



RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY

History of Philosophy Yearbook 2024

Vol. 39



Moscow
2024

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Историко- философский ежегодник 2024

Т. 39



Москва
2024

Историко-философский ежегодник 2024. Т. 39

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 Кангиана, БФУ им. И. Канта, 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 Бюттен (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)

* Признана иностранным агентом Министерством юстиции Российской Федерации 16.02.2024

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: ФС77-82546 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 2024. Vol. 39

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, Immanuel Kant Baltic Federal University, 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. Sminov (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)

* By Russian law we are required to inform the readers that 16.02.2024 Yulia V. Sineokaya was officially listed as foreign agent by Ministry of Justice of Russian Federation

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>



К ЮБИЛЕЮ КОЛЛЕГИ

Э.Ю. Соловьёв как историк философии: наследие и проект

Л.Т. Рыскельдиева

Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского
295007, просп. Академика Вернадского, д. 4, Симферополь, Россия
ryskeldieval@gmail.com

Аннотация. Статья посвящена 90-летию юбилею Эриха Юрьевича Соловьёва, видного российского историка философии. Осуществляется реконструкция его наследия: целостный подход к философско-правовому наследию И. Канта, особое понимание и реализация историчности в герменевтике философской классики, оценка исторического значения философов-шестидесятников, поколения, к которому принадлежит сам Соловьёв. Историко-философские исследования Эриха Юрьевича позволяют говорить о его интеллектуальном творчестве не только как о наследии, но и как о проекте – предлагаемой в его работах будущим поколениям историков философии рефлексивной установки, которая может влиять на креативность исследователя в настоящем и в будущем. Она реализуется в осознанном ученическом отношении к классике, позволяющем не путать современность с актуальностью, в представлении об обязанности каждого историка философии ставить и самостоятельно решать вопрос о том, что такое история философии, а также в ориентации на историко-философскую публицистику.



Ключевые слова: Э.Ю. Соловьёв, история философии, отечественная философия, философы-шестидесятники, философская публицистика

Для цитирования: Рыскельдиева, Л.Т. «Э.Ю. Соловьёв как историк философии: наследие и проект». *Историко-философский ежегодник* 39 (2024): 6–19.

Поступила в редакцию: 29.06.24

Принята к публикации: 26.07.24

Erikh Yu. Soloviov as a Historian of Philosophy: Legacy and Project

Lora T. Ryskeldiyeva

Vernadsky Crimean Federal University

295007, 4 Vernadskogo Prospect, Symferopol, Russia

ryskeldieval@gmail.com

Abstract. The article is dedicated to the 90th anniversary of Erikh Yu. Soloviov, a prominent Russian historian of philosophy. His legacy is reconstructed: a holistic approach to the legal heritage of I. Kant, a special understanding and realization of historicity in the hermeneutics of philosophical classics, an assessment of the historical significance of the Soviet “philosophers of the sixties,” the generation to which Soloviov himself belongs. Erich Iurievich’s research in the history of philosophy allows us to talk about his intellectual work not only as a legacy, but also as a project: as a reflexive attitude that can influence the creativity of researchers in the present and in the future. It is realized in a conscious student’s attitude to the classics, which makes it possible not to confuse timeliness with relevance; in the idea of the responsibility of every historian of philosophy to raise and answer on his own the question of what the history of philosophy is; in an orientation towards journalism in historian of philosophy’s work.

Keywords: Erikh Yu. Soloviov, Russian philosophy, philosophers of the sixties, journalistic history of philosophy

For citation: Ryskeldiyeva, Lora T. “Erikh Yu. Soloviov as a Historian of Philosophy: Legacy and Project.” *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 39 (2024): 6–19. (In Russian)

Received: 29.06.24

Accepted: 26.07.24

В апреле 2024 г. исполнилось 90 лет Эриху Юрьевичу Соловьёву. Наш юбиляр – пример единства обеих частей известной дихотомии профессии и призвания (*professio*). Эрих Юрьевич Соловьёв – один из авторитетнейших историков философии в нашей стране. Как историк европейской философии он всегда следует профессиональной максиме и остается в определенных предметных рамках. А по призванию это человек, обладающий глубокой интуицией смысла, когда речь идет о философском тексте.

Быть хорошим историком философии в наши дни нелегко, и недаром Ханс-Георг Гадамер в свое время признал, что наличие у нас великих предшественников может сделать из современного философствования либо не более чем «возвышенный опыт», либо откровенное «валянье дурака»¹. Однако исследовательское наследие Соловьёва может этот тезис опровергнуть. В том числе потому, что он очень хорошо понимает смысл признания классика философской герменевтики и место нашего времени и нашей философии в истории. Что можно включить в наследие Эриха Юрьевича?

Наследие

Осмысление явления «шестидесятников»

Соловьёву удалось предельно осмыслить и по достоинству оценить эпоху «шестидесятников»: это свое поколение он пронзительно назвал «послевоенным братством отцов и детей»². Особенности послевоенной эпохи, по его словам, наградили это поколение тем, чему может позавидовать любое

¹ Х.-Г. Гадамер, *Истина и метод*, пер. Б.Н. Бессонова (М.: Прогресс, 1988), 39–40.

² Э.Ю. Соловьёв, «“Философы-шестидесятники”: послевоенное братство отцов и детей», в *Философские поколения*, под ред. Ю.В. Синеокой* (М.: Языки славянской культуры (ЯСК), 2022).

* Доктора философских наук, члена-корреспондента РАН Ю.В. Синеокому Министерство Юстиции Российской Федерации 16.02.2024 признало иностранным агентом.

другое: уверенностью в том, что у них «есть судьба и что она сбывается», уверенностью, с которой можно произносить местоимение «мы», и культом учебы. Реконструировав образ своего поколения и дав ему оценку, Эрих Юрьевич задал нам, его ученикам и читателям, очень высокую планку, а показав источник интеллектуальной энергии этого поколения, объяснил, откуда вышли наши замечательные учителя ИЗФ, историки зарубежной философии, по переводам и интерпретациям иноязычных философских текстов которых мы все в свое время учились в университете.

Работа с философскими текстами

Эрих Юрьевич как автор знаменитой статьи о том, как писать хорошие статьи³, демонстрирует особую саморефлексию, направление которой одновременно свидетельствует о ее глубине. Эта рефлексия связана со способностью рассказать о том, как устроен его рабочий стол, как работает его «кухня», на которой «готовятся» тексты. Надо признаться, что название для этой моей небольшой юбилейной заметки я позаимствовала у юбиляра, следуя его же совету проявлять смелость в таких заимствованиях. Ведь они сродни единственному средству от пресловутого ваяния дурака – Ясперсову диалогу с великими философами, то есть умению работать с философскими текстами.

Такой диалог не чужд Соловьёву, о чём свидетельствует его оценка философской биографии как серьезного жанра историко-философского исследования: только серьезное исследование в биографическом жанре, по его мнению, может дать целостную картину работы ума одного человека и стать основой интерпретации или реконструкции его взглядов на отдельные проблемы. Оно же может помочь уберечься от герменевтиче-

³ Э.Ю. Соловьёв, «История философии в регистре публицистики», в *История философии в формате статьи*, сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая* (М.: Культурная революция, 2016), 71–109.

* Доктора философских наук, члена-корреспондента РАН Ю.В. Синеокая Министерство Юстиции Российской Федерации 16.02.2024 признало иностранным агентом.

ских ошибок, связанных с нашим естественным желанием вчитать и вписать в ум Другого свои мысли, а потом найти в его текстах цитаты для подтверждения своего замечательного понимания. Настоящий диалог в духе Ясперса начинается, полагаю, именно тогда, когда я не понимаю собеседника, когда для его понимания от меня требуется серия герменевтических усилий.

Так, целостный подход к кантовской философии права⁴ продемонстрирован Соловьёвым на материале всего наследия Иммануила Канта. Основной тезис его реконструкции кантовского философско-правового учения – о *взаимодополнительности* морали и права. Очевидно, что автор такого рода философской биографии уже не просто биограф, а умный и понимающий собеседник. Только такой собеседник может увидеть во всём огромном кантовском наследии одну главную мысль, смысл и цель которой в идее самоуважения, в указании на средства формирования такого отношения читателя к себе. Это отношение позволяет ему возвышаться в собственных глазах, а свою жизнь оценивать по усилиям, потраченным на расходование этих средств. Мысль совсем короткая: «собственное совершенство и чужое счастье» (MdS 385).

В этой оптике становится ясно, почему в статье Соловьёва о шестидесятниках в качестве героя выведен З.А. Каменский, послуживший, по воспоминаниям автора статьи, примером верности самому себе; следуя этому примеру, Эрих Юрьевич делал всё, чтобы сохранить и упрочить критическое отношение к себе самому⁵.

Методология историко-философских исследований

История философии как предмет и дисциплина в России всегда имела особый статус, именно ее коснулось послабление после отмены преподавания философии в 1850 г. и введения

⁴ Э.Ю. Соловьёв, *Категорический императив нравственности и права* (М.: Прогресс-Традиция, 2005).

⁵ Э.Ю. Соловьёв, «Философы-шестидесятники», 290–291.

нового университетского Устава в 1863 г. История философии выглядела наиболее беспристрастной частью философии: в ней, имеющей дело с Платоном и Аристотелем, казалось, будет трудно проявить неблагонадежность. Однако во времена холодной войны именно историки философии под рубрикой «Критика современной буржуазной философии» рассказывали нам о том, что творится в умах людей за пределами Советского Союза. Таким рассказчиком для нас был и Эрих Юрьевич.

В его работах по истории зарубежной философии хорошо видна исследовательская логика или, точнее, археология исследовательского интереса: от первых ярких работ о модном в то время экзистенциализме⁶ через реконструкцию кантовской классики⁷ к Мартину Лютеру⁸. От «шума и ярости» экзистенциалистских текстов (как о них точно отзывался М.К. Мамардашвили), в которых хорошо улавливалось беспокойство и фрустрации нашего современника – к природе Лютерова «на том стою и не могу иначе». Между ними – глыба И. Канта, создателя парадигмы мышления европейской современности, ее мировосприятия и мироотношения. Именно эту парадигму старательно хотят сломать представители т.н. постсовременности, но у них пока ничего не получается. Безуспешность их стараний становится понятной, если внимательно изучать работы Соловьёва, содержащие анализ и интерпретацию кантовского внутреннего мира: для такого слома требуется ум, равный по масштабу кантовскому, а также кантовские честность и смелость перед самим собой. Как кантовед Эрих Юрьевич показал то, что я стала называть «вертикальным долженствованием»: такое измерение кантовской деонтологии, в котором мой долг не основан на договоре, соблюдая который я могу достичь какой-то

⁶ Э.Ю. Соловьёв, «Экзистенциализм (Историко-критический очерк)», *Вопросы философии*, № 3 (1966), № 1 (1967); Э.Ю. Соловьёв, *Экзистенциализм и научное познание* (М.: Высшая школа, 1966).

⁷ Э.Ю. Соловьёв, «Теория “общественного договора” и кантовское моральное обоснование права», в *Философия Канта и современность*, под ред. Т.И. Ойзермана (М.: Мысль, 1974), 184–235.

⁸ Э.Ю. Соловьёв, *Непобежденный еретик: Мартин Лютер и его время* (М.: Молодая Гвардия, 1984).

цели. Напротив, он является результатом моего свободного выбора, актом моего разума, со всей трезвостью понимающего и принимающего свои пределы. Вертикаль должностования соединяет меня и этот предел.

Изложения продуманной и последовательной методологии истории философии в трудах Соловьёва мы не найдем, но если задаться поиском объединяющего их начала или единства максимы, то методологические вопросы возникнут неизбежно. Как проводить историко-философские исследования?

Может быть, выборочно, т.е. выбирать себе единомышленника и быть, например, специалистом по Л. Витгенштейну и непременно витгенштейнианцем? Именно так, судя по всему, становятся настоящими учеными в «своей» области, например *бердяевоведении*, не говоря уже о канто- или аристотелеведении.

Может быть, авангардистски, в духе постмодернизма как разновидности пролеткульта? Критиковать всю академическую философию, а в исследуемом историко-философском материале находить аргументы против институционализации свободного мышления?

Может быть, популярно (с целью популяризации), т.е. искать новые форматы повествований о философии, которые можно было бы адресовать широкой публике, используя при этом фигуры известных философов? Сейчас это прежде всего комиксы, которые постепенно могут стать вполне серьезным (на фоне других) форматом.

Тогда по какому ведомству будет прописано философское востоковедение, голос которого становится всё более слышимым, а исследования всё более влиятельными? Оно постепенно выписывается из истории философии, и особенно это заметно на фоне современных поисков в области философии сознания, получающих стимул от IT-сферы.

Что такое «историк философии» сейчас, когда существует «Кант-бот», когда появляется возможность поручить сбор и первичную обработку данных своему цифровому двойнику (такие уже есть!), который потом твоими словами расскажет тебе о результатах своей/твоей работы? Можно ли сейчас быть историком философии в классическом, гегелевском, смысле? Полагаю, что можно, а сохранится ли такая возможность в будущем,

зависит от нас – захотим ли мы учиться у наших учителей? Историк философии – это не тот, кто знает всё про жизнь и творчество философов; история философии – это, скорее, способ или формат мышления, к которому можно иметь способности, и эти способности можно успешно развивать в процессе учебы. В этом отношении работы Эриха Юрьевича – уникальный материал для развития этих способностей у молодых историков философии.

Проект

То, что работы Соловьёва не только предлагают ответы, но и порождают вопросы, дает возможность увидеть в них как наследие, так и проект, осуществлением которого может стать упомянутая выше учеба. В этом проекте основополагающими для историка философии будут следующие ориентиры, одно-значно вычитываемые из работ самого Эриха Юрьевича.

Историчность как не-злободневность и не-актуальность

Экзистенциализм, заведший европейский разум в тупик, стал своеобразным начальным пунктом историко-философских исследований Соловьёва. Если считать экзистенциалистский надрыв поверхностью или актуальностью европейской культуры в 50–60-е гг., что мы обнаружим под ней? Мы неизбежно встретим Канта, установившего границы и возможности разума, тем самым положив начало критике культуры. А на чём основана эта культура, каковы ее специфические черты? Ее религиозный пафос, исходную интуицию и общее настроение задал молодой Лютер. Лютеровой архитектонике европейского разума следовал Эрих Юрьевич в истории своих исследований и интересов. Такой целостный подход позволяет историку философии видеть место своих вопросов о существовании – возникновении, хранении и трансляции – той философской традиции, которую он изучает. Определив «точку отсчета» рассматриваемой традиции, мы с большей вероятностью правильно

поймем и оценим любой текст, рожденный в этой традиции, а также скорее обнаружим текст, из нее выпадающий. Совершенно неслучайно в истории философии Э.Ю. Соловьёва И. Кант соседствует с В.С. Соловьёвым.

Где нахожусь я как автор историко-философского текста? Это основной вопрос, заданный с позиции историчности, а не из актуальности, заданный так, что историчность противостоит злободневности. Какое количество сведений о личности мыслителя и обстоятельствах его жизни нужно учитывать, чтобы понимать смысл текста, созданного им? Есть ли тексты, для понимания смысла которых не нужны все эти сведения? Это вопросы, указывающие на своего рода метафизический компонент в работе историка философии. Получить на них ответы нельзя без обращения к классике.

Философская классика как мерило и гарант смысла

Кажется, что левизна и эмансипирующее воздействие интерпретации любого философского текста, вышедшего из-под пера шестидесятника, ожидаемы. Ведь под рубрику «критика современной буржуазной философии» с охотой могло бы встать большое количество левых мыслителей от культового Жиля Делёза до сегодняшнего онлайн-гуру Резы Негарестани. Эта рубрика не устарела и в наши дни. Буржуазность актуальной философии, ее вульгарный прагматизм эпохи «Золотого тельца» выражается в ожидании от нее практической отдачи – и вот, зарождаются «философия среднего бизнеса», «философия обуви», философские чат-боты. Я не знаю, в какой степени можно считать эту тенденцию изжитой. Идеологические или прикладные крайности (с одной стороны, псевдоэмансипирующая критика властей, с другой – требования поставить философию на службу кому бы то ни было) не уравниваются золотой серединой Стагирита и Конфуция. Именно воспроизводящая себя в традиции классика «обезвреживает» всё, что может привести к таким крайностям. Философская классика, получающая новую жизнь с каждым новым поколением

мыслителей – беспроектный проект, а основные приемы работы в его рамках убедительно продемонстрированы исследованиями Соловьёва.

Ученичество

Ученичество – это одно из любимых слов Соловьёва. Употребляя его, он, полагаю, имеет в виду не Гадамерову реабилитацию авторитета, а именно скромное ученическое отношение к классике, на которой можно совершенствоваться всю жизнь, ученически уважительное отношение ко времени. Время достойно почтения: историк философии должен быть способен его *уважить*, придать ему *важность* (*вага*, вес, тяжесть) – ведь наше прошлое объясняет нам нас самих⁹. Такое уважение исключает консюмеризм в отношении классики – стремление использовать ее для решения своих проблем, вчитать в классические тексты ответы на наши вопросы. Ученичество исключает непосредственное решение учителем проблем ученика. Наверное, именно поэтому сами тексты Эриха Юрьевича не ситуативны, они принципиально *не-злободневны*. Разумеется, работы Соловьёва в определенной степени – плод его эпохи, однако из них вычитываются вопросы, которые можно задать в любое время и любому, кому небезразличен смысл. Только классика учит задавать такие вопросы. Видимо, поэтому его кантианские исследования, выдержанные в духе почтения к первоисточнику, чуткие к нему, так востребованы сегодняшними студентами¹⁰.

Актуально ли живое ученическое отношение к классике сейчас, в эпоху почти неограниченной (по крайней мере, в области истории философии) информации, когда каждый может, пусть виртуально, просмотреть копию первого издания какого-

⁹ Э.Ю. Соловьёв, *Прошлое толкует нас: Очерки по истории и философии* (М.: Политиздат, 1991).

¹⁰ Э.Ю. Соловьёв, «Теория общественного договора» и кантовское моральное обоснование права», в *Философия Канта и современность*, под ред. Т.И. Ойзермана (М.: Мысль, 1974).

либо классического текста или его новую, критическую версию? Уверена, вопрос риторический.

Что такое история философии?

Если для историка философии этот вопрос не имеет смысла, у него серьезные профессиональные проблемы. Разумеется, однозначного ответа на этот вопрос нет, но задаться им обязан каждый, кто занимается историей философии, как бы он себя ни идентифицировал – историком или философом. Думаю, что методологическое напряжение дилеммы «история философии: история или философия?» может быть если не снято, то существенно понижено, если в духе Ясперса в историке философии видеть в первую очередь человека, ведущего работу с текстами. Тогда застывший теоретический вопрос «что есть?» можно переформулировать в практический «что делает?» или даже «что должен делать?». Соловьёв дал на него свой (конечно, творческий) ответ, сказав, что он занимается *реконструктивной импровизацией*. Эту стандартную дилемму Эрих Юрьевич разрешил, обнаружив своеобразный баланс между бережным хранением доставшегося нам исторического наследия и его задействованием в решении значимых именно для нас проблем. При этом интеллектуальную топологию историко-философских исследований он в докладе на программной конференции, организованной Н.В. Мотрошиловой, описал с помощью метафор музея и театра¹¹. Сам Соловьёв неспроста предпочитает образ театра: очевидно, по его убеждению, профессиональный историк философии должен умело использовать воображение и драматически убедительно выстраивать свой исследовательский текст. Не «объективность», а персональная заинтересованность, личностное интеллектуальное отношение, обоснованный субъективизм – вот какими достоинствами должна быть отмечена хорошая работа по истории философии. И Соловьёв вполне

¹¹ Э.Ю. Соловьёв, «История философии как музей и театр», в *История философии: вызовы XXI века. Материалы Международной научной конференции*, под ред. Н.В. Мотрошиловой (М.: Канон+, 2014).

осознанно проявляет эту, я бы сказала, ответственную пристрастность, честно признаваясь, что Сартр как «персонаж» его работ – всегда Сартр, а Кант – неизменно он сам. Последнее находит отражение и в оценках читателей его работ, признающих, что Сартр в описании Соловьёва как персонаж вызывает у них «отвращение»¹². Тогда максимум историко-философских реконструктивных импровизаций Эриха Юрьевича можно сформулировать предельно просто: «моя интерпретация – моя ответственность». Другими словами, один из параметров историко-философского проекта нашего юбиляра – требование профессиональной саморефлексии, способность ответить на вопрос «что я делаю?».

История философии как публицистика

Понятие «историко-философская публицистика»¹⁵ указывает на целый горизонт профессиональной деятельности, которую сегодня можно и нужно противопоставить философским комиксам и кинематографическому инфотейнменту; на мой взгляд, осмысление и совершенствование этого жанра представляют собой самую важную часть историко-философской работы Соловьёва.

Нужна ли в наше время широкой публике история философии? Этот вопрос можно считать устаревшим! Уже в совсем далеком, казалось, прошлом В.С. Соловьёв писал о «все увеличивающемся меньшинстве» тех, кто имеет потребность в опыте философской мысли. В наши дни это «меньшинство» составляет огромную аудиторию. Если историко-философская публицистика нашего (и будущего?) времени сможет сохранить то огромное уважение к читателю, которым проникнуты работы Э.Ю. Соловьёва, то «ага-переживание», которым сопровождается их чтение, то «чудо понимания», которое они способны подарить, смею надеяться, искомая *метанойя* (как цель живого философского диалога) может быть достигнута.

¹² Э.Ю. Соловьёв, «Историко-философская публицистика (приметы и требования)», *Философия и культура* 77, № 5 (2014): 732–733.

¹⁵ Э.Ю. Соловьёв, «История философии в регистре публицистики».

Список литературы / References

- Гадамер, Х.-Г. *Истина и метод*. Перевод Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988.
- (Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. Übersetzt von B.N. Besonov. Moscow: Progress Publ., 1988. (In Russian))
- Соловьёв, Э.Ю. «История философии в регистре публицистики». В *История философии в формате статьи*, под редакцией Ю.В. Синекоой*, 71–109. М.: Культурная революция, 2016.
- (Soloviov, Erikh Yu. «The History of Philosophy in the Framework of Journalism». *History of Philosophy in the Form of an Article*, edited by Yu.V. Sineokaya*, 71–109. Moscow: Kulturnaia revoliutsia Publ., 2016. (In Russian))
- Соловьёв, Э.Ю. «История философии как музей и театр». В *История философии: вызовы XXI века. Материалы Международной научной конференции*, под редакцией Н.В. Мотрошиловой, 142–147. М.: Канон+, 2014.
- (Soloviov, Erikh Yu. In «[The History of Philosophy as a Museum and a Theater]», [*History of Philosophy: Challenges of the XXI Century*], edited by Nelli V. Motroshylova, 142–147. Moscow: Kanon+, 2014. (In Russian))
- Соловьёв, Э.Ю. «Историко-философская публицистика (приметы и требования)». *Философия и культура* 77, № 5 (2014): 731–744.
- (Soloviov, Erikh Yu. «[Journalistic History of Philosophy (Signs and Requirements)]», *Philosophy and Culture* 77, no. 5 (2014): 731–744. (In Russian))
- Соловьёв, Э.Ю. *Категорический императив нравственности и права*. М.: Прогресс-Традиция, 2005.
- (Soloviov, Erikh Yu. [*The Categorical Imperative of Morality and Law*]. Moscow: Progress-Traditsia Publ., 2005. (In Russian))
- Соловьёв, Э.Ю. *Непобежденный еретик: Мартин Лютер и его время*. М.: Молодая Гвардия, 1984.
- (Soloviov, Erikh Yu. [*The Undefeated Heretic: Martin Luther and His Time*]. Moscow: Molodaia gvardia Publ., 1984. (In Russian))
- Соловьёв, Э.Ю. *Прошлое толкует нас: Очерки по истории и философии*. М.: Политиздат, 1991.

* Доктора философских наук, члена-корреспондента РАН Ю.В. Синекоую Министерство Юстиции Российской Федерации 16.02.2024 признало иностранным агентом.

- (Soloviov, Erikh Yu. [*The Past Interprets Us: Essays on the History and Philosophy of Culture*]. Moscow: Politizdat Publ., 1991. (In Russian))
- Соловьёв, Э.Ю. «Теория общественного договора» и кантовское моральное обоснование права». В *Философия Канта и современность*, под редакцией Т.И. Ойзермана, 184–236. М.: Мысль, 1974.
- (Soloviov, Erikh Yu. «[“The Theory of the Social Contract” and Kant’s Moral Justification of Law]», In [*Kant’s Philosophy and Modernity*], edited by Theodor I. Oizerman, 184–236. Moscow: Mysl Publ., 1974. (In Russian))
- Соловьёв, Э.Ю. «Философы-шестидесятники»: послевоенное братство отцов и детей». В *Философские поколения*, под редакцией Ю.В. Синеокой*, 285–317. М.: Языки славянской культуры (ЯСК), 2022.
- (Soloviov, Erikh Yu. «[“Philosophers of the Sixties”: the Post-War Brotherhood of Fathers and Children]», [*Philosophical Generations*], compiled and edited by Yu.V. Sineokaya*, 285–317. Moscow: LRC Publ., 2022. (In Russian))
- Соловьёв, Э.Ю. *Экзистенциализм и научное познание*. М.: Высшая школа, 1966.
- (Soloviov, Erikh Yu. [*Existentialism and Scientific Knowledge*]. Moscow: Vyshaya Shkola Publ., 1966. (In Russian))
- Соловьёв, Э.Ю. «Экзистенциализм (Историко-критический очерк)». *Вопросы философии*, № 12 (1966): 76–88, № 1 (1967): 126–139.
- (Soloviov, Erikh Yu. «[Existentialism (Historical and Critical Overview)]». *Voprosy Filosofii*, no. 12 (1966): 76–88, no. 1 (1967): 126–139. (In Russian))

* Доктора философских наук, члена-корреспондента РАН Ю.В. Синеоку Министерство Юстиции Российской Федерации 16.02.2024 признало иностранным агентом.

ИССЛЕДОВАНИЯ

Ἐπιστήμη ἀπλῶς Аристотеля: знание или понимание?*

А.Т. Юнусов

Институт философии РАН

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

forty-two@mail.ru

Аннотация. В современных исследованиях Аристотеля последнего полувека ряд комментаторов отстаивают позицию, согласно которой наиболее корректной интерпретацией центрального для аристотелевской эпистемологии понятия ἐπιστήμη ἀπλῶς является не «знание в собственном смысле», а «понимание в собственном смысле». Эта позиция, у истоков которой стоит классическая статья Майлза Бёрнита, опубликованная в томе материалов 8-го Symposium Aristotelicum, не получила в аристотелистике широкой поддержки, но в то же время не была подвергнута подробному обсуждению и критике. Настоящая статья посвящена опровержению этой позиции. Главная ошибка Бёрнита состоит в том, что он не проводит различия между дотеоретическим представлением о понятии ἐπιστήμη и его теоретической экспликацией в текстах Аристотеля. Бёрнит указывает на то, как непохожа теория ἐπιστήμη Аристотеля на современные теории знания и как она

* Я благодарю Ольгу Алиеву, Алексея Кардаша и Евгения Логинова за ценные замечания к более ранним версиям этой статьи.

похожа на современные теории понимания. Но непохожесть двух теорий не обязательно свидетельствует о том, что это теории двух разных вещей; мы вполне можем иметь дело с двумя конкурирующими теоретическими экспликациями одного феномена. Чтобы понять, говорит ли Аристотель о чём-то, отличном от знания, мы должны сравнивать не его теорию с современными теориями знания, а его дотеоретическое понимание ἐπιστήμη с современным дотеоретическим пониманием знания. Такое сравнение показывает, что ἐπιστήμη Аристотеля почти до неотличимости похоже в этом смысле на знание, которое обсуждается в современной философии.

Ключевые слова: античная философия, Аристотель, «Вторая аналитика», эпистемология, знание, понимание, Платон, причины, ἐπιστήμη

Для цитирования: Юнусов, А.Т. «Ἐπιστήμη ἀπλῶς Αριστοτέλη: знание или понимание?» *Историко-философский ежегодник* 39 (2024): 20–74.

Поступила в редакцию: 06.06.24

Принята к публикации: 26.07.24

Aristotle's ἐπιστήμη ἀπλῶς: Knowledge or Understanding?

Artem T. Iunusov

RAS Institute of Philosophy

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

forty-two@mail.ru

Abstract. In the Aristotelian studies of the last 50 years a number of scholars defend the claim that the most faithful interpretation of the crucial for Aristotle's epistemology concept of ἐπιστήμη ἀπλῶς is not "knowledge in a strict sense", but "understanding in a strict sense". This claim, the most detailed defense of which is Myles Burnyeat's 1981 paper, though it has not received widespread support from modern scholars, was never comprehensively discussed and refuted either. The present paper aims to provide such discussion and refutation. Burnyeat's main mistake, I argue, stems from the fact that he does not distinguish between a pre-theoretical notion of the concept of ἐπιστήμη and its theoretical explication in Aristotle's work. Burnyeat points out how Aristotle's theory of ἐπιστήμη is strikingly dissimilar to modern theories of knowledge on one hand and very much

resembling modern concept of scientific understanding on the other. But dissimilarity of any two theories is not necessarily evidence of those two theories being theories of different subjects; they might just be two conflicting theoretical explications of the same phenomenon. To understand whether Aristotle in giving his treatment of ἐπιστήμη speaks of something other than knowledge we should compare not his theory of ἐπιστήμη with modern theories of knowledge, but his pre-theoretical notion of ἐπιστήμη with modern pre-theoretical notion of knowledge. This comparison, I argue, shows that Aristotle's ἐπιστήμη is in this way almost indistinguishable from what is discussed nowadays in philosophy under the name of "knowledge".

Keywords: ancient philosophy, Aristotle, *Posterior Analytics*, epistemology, knowledge, understanding, Plato, causes, ἐπιστήμη

For citation: Iunusov, Artem T. "Aristotle's ἐπιστήμη ἀπλῶς: Knowledge or Understanding?" *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 39 (2024): 20–74. (In Russian)

Received: 06.06.24

Accepted: 26.07.24

Введение

Исследователя эпистемологии Аристотеля с самого начала подстерегает досадный терминологический вопрос о том, как он собирается, во-первых, понимать, а во-вторых, передавать термин, лежащий в самом центре теории знания Аристотеля, – ἐπιστήμη. История исследований не испытывает недостатка в предложенных вариантах как перевода, так и понимания этого термина. В разных контекстах и в силу различных теоретических соображений разные исследователи предлагали понимать аристотелевское ἐπιστήμη как «науку», как «знание» или как «понимание»; и далее – как того или иного рода сочетание указанных или близких им понятий: «научное знание», «научное понимание», «понимающее знание», «экспертное знание» и т.д.¹

¹ В этом примечании я для простоты ограничусь в случае переводов ссылкой лишь на одно место из «Второй аналитики»: ее заключительный абзац, *APo* II.19 100b5–17. Следует оговориться, что по нему одному нельзя составить впечатление о передаче ἐπιστήμη во всем переводе в целом: часто,

Отчасти это чисто техническая проблема. Словарь эпистемических терминов у Аристотеля (и у греков вообще) чрезвычайно богат и с трудом поддается адекватному переводу на современные европейские языки. В нём есть как минимум три основных глагола, имеющих значение «знать»: εἰδέναι, γινώσκειν,

передавая ἐπιστήμη одним образом здесь, переводчик передает его одним из других вариантов, например, в *APo* I.2 или в I.10. Моя цель здесь лишь в том, чтобы дать читателю почувствовать общий разброс и разнообразие вариантов перевода этого термина.

«Наука»: напр., Edward Poste, *The Logic of Science: A Translation of the Posterior Analytics of Aristotle* (Oxford: F. Macpherson, 1850), 127–128; J. Tricot, éd., *Organon Tome IV: Les seconds analytiques*, par Aristote (Paris: Librairie Philosophique Vrin, 1947), 246–247; Б.А. Фохт, ред., *Аналитики Первая и Вторая*, Аристотель (М.: Госполитиздат, 1952), 288; Giorgio Colli, cur., «Secondi Analitici», in *Organon*, di Aristotele (Torino: Einaudi, 1955), 402–403; John Warrington, ed., *Prior and Posterior Analytics*, by Aristotle (London: Dent, 1964), 266; Б.А. Фохт и М.И. Иткин, ред., «Вторая аналитика», в *Сочинения*, Аристотель, т. 2 (М.: Мысль, 1978), 346; Marcello Zanatta, cur., «Analitici Secondi», in *Organon*, di Aristotele (Torino: UTET, 1996), 2:111; Pierre Pellegrin, éd., *Seconds Analytiques: Organon IV*, par Aristote (Paris: Flammarion, 2005), 339.

«Знание»: напр., Paul Gohlke, Hrsg., *Zweite Analytik*, von Aristoteles (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1953), 131; Wolfgang Detel, Hrsg., *Analytica posteriora*, in *Werke in deutscher Übersetzung*, von Aristoteles, 3/II (Berlin: Akademie Verlag, 1993), 1:84; Hans Günter Zekl, Hrsg., «Zweite Analytik», in *Organon. Band 3/4*, von Aristoteles (Hamburg: Felix Meiner, 1998), 523.

«Понимание»: напр., Aryeh Kosman, «Understanding, Explanation, and Insight in the *Posterior Analytics*», in *Virtues of Thought: Essays on Plato and Aristotle* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014); Horst Seidl, Hrsg., *Zweite Analytiken*, von Aristoteles (Würzburg; Amsterdam: Rodopi B.V., 1984), 36; Jonathan Lear, *Aristotle: The Desire to Understand* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1988); Dominic Scott, *Recollection and Experience: Plato's Theory of Learning and its Successors* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 95–96; Greg Bayer, «Definition through Demonstration: The Two Types of Syllogisms in *Posterior Analytics* II.8», *Phronesis* 40, no. 3 (1995).

«Научное знание»: напр., G.R.G. Mure, ed., «*Analytica Posteriora*», in *The Works of Aristotle Translated into English*, vol. 2 (Oxford: Clarendon Press,

ἐπίστασθαι². Основная проблема, связанная с переводом этих терминов, на которую указывают исследователи, заключается в том, что если переводить их все словом «знание», то в тексте перевода в рассуждении Аристотеля образуются явные логические ошибки. Во-первых, Аристотель определяет ἐπίστασθαι через γινώσκειν (APo I.2 71b9–12); если не различить эти два глагола в переводе, то его определение «знания» будет даваться через «знание» и, таким образом, будет круговым. Во-вторых, Аристотель говорит в рамках одной главы (APo II.19), что (а) не существует ἐπιστήμη начал доказательства (100b10–11);

1928); Hugh Tredennick, ed., «Posterior Analytics», in *Posterior Analytics. Topica*, by Aristotle (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960), 261; Hippocrates G. Apostle, ed., *Aristotle's Posterior Analytics* (Grinnell, Iowa: Peripatetic Press, 1981), 72–73; Mario Mignucci, cur., *Analitici Secondi. Organon IV*, di Aristotele (Bari: Laterza, 2007), 141; Roberto Medda, cur., «Analitici Secondi», in *Aristotele, Organon* (Milano: Bompiani, 2016), 1077.

«Научное понимание»: напр., Jonathan Barnes, ed., *Aristotle's Posterior Analytics*, 1st ed. (Oxford: Clarendon Press, 1975), 81–82; Seidl, Hrsg., *Zweite Analytiken*, 37; Jonathan Barnes, ed. *Posterior Analytics*, by Aristotle, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1994), 74; Owen Goldin, *Explaining an Eclipse: Aristotle's Posterior Analytics 2.1–10* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996), *passim*; John Philoponus, *On Aristotle's Posterior Analytics 2*, ed. Owen Goldin (London: Bristol Classical Press, 2009), x.

«Понимающее знание»: напр., M.F. Burnyeat, «Aristotle on Understanding Knowledge», in *Aristotle on Science: the Posterior Analytics. Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum*, ed. Enrico Berti (Padova: Editrice Antenore, 1981), 97–140.

«Экспертное знание»: напр., J.H. Lesher, «On Aristotelian Ἐπιστήμη as “Understanding”», *Ancient Philosophy* 21, no. 1 (2001): 46.

Большинство переводчиков передают ἐπιστήμη по-разному в разных контекстах, но более-менее единообразно в рамках одного контекста, такого как уже упомянутый APo II.19 100b5–17. Но некоторые свободно переключаются между несколькими различными вариантами и внутри одного этого отрывка – см., напр., Octavius Freire Owen, ed., «Posterior Analytics», в *The Organon, or Logical Treatises, of Aristotle* (London: G. Bell, 1882), 1: 352–356.

² При этом в значении «приобретать знание», «узнавать» помимо форм двух последних (и куда реже первого) устойчиво используются как минимум еще три глагола: γυνώριζειν, λαμβάβειν и μαθηάνειν и описательное выражение γυνώριζόν γίγνεσθαι.

(б) существует γνῶσις начал доказательства (100a20–21); если и ἐπιστήμη, и γνῶσις будут у нас «знанием», то в тексте будет явное противоречие³.

Отчасти богатство вариантов передачи эпистемологической терминологии связано с чисто техническим стремлением избежать указанных проблем. Эту чисто техническую проблему иногда решают чисто техническими же средствами: Джонатан Барнз в своем переводе «Второй аналитики» передает все вхождения ἐπιστήμη английским understanding, но специально указывает, что он делает это исключительно для того, чтобы отличить для читателя употребление Аристотелем этого слова от других терминов знания и не имеет в виду, что understanding является хорошим переводом для ἐπιστήμη⁴; Ричард Маккирахан в своем переводе комментария Иоанна Филопона на «Вторую аналитику» и вовсе переводит всю терминологию знания Аристотеля одним и тем же словом knowledge, добавляя к этому слову прямо в тексте перевода индексы, чтобы показать, какой именно термин скрывается за каждым конкретным

³ Строго говоря, оба указанных опасения в известной мере напрасны. Что касается первого, то Аристотель в 71b9–12 определяет не что такое ἐπίστασθαι, «знать», а что такое ἐπίστασθαι ἀπλῶς, «знать в собственном смысле». Нет ничего страшного, если «знание в собственном смысле» будет определено через род «знание» вкупе с некоторым видовым отличием, обеспечивающим искомый «собственный смысл»: это не будет кругом. Что касается второго опасения, то сам Аристотель на протяжении «Второй аналитики» позволяет себе употреблять даже термин ἐπιστήμη с различной степенью строгости, так что иногда его собственные высказывания подразумевают, что, вопреки сказанному им в 100b10–11, возможно ἐπιστήμη начал доказательства (ΑΡο I.13 говорит об ἐπιστήμη ὅτι, «знании факта», в отличие от ἐπιστήμη διότι, «знании причины»; только последняя является той ἐπιστήμη, которой не может быть о началах доказательства, и, следовательно, существует такая ἐπιστήμη, которая о началах возможна; такие места как ΑΡο I.3 72b18–20; 33 88b36f. и вовсе прямо говорят об ἐπιστήμη начал доказательства как о чем-то имеющем место). Всё это, однако, не отменяет того, что в I.2 71b9–12 и в II.19 100b10–11; 100a20–21 (а также во многих других местах) Аристотель, судя по всему, сознательно и обдуманно употребляет два разных термина знания, стремясь противопоставить один другому, и игнорирование этого различия в переводе рискует сильно запутать читателя.

⁴ Barnes, ed., *Posterior Analytics*, 2nd ed., 82.

вхождением: ἐπίστασθαι становится know^(e), γινώσκειν – know^(g), εἰδέναι – know^(o)⁵.

Если бы техническая сторона этой проблемы была единственной, то вопрос о том, является ли ἐπιστήμη «знанием», «наукой», «пониманием» или чем-то иным, едва ли стоил бы того, чтобы его внимательно рассматривать: его обсуждение сводилось бы по большей части к вопросу о том, кому какие слова и в каком сочетании пришли в голову. Такая дискуссия тоже может быть по-своему полезной, но скорее в рамках, например, подготовки перевода текста, чем собственно исследования мысли.

Однако есть здесь и более существенная, связанная с содержанием термина ἐπιστήμη, трудность. Дело в том, что помимо указанных проблем с передачей среди исследователей возникает расхождение по поводу того, в чём заключается существо обозначаемого этим словом у Аристотеля феномена. О чём, собственно, говорит Аристотель, когда он говорит об ἐπιστήμη? О науке – упорядоченном корпусе знаний, описывающих определенную область мира? О знании – специфическом состоянии осведомленности, характеризующемся особым рода надежностью и обоснованностью? О понимании – состоянии глубокого знакомства с предметом рассмотрения, связанном со способностью его объяснить?

Именно второй, т.е. содержательный, вопрос о передаче аристотелевского ἐπιστήμη будет интересовать меня в рамках данного очерка. Я сосредоточусь на рассмотрении распространеннейшей в дискуссиях в последние полвека позиции сторонников прочтения аристотелевского ἐπιστήμη как «понимания» и покажу, что доводы в пользу этой позиции и против интерпретации ἐπιστήμη как «знания» неудовлетворительны⁶.

⁵ John Philoponus, *On Aristotle Posterior Analytics 1.1–8*, ed. Richard D. McKirahan (London: Bristol Classical Press, 2008), 7 et passim.; John Philoponus, *On Aristotle Posterior Analytics 1.9–18*, ed. Richard D. McKirahan (London: Bristol Classical Press, 2012), 8 et passim.

⁶ У меня не будет места, чтобы сколько-то подробно коснуться второго центрального вопроса, связанного с интерпретацией ἐπιστήμη, – вопроса о том, следует ли понимать ἐπιστήμη скорее как «знание» или скорее как «науку».

Ἐπιστήμη как понимание

Интерпретация Ἐπιστήμη как «понимания» в отличие от знания – относительно недавнее, по академическим меркам, явление. Судя по всему, первым ее предложил в статье 1973 г. Арье Косман⁷, но полноценное развитие и обоснование она получила в статье 1981 г. «Аристотель о понимающем знании» Майлза Бёрнита⁸. Бёрнит утверждает в этой статье, что в то время как современное понимание знания связано с представлением об *обоснованности* (justification), Ἐπιστήμη у Аристотеля с обоснованием не связано. В то же время, в противополож-

Коротко говоря, моя позиция здесь в том, что, несмотря на то, что в текстах Аристотеля встречается употребление Ἐπιστήμη и в субъективном, и в объективном смысле, т.е. и в смысле специфического сознательного состояния субъекта (знания *или* понимания), и в смысле корпуса знаний, взятого в отрыве от какого-либо конкретного их обладателя (чего-то, что в определенном смысле напоминает науку), центральным и основным для интересующих Аристотеля философских вопросов является первый смысл, тогда как второй является производным от первого и интересует Аристотеля лишь в той мере, в какой он Ἐπιστήμη в объективном смысле связано с обладанием Ἐπιστήμη в субъективном смысле. Это важно как для понимания замысла некоторых эпистемологических рассуждений Стагирита, так и потому что современные переводы Аристотеля (русские в особенности) злоупотребляют передачей Ἐπιστήμη «наукой» там, где это слово, вне всякого сомнения, имеет субъективным смысл. Я планирую обсудить этот вопрос в отдельной статье; здесь же для меня важно, что никто не отрицает, что у Ἐπιστήμη есть субъективный смысл, обсуждением которого я и ограничусь.

⁷ Kosman, «Understanding, Explanation, and Insight in the *Posterior Analytics*».

⁸ Burnyeat, «Aristotle on Understanding Knowledge». Работа Космана не содержит чего-то, что можно было бы считать полноценным обоснованием его интерпретации Ἐπιστήμη; его способ аргументации является скорее, так сказать, «холистическим»: он постулирует определенное нетрадиционное понимание для ряда терминов «Второй аналитики» и показывает читателю, какой вид принимает учение этого трактата при такой интерпретации этих терминов, вероятно, рассчитывая, что убедительность получающейся в таком случае общей картины будет достаточным свидетельством правильности той интерпретации, на которую она опирается. Любопытно, что интерпретация «Второй аналитики», которую отстаивает Косман, подразумевает, что именно такую теорию объяснения строит в этом трактате сам Аристотель.

ность современным представлениям о знании, аристотелевское ἐπιπέτην тесно связано с понятием объяснения (explanation), а эта связь естественна именно для понимания.

Для начала следует сказать несколько слов о том, что Бёрнит подразумевает под теми основными понятиями, которые он использует в этом рассуждении.

Обоснование и обоснованность – это обширная и сложная тема в современных эпистемологических дискуссиях. Даже самый приблизительный набросок *status quaestionis* в этой области рискует разрастись по объему и сложности далеко за пределы того, что необходимо для нужд этой статьи. Поэтому достаточно будет сказать следующее. Бёрнит нигде не погружается в развернутые объяснения своего понимания существа обоснования, но, насколько можно судить по его замечаниям, он понимает обоснование, говоря в современных терминах, интерналистски: как некое подкрепляющее истинность убеждения свидетельство, доступное нашему сознанию⁹. Для простоты я

⁹ Burnyeat, «Aristotle on Understanding Knowledge», 101. Таким образом, Бёрнит игнорирует экстерналистские альтернативы интерналистскому пониманию обоснования, которые заключаются, грубо говоря, в том, что по крайней мере часть факторов, влияющих на обоснованность убеждения, внеположены нашему сознанию и могут быть никак не доступны нам из нашей «внутренней» перспективы (классическим примером экстраналистского подхода является релейабилитизм Голдмана, утверждающий, что обоснованным является убеждение, произведенное надежным когнитивным процессом, – см. Alvin Goldman, *Epistemology and Cognition* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986)). Я думаю, что в его случае это вполне извинительно. Во-первых, устойчивое противопоставление интернализма и экстернализма в вопросе об обосновании происходит только в 1980-е (см. Alvin Goldman, «The Internalist Conception of Justification», *Midwestern Studies in Philosophy*, 5 (1980); Laurence Bonjour «Externalist Theories of Empirical Knowledge», *Midwestern Studies in Philosophy*, 5 (1980)), тогда как статья Бёрнита написана к аристотелианскому симпозиуму 1978 г. Во-вторых, Бёрнит вполне вправе при обсуждении Аристотеля игнорировать экстернализм в той мере, в какой аристотелевское понимание знания является интерналистским (представление о том, что интернализм является позицией по умолчанию в классической философии и лишь в самое последнее время вынужден начать конкурировать с экстернализмом, представляет собой более-менее общее место в современных дискуссиях – ср. Laurence Bonjour, «Internalism and Externalism», in *Oxford*

приму такое понимание обоснования в рамках этой статьи без замечаний¹⁰.

О том, что в представлении Аристотеля ἐπιστήμη не связано с обоснованием, согласно Бёрниту, свидетельствуют, в частности, места, в которых Аристотель, несмотря на наличие у кого-то хорошего обоснования своего истинного убеждения, не признает это обоснованное убеждение ἐπιστήμη. Например, в *Ро* I.5 74a25–32 он говорит, что, если человеку не известно, что сумма внутренних углов *всякого* треугольника равна 180° , но он при этом имеет правильное доказательство того, что сумма внутренних углов *всякого* *равнобедренного* треугольника равна 180° , – он не обладает в собственном смысле ἐπιστήμη этого последнего факта. В современной перспективе правильное доказательство геометрической теоремы, вне всякого сомнения, представляет собой пример именно *обоснования*, а человек, располагающий подобным обоснованием, считается обладающим *знанием* соответствующей пропозиции геометрии. Если Аристотель отказывает такому человеку в статусе обладателя ἐπιστήμη, то мы можем, следуя мысли Бёрнита, заподозрить, что обоснование (которым тот, судя по всему, обладает) не является для Аристотеля конституирующим признаком ἐπιστήμη¹¹.

Handbook of Epistemology, ed. Paul K. Moser (Oxford: Oxford University Press, 2002), 235).

¹⁰ Это не значит, что используемое Бёрнитом представление об обосновании свободно от проблем (некоторых из этих проблем я вскользь касаюсь ниже в примеч. 39). Это означает лишь, что в моей аргументации апелляция к этим проблемам не будет играть существенной роли: т.е. я попытаюсь показать, что рассуждение Бёрнита неудовлетворительно, даже если принять такое понимание обоснования.

¹¹ Строго говоря, даже если мы связываем знание с обоснованием, мы можем считать, что есть случаи, когда нечто является обоснованным истинным мнением, но не является знанием. Эта опция доступна нам в случае, если мы полагаем, что верный анализ понятия знания не ограничивается условиями истинности и обоснованности убеждения, но содержит как минимум еще один какой-то дополнительный компонент. Бёрнит, таким образом, имплицитно исходит из посылки о том, что формулировка «обоснованное истинное мнение» исчерпывает анализ понятия знания. Отчасти его оправдывает то,

В то же время ἐπιστήμη у Аристотеля тесно связано с понятием *объяснения*: мы имеем ἐπιστήμη чего-то, если знаем подлинную и конечную причину этой вещи. Возвращаясь к примеру с треугольником из *АРо* I.5, можно заметить, что одной из причин, по которой Аристотель отказывает в статусе обладателя ἐπιστήμη тому, кто знает доказательство частной теоремы, но не знает общего доказательства теоремы для всех подобных случаев, судя по всему, является именно то, что такой человек, по мнению Аристотеля, не знает подлинной причины истинности частной теоремы (треугольник обладает суммой внутренних углов в 180° как треугольник (т.е. именно потому что он является треугольником), а не как нечто равнобедренное). Знание такой причины, считает Бёрнит, необходимо именно для глубокого *понимания* чего-то, но вовсе не обязательно для его знания, где под «пониманием» Бёрнит имеет в виду не повседневное ухватывание смыслов слов и предложений или вживающееся феноменологическое погружение в художественное произведение, а *научное* понимание, т.е. нечто вроде глубокого проникновения в суть явлений окружающего мира, связанного с приобретением способности их систематически объяснить. Таким образом, понимание, о котором речь, – это понимание Карла Гемпеля и объяснений естественной науки, а не, например, Ганса-Георга Гадамера и интерпретаций герменевтики.

Итак, по мысли Бёрнита, знание в современном представлении связано с обоснованием, т.е. чем-то, что некоторым образом *удостоверяет* истинность убеждения. Аристотелевское понятие ἐπιστήμη не связано с подобным представлением об обосновании. В то же время его понятие ἐπιστήμη тесно связано с представлением о глубоком и систематическом объяснении, т.е. об исчерпывающем *указании причин*. Поэтому аристотелевское ἐπιστήμη есть понимание, а не знание¹².

что довольно трудно даже предположительно идентифицировать гипотетический четвертый элемент анализа в случае Аристотеля. Как бы то ни было, я приму представление Бёрнита о том, что верным и исчерпывающим анализом знания является «обоснованное истинное мнение» *argumenti causa*.

¹² Burnyeat, «Aristotle on Understanding Knowledge», 100–108.

К Косману и Бёрниту за последние 50 лет присоединился ряд других исследователей¹³, но именно статья Бёрнита до сих пор остается самой подробной, внятной и основательной защитой позиции, согласной которой верной интерпретацией ἐπιστήμη должно быть нечто вроде «понимания», и поэтому именно на критике ее тезисов я сосредоточусь в этом очерке.

Однако зачем вообще утруждать себя такой критикой? Как можно заметить по перечислению источников в примечании 13, позиция Космана и Бёрнита не получила широкого распространения среди специалистов. Современные работы об эпистемологии Аристотеля по большей части ее просто игнорируют, и за одним исключением¹⁴ она не сумела проникнуть в современные переводы «Второй аналитики» на европейские языки. Не лучше ли присоединиться к общему молчанию, дав ей уйти в забвение естественным образом?

Я полагаю, что нам стоит затруднить себя критикой позиции Бёрнита по крайней мере по двум причинам. Во-первых, значительно лучше, чтобы любые ошибочные теоретические позиции были отброшены в результате их аргументированного опровержения, чем в силу того, что они не смогли удержать интерес сообщества, вышли из моды или оказались забыты. Помимо того, что такой образ действия существенно повышает шансы того, что позиции принимаются или отвергаются в силу своих внутренних теоретических достоинств, а не случайных внешних обстоятельств вроде вкуса сообщества к тем или иным взглядам, и, значит, увеличивает вероятность того, что ошибочными признаны именно ошибочные позиции, а верными –

¹³ Lear, *Aristotle: The Desire to Understand*; Scott, *Recollection and Experience*, 95–96; Bayer, «Definition through Demonstration»; Goldin, *Explaining an Eclipse*; Malcolm Wilson, *Aristotle's Theory of the Unity of Science* (Toronto: University of Toronto Press, 2000) (хотя Уилсон не ссылается на статьи Бёрнита или Космана прямо).

¹⁴ Seidl, Hrsg. *Zweite Analytiken*, где ἐπιστήμη периодически передается как wissenschaftliches Verstehen или просто как Verstehen. Рискую показаться неучтывым, всё же замечу, что это с большим отрывом наименее важный из 8 переводов «Второй аналитики» последних 50 лет. Передачу ἐπιστήμη как understanding в переводе «Второй аналитики» Барнза нельзя считать элементом того же ряда – см. выше примеч. 4.)

верные, критика плохих теорий по сравнению с умолчанием о них также является более надежным средством не дать им вернуться в обращение. Поскольку, несмотря на периодическое общее обсуждение позиции Бёрнита в критическом ключе¹⁵, его аргументация никогда не была подробно разобрана и опровергнута, сегодня любому, кто находит эту позицию привлекательной, достаточно простой ссылки на его статью 1981 г., чтобы объяснить, почему он предпочитает интерпретировать ἐπιστήμη как «понимание».

Вторая причина думать, что критика не слишком популярной позиции Бёрнита – не столь уж пустая затея, является специфической для контекста отечественной аристотелистики. Хотя этой позиции сегодня мало кто симпатизирует среди западных ученых, ее в целом придерживается Е.В. Орлов, являющийся одним из самых заметных русскоязычных исследователей эпистемологии Аристотеля. Орлов, архаизируя в свойственной ему манере язык Аристотеля, предпочитает переводить ἐπιστήμη как «разумение» и, насколько я могу судить, в целом ограничивается для подкрепления своей позиции ссылкой на Бёрнита¹⁶. Учитывая немногочисленность отечественных исследователей эпистемологии Аристотеля, мнение Орлова имеет все возможности оказаться для русскоязычного читателя, пытающегося разобраться в Аристотеле, весьма весомым. И, если это мнение, как то полагаю я, ошибочно, то опровержение того источника, на котором оно построено, будет нелишним.

¹⁵ Günther Patzig, «Erkenntnisgründe, Realgründe und Erklärungen (zu An. Post. A 13)», in *Aristotle on Science: the Posterior Analytics. Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum*, ed. Enrico Berti (Padova: Editrice Antenore, 1981), 143; Terence Irwin, *Aristotle's First Principles* (Oxford; New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1988), 530n24; Barnes, *Posterior Analytics*, 2nd ed., 82; Leshner, «On Aristotelian Ἐπιστήμη as “Understanding”»; Gregory Salmieri et al., «Episteme, Demonstration, and Explanation: A Fresh Look at Aristotle's *Posterior Analytics*», *Metascience* 23, no. 1 (2013): 1–9.

¹⁶ Е.В. Орлов, *Философский язык Аристотеля* (Новосибирск: Издательство СО РАН, 2011), 31–53. Справедливости ради, позиция Орлова чуть сложнее: он дает в качестве второго перевода для ἐπιστήμη именно «знание» и отличает «разумение» от «понимания», хотя, насколько я могу судить, не объясняет, в чём именно он видит различие между ними.

Понимание ἐπιστήμη

Прежде чем перейти к более подробному разбору аргументации Бёрнита, может быть полезным посмотреть, на что греческое ἐπιστήμη оказывается более похожим до того, как в ход пущены замысловатые аргументы. Есть ли что-то, что говорит об ἐπιστήμη как о «понимании» в греческом языке или конкретно в идиолекте Аристотеля?

Мы можем начать с простого обращения к словарям. Результаты этого обращения ни коем случае не будут решающими, но из него всё же можно будет кое-что почерпнуть. На первый взгляд, среди словарей нет устойчивого согласия в интересующем нас вопросе: хотя все словари фиксируют для ἐπιστήμη значение «знание» (и значение «знать» для ἐπίστασθαι), ряд словарей также фиксирует в том или ином виде значение «понимание» (*LSJ*: «acquaintance with a matter, understanding, skill» и «to understand a matter, know, be versed in or acquainted with»¹⁷ соответственно; *Pape*: «das Verstehen» и «verstehen, können» соответственно¹⁸; *CGL*: «practical understanding or skilled knowledge, skill, expertise» и «have knowledge of, be acquainted with, understand»¹⁹ соответственно), тогда как другие²⁰ обходят его стороной²¹. Однако в целом баланс свидетельств словарей

¹⁷ Henry George Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, 9th ed. (Oxford: Clarendon Press, 1996), 658–660.

¹⁸ Dr. W. Pape, *Handwörterbuch der Griechischen Sprache* (Braunschweig: F. Bieweg & Sohn, 1880), 982–984.

¹⁹ James Diggle, ed., *The Cambridge Greek Lexicon* (New York: Cambridge University Press, 2021), 575–576.

²⁰ И.Х. Дворецкий, *Древнегреческо-русский словарь* (М.: Государственной издательство иностранных и национальных словарей, 1958), 636–637; Lorenzo Rocci, *Vocabolario greco-italiano*, 3^a ed. (Roma: Dante Alighieri, 1943), 734–736; A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français. Le Grand Bailly*, éd. L. Séchan et P. Chantraine, 26^e éd (Paris: Hachette, 2000), 773–775; Franco Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, ed. Madeleine Goh and Chad Schroeder (Boston, MA: Brill, 2015), 790–792.

²¹ В своей диссертации я имел неосторожность отбросить интерпретацию Бёрнита со ссылкой на то, что «“понимание” не встречается среди вариантов перевода ἐπιστήμη ни в одном словаре древнегреческого языка» (А.Т. Юнусов,

говорит скорее против Бёрнита. Даже когда словари фиксируют как одно из значений ἐπίστήμη «понимание», это не то «понимание», которое нужно ему: ἐπίστασθαι, согласно им, значит не столько понимать что-то, сколько понимать в чём-то, разбираться в каком-то предмете, «знать-как». (Отсутствие в ряде словарей «понимания» в качестве значения ἐπίστήμη объясняется как раз тем, что в них этот смысл ἐπίστήμη передается другими средствами – например, «être versé dans»²² и т.п.) Тогда как «понимание», о котором говорит Бёрнит, – это не общая компетентность в некоторой области, а глубокое научное понимание некоторого отдельного вопроса и предмета, связанное с наличием у нас для него объяснения. Для ἐπίστήμη в подобном смысле в словарях прецедентов, кажется, нет.

Впрочем, свидетельства словарей сами по себе едва ли могут быть решающим аргументом: никогда нельзя вполне исключить, что словари дают неполную картину некоторого слова в языке в целом, либо (что более вероятно) в идиолекте конкретного автора это слово имеет узкое и специфическое значение, не нашедшее отражения в словарях. Хорошим примером для нас здесь будет слово ἀλάτη: у Аристотеля оно, будучи полностью синонимичным ψεῦδος, имеет в большинстве случаев значение «ошибка», которое, однако, не зафиксировано в стандартных словарях вплоть до самого последнего времени²³.

«Структура доказательного знания во “Второй аналитике” Аристотеля» (Кандидатская диссертация, МГУ имени М.В. Ломоносова, 2017), 38). Это удивительно наглое в своей легко проверяемой ложности утверждение не только невозможно оправдать, но и трудно объяснить: заглянув хотя бы в *LSJ*, я должен был бы убедиться в ошибочности этой поспешной генерализации (вероятно, отважно сделанной на основании скудного материала Дворецкого и Вейсмана?).

²² *Le Grand Bailly*, 773.

²³ Среди всех перечисленных выше словарей исключением является только *Cambridge Greek Lexicon*, 165, где это значение специально фиксируется со ссылкой на Аристотеля. Rare, *Handwörterbuch*, 282 и Rocchi, *Vocabolario*, 196 дают в качестве эквивалентов слова, одним из значений которых является «ошибка», «заблуждение» («Täuschung» и «inganno» соответственно), но эти слова, также имеющие значение «обман», даются в ряду синонимов («Betrug, Täuschung» и «inganno, frode, tradimento» соответственно), не оставляющих

При этом общая синонимия в употреблении между ἀπάτη и ψεῦδος у Аристотеля была прекрасно понятна Боницу (см. *Index Aristotelicus* 73b28ff.).

Обращение к индексу Боница как раз составляет следующий естественный шаг при попытке определить значение какого-либо слова в корпусе Аристотеля. К сожалению, в случае ἐπιστήμη *Index Aristotelicus* может оказать нам только косвенную помощь, представив прекрасную и почти исчерпывающую выборку удачно сгруппированных случаев употребления этого слова – статья об ἐπιστήμη представляет собой одну из тех многочисленных статей в индексе, где Бониц не предлагает никакого перевода рассматриваемого термина, предпочитая дать слово выдержкам из греческих текстов самого Аристотеля. К самим этим текстам стоит уже наконец перейти и нам.

Первый наиболее естественный подход для выяснения значения некоторого слова в конкретных текстах заключается в том, чтобы рассмотреть, с какими другими словами интересующее нас слово состоит в этих текстах в определенных отношениях. Для наших скромных целей будет достаточно элементарных отношений *синонимии* – с какими словами ἐπιστήμη в них употребляется взаимозаменяемо? – и *антонимии* – каким словам ἐπιστήμη в них противопоставляется? – хотя потенциально набор релевантных отношений мог бы быть расширен²⁴.

сомнения, что составители словарей имели в виду указать именно на это последнее значение. Особенно удивителен случай *Brill Dictionary of Ancient Greek*, который в качестве примера значения «trick, fraud, betrayal, illusion» ссылается на (*Met* Θ.10 1052a2), где ἀπάτη, вне всякого сомнения, имеет именно значение «ошибка».

²⁴ Джон Лайонз выделяет в своей работе, посвященной семантическому анализу эпистемической терминологии Платона, ряд смысловых отношений, в которых может состоять некоторая лексема, позволяющих нам зафиксировать ее значение. У него для этого помимо антонимии и синонимии используются такие отношения, как несовместимость, гипонимия (грубо говоря, родовое отношение), обратность (например, «продавать» является обратным для «покупать») и результативность (это отношение наблюдается, например, между «учиться» и «уметь»); он также замечает, что этот список не является закрытым (John Lyons, *Structural Semantics: An Analysis of Part of the Vocabulary of Plato* (Oxford: Blackwell, 1963), 57–80). Для Лайонза важно, что эти

Если мы знаем, с какими словами интересующее нас слово состоит в указанных отношениях, и достаточно уверены в значениях самих этих синонимов и антонимов, то для нас не составит труда вывести отсюда значение интересующего нас слова.

Начнем с синонимов. Можно заранее сказать, что если значение ἐπίστασθαι²⁵ в текстах Аристотеля близко к «понимать», то разумно ожидать, что его синонимами будут слова вроде συνιέναι, μανθάνειν, λαμβάνειν, ἐλαίειν, συννοεῖν, κατανοεῖν и т.п.; если же значение этого глагола ближе к «знать», то разумно ожидать, что его синонимами будут такие слова, как εἰδέναι, γινώσκειν, γνωρίζειν и т.п. Если, вооруженные этими ожиданиями, мы обратимся к текстам Аристотеля, то увидим, что картина вполне однозначна: синонимами для ἐπίστασθαι регулярно являются лексемы второго ряда и почти никогда – первого. В большинстве контекстов ἐπίστασθαι употребляется Аристотелем взаимозаменяемо либо исключительно с εἰδέναι, либо

отношения не являются следствиями значения слова, но конституируют это значение (напр., Lyons, *Structural Semantics*, 58). Но эти и подобные им семантические отношения, разумеется, можно использовать для установления значения слова и не придерживаясь семантических взглядов самого Лайонза.

²⁵ Я сформулировал эти утверждения в терминах глаголов, поскольку глагольный словарь как в случае «понимания», так и в случае «знания» несколько богаче словаря существительных, но *mutatis*, где это возможно, *mutandis*, сказанное будет также верно для существительных и прилагательных. Ниже я свободно переключаюсь между глагольными и именными формами в зависимости от того, какую именно удобнее использовать, и не подразумеваю, что что-то сказанное об одних неприменимо к другим. Стоит оговориться, что тем самым я исключаю возможность того, что однокоренные существительные и глаголы в случае лексики знания и понимания у Аристотеля могут иметь *разные* значения – меж тем один из главных результатов систематического изучения лексики знания у Платона Лайонзом заключается как раз в том, что существительным, соответствующим по значению глаголу ἐπίστασθαι, является в корпусе Платона не ἐπιστήμη, а τέχνη, тогда как ἐπιστήμη соответствует глаголу εἰδέναι (Lyons, *Structural Semantics*, 176–178). Оставляя в стороне вопрос того, насколько верен этот вывод для корпуса Платона, я замечу только, что он явно неприменим в случае Аристотеля, на что прямо указывает и Бёрнит, который при прочих равных пытается распространить модель анализа Лайонза на материал Аристотеля настолько, насколько это возможно (Burnyeat, «Aristotle on Understanding Knowledge», 104–105).

исключительно с γινώσκειν/γνώριζειν, но в некоторых случаях Аристотель совершенно свободно переключается между всеми тремя лексемами. Ярким примером этого будет *ΑΡο* I.1 73a17–30 (я не стал пытаться последовательно разводить явно синонимичные глаголы в переводе):

Ἔστι δὲ **γνώριζειν** τὰ μὲν πρότερον **γνώρισαντα**, τῶν δὲ καὶ ἅμα **λαμβάνοντα τὴν γνώσιν**, οἷον ὅσα τυγχάνει ὄντα ὑπὸ τὸ καθόλου οὗ ἔχει τὴν **γνώσιν**. ὅτι μὲν γὰρ πᾶν τρίγωνον ἔχει δυσὶν ὀρθαῖς ἴσας, **προῆδει**· ὅτι δὲ τόδε τὸ ἐν τῷ ἡμικυκλίῳ τρίγωνόν ἐστιν, ἅμα ἐπαγόμενος **ἐγνώρισεν**. <...> πρὶν δ' ἐπαχθῆναι ἢ λαβεῖν συλλογισμὸν τρόπον μὲν τινα ἴσως φατέον **ἐπίστασθαι**, τρόπον δ' ἄλλον οὐ. ὁ γὰρ μὴ **ἤδει** εἰ ἔστιν ἀπλῶς, τοῦτο πῶς **ἤδει** ὅτι δύο ὀρθὰς ἔχει ἀπλῶς; ἀλλὰ δῆλον ὡς ὧδι μὲν **ἐπίσταται**, ὅτι καθόλου **ἐπίσταται**, ἀπλῶς δ' οὐκ **ἐπίσταται**. εἰ δὲ μή, τὸ ἐν τῷ Μένωνι ἀπόρημα συμβήσεται· ἢ γὰρ οὐδὲν μαθήσεται ἢ ἂ **οἶδεν**.

При этом одни вещи **познаются** после того, как тебе уже стало **известно** нечто предшествующее, а другие – непосредственно вместе с приобретением этого **знания** – например, если они вдруг подпадают под универсалию, **знание** которой у тебя есть. Ибо что у всякого треугольника сумма внутренних углов равна двум прямым, – это ты **знал** заранее, а что вот эта фигура, вписанная в полукруг – это треугольник, ты **узнал** непосредственно вместе с осуществлением индукции. <...> Можно, пожалуй, сказать, что прежде, чем осуществить индуктивное (или дедуктивное) рассуждение, в каком-то смысле ты **знал** это, но всё же в другом – не **знал**. Ибо о том, в отношении чего ты не **знал**, существует ли оно вообще, как ты мог **знать**, что у него сумма внутренних углов равна двум прямым? Так что ясно, что в одном отношении (а именно в смысле универсалии) ты **знаешь**, но в безотносительном смысле – не **знаешь**. В противном случае получится

проблема из «Менона»: либо мы вообще не будем узнавать ничего, либо будем узнавать только то, что уже и так **знаем**.

Не менее однозначны и свидетельства, которые можно подчерпнуть, рассматривая отношение антонимии. Антонимии ἐπιστήμη у Аристотеля регулярно выступают: реже – «ошибка» (ἀμαρτία: *EE* VIII.1 1246ab2ff.; ἀπάτη: *Top* VI.9 148a3–9; *APr* II.21 67a31f., 3–11; *DA* III.3 427a29–b6) и чаще – «незнание», ἄγνοια (*Cat* 7 6b15–17; *APr* I.34 48a19f.; *Top* II.7 113b3–5; II.9 114b9; VI.9 147a17–20; VI.14 151b1f.; *APr* II.21 66b25f.; *APo* I.1 71b6f.; *Top* III.2 117a11–13; 147b29–30; VIII.1 156b11f.; *SE* 26 181a10f.; *Met* Z.15 1039b33; *Met* K.12 1068a32f. (= *Phys* V.2 225b33); *EN* VII.5 1147b6; *EE* VIII.1 1246a32–b7, где в случае первых 6 пассажей Аристотель к тому же эксплицитно указывает, что ἐπιστήμη и ἄγνοια состоят в отношении ἐναντιότης, противоположности). И то, и другое едва ли похоже на антонимы для чего-то вроде «понимания» и очень похоже на антонимы «знания».

Совмещая списки синонимов и антонимов ἐπιστήμη, можно также отметить, что ἄγνοια у Аристотеля противопоставляется ровно тем словам, которым ἐπιστήμη синонимично и которые имеют значение «знания»: противопоставление γνῶσις/ἄγνοια см. в *DA* I.5 410b2–7; *Met* A.1 981a22f.; *EN* V.10 1135a28–30; *Pol* II.4 1262a30f.; *Poet* 11 1452a30f.; 19 1456b13; *Rhet* III.10 1410b24f.; противопоставление εἰδέναι/ἄγνοεῖν см. *APo* II.8 93a20; *SE* 8 169b28f.; 11 172a27; 24 179b2–16; 26 181a10f.; *EN* V.10 1135a24; *Rhet* I.13 1373b34. Красивой иллюстрацией устройства семантического поля вокруг ἐπιστήμη может служить фрагмент «Протрептика»²⁶:

²⁶ Фрагмент 36 в издании Дюринга (Ingemar Düring, *Aristotle's Protrepticus: An Attempt at Reconstruction* (Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1961)); 52 в издании Розе (Valentin Rose, ed., «Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta», in *Aristotelis Opera*. Vol. V (Berlin: Reimer, 1870), 1461–1590); 5a у Вальцера (Richard Walzer, *Aristotelis dialogorum fragmenta* (Sansoni, 1934)); 5 у Росса (W.D. Ross, ed., *Aristotelis Fragmenta selecta* (Oxford: Clarendon

Εἶτε γὰρ πῦρ εἶτ' ἀήρ εἶτ' ἀριθ-
μὸς εἶτ' ἄλλαι τινὲς φύσεις αἰτίαι
καὶ πρῶται τῶν ἄλλων, ἀδύνα-
τον τῶν ἄλλων τι **γινώσκειν**
ἐκείνας **ἀγνοοῦντας**: πῶς γὰρ ἂν
τις ἢ λόγον **γνωρίζοι** συλλαβὰς
ἀγνοῶν, ἢ ταύτας **ἐπίστατο μη-**
δὲν τῶν στοιχείων **εἰδῶς**;

Что бы ни являлось первым
<началом> и причиной других
вещей – будь то огонь, воз-
дух, число или какие-то дру-
гие сущности, – невозможно
нечто **знать, не зная** этих на-
чал: ведь как кто-то мог бы
знать слово, **не зная** <состав-
ляющих его> слогов или **знать**
слоги этого слова, **не зная**
<составляющих их> букв?

Значения интересующих нас здесь слов настолько близки, что я вновь не стал пытаться передать разные греческие глаголы разными русскими. Отдельно можно отметить, что речь здесь явно не может идти о «понимании» (даже если отбросить очевидно отсылающий к платоновскому «Теэтету» контекст, что могло бы подразумеваться под «пониманием» звуков и слогов?).

Теоретически сторонник бёрнитовской интерпретации ἐπιστήμη мог бы на данном этапе апеллировать к тому, что и в случае со значениями лексики, синонимичной и антонимичной ἐπιστήμη в аристотелевских текстах, не всё так однозначно, как могло бы показаться. Почти для каждой из перечисленных лексических единиц хотя бы некоторые словари фиксируют значения, так или иначе связанные с «пониманием»²⁷. Эти значения

Press, 1955)); 16 у Жигона (Olof Gigon, ed., *Aristotelis Opera*, Vol. III, *Librorum deperditorum fragmenta* (Berlin: De Gruyter, 1987)). Хотя текст «Протрептика» дошел до нас через вторые руки, в случае идентифицированных в качестве таковых фрагментов этого произведения, извлеченных из Ямвлиха, мы имеем все основания полагать, что они очень близко следуют аристотелевскому тексту в т.ч. в том, что касается лексики и стиля (см. Düring, *Aristotle's Protrepticus*, 24–29).

²⁷ εἰδέναι: Rocci, *Vocabolario*, 546 («so, conosco, intendo, comprendo»); *Brill Dictionary* («3. to be informed about, know, understand <...> as adj. to know, understand, be experienced <...> 4. to know, see, understand»); *Cambridge Lexicon*, 988 («7. recognise [sthg.] as very important or certain [freq, imperatv.]; know or

вряд ли можно назвать центральными или основными, а в некоторых случаях речь и вовсе идет скорее о смысловых оттенках, чем о полноценных значениях. И всё же они налицо. Это может служить основанием для сомнения в том, что мы верно понимаем использование этой лексики у Аристотеля, когда пытаемся, апеллируя к ней, сделать вывод о том, как он понимает значение ἐπίστήμη. Мы приписываем глаголам вроде εἰδέναι, γινώσκειν, γνωρίζειν, ἀγνοεῖν значения, связанные со знанием, тогда как в действительности они, как и ἐπίστασθαι, имеют значение (по крайней мере иногда?) «понимания». В таком случае, апеллировав к синонимии и антонимии, мы ничего не добились: да, ἐπίστασθαι состоит в этих отношениях с указанными терминами, но если сами эти термины следует интерпретировать как отсылающие к пониманию, то это никак не помогает обосновать нам тезис о том, что, говоря об ἐπίστήμη, Аристотель имеет в виду знание. Отдельно можно заметить, что по крайней мере однажды у Аристотеля антонимом для ἄγνοια служит σύνεσις (DA I.5 410b2–4), слово, основным

understand for sure – sthg. <...> 8. have understanding or insight; [of a person or god, their mind] know <...> 10. have practical knowledge or skill... understand – a subject or topic»).

γινώσκειν: Pape, *Handwörterbuch*, 1: 492 («Von Hom. an überall; absolut, γινώσκω, φρονέω· τὰ γε δὴ νοέοντι κελεύεις, ich verstehe, ich begreife»); Дворецкий, *Словарь*, 324 («3. осознать, замечать; понимать, знать»); Liddell и Scott, *A Greek-English Lexicon*, 350 («esp. in dialogue, ἔγνων I understand»); *Le Grand Bailly*, 404 («II.1. comprendre, reconnaître, distinct de εἰδέναι, „savoir“»); *Brill Dictionary*, 430 («to realize, recognize, understand»); *Cambridge Lexicon*, 307 («3. know, understand, recognise»).

γνωρίζειν: *Cambridge Lexicon*, 311 («6. apprehend the nature of, understand»).

γνώσις: *Cambridge Lexicon*, 311 («1. acquisition or possession of understanding, understanding, knowledge»).

ἀγνοεῖν: Liddell and Scott, *A Greek-English Lexicon*, 12 («fail to understand, τὸ ῥῆμα Ev.Marc. 9.32»); *Brill Dictionary*, 16 («not to understand, NT Mark 9.32 etc.»); *Cambridge Lexicon*, 9 («7. not understand»).

ἄγνοια: Дворецкий, *Словарь* («1. незнание, неведение; непонимание»); *Cambridge Lexicon*, 9 («2 lack of knowledge or understanding, ignorance, incomprehension, misconception»).

значением для которого в эпистемологических контекстах аристотелевского корпуса будет именно «понимание».

Это, однако, весьма непривлекательная линия защиты. Даже если мы признаем, что «понимание», о котором говорят в случае интересующей нас лексики словари, – это нужное Бёрниту «понимание» (что вряд ли верно – или, по крайней мере, верно не в большей степени, чем это было верно уже в случае, когда словари говорили об ἐπιστήμη как о «понимании» – см. выше) или что Аристотель действительно иногда рассматривает в качестве антонима для ἄγνοια именно σύνεσις (что тоже не факт: особенности словоупотребления в DA 410b2–4 могут быть связаны с тем, что Аристотель в этом месте пересказывает Эмпедокла и, возможно, частично воспроизводит его лексику: ср. DK 105), мы столкнемся с проблемой масштабирования этих довольно скудных свидетельств. Сам факт наличия достаточно периферийного значения у некоторых слов или спорадический достаточно необычный подбор антонимов могут давать нам основания для нужных стороннику бёрнитовской интерпретации сомнений лишь в очень специфических условиях. Если бы перед нами было всего несколько употреблений какой-то лексемы на весь корпус, то у нас были бы основания сомневаться: употребляется ли она в одном из своих многочисленных необычных смыслов? Но при достаточно большом массиве свидетельств текста аргумент от того, что у слова «в принципе есть» некоторое более редкое значение или специальный смысловой оттенок, перестает работать. Аристотель использует все перечисленные слова часто и в самых разных контекстах, никак при этом не маркируя, что его словоупотребление необычно или нестандартно. Примеры мест, где эти слова употребляется синонимически/антонимически с ἐπιστήμη и ἐπίστασθαι, также весьма многочисленны. Если Аристотель, используя эту лексику в указанных случаях, имеет в виду «понимание», то «понимание» должно быть для него основным, центральным значением этих лексем; это в свою очередь означало бы, что оно, вероятно, является таковым и для греческого языка его эпохи в целом. Это значит, что, чтобы рассматриваемая линия защиты имела силу, наше представление о ядре значения указанной лексики в греческом должно быть принципиально ошибочным.

Это чрезвычайно маловероятно, и сами сторонники бёрнитовской интерпретации ἐπιστήμη не считают, что какие-либо другие элементы лексического поля «знания», помимо ἐπιστήμη, следует интерпретировать как существенным образом связанные с пониманием.

Ἐπιστήμη до и после теории

Кажется, все до сих пор рассмотренные нами свидетельства говорят против бёрнитовской интерпретации столь решительно, что можно было бы задаться вопросом, как тезис о том, что ἐπιστήμη следует интерпретировать как «понимание», вообще мог бы всерьез быть выдвинут. Ответ в том, что позиция Бёрнита в действительности несколько сложнее, чем простое утверждение, что ἐπιστήμη следует рассматривать не как «знание», а как «понимание». Для него вопрос не в том, с каким современным понятием аристотелевское ἐπιστήμη можно отождествить в точности или даже по большей части – он полагает, что нельзя ни с каким. Вопрос в том, какое из двух понятий – знание или понимание – *лучше* соответствует тому, что пытается описать Аристотель, говоря об ἐπιστήμη, и позволяет нам лучше понять его философскую работу, касающуюся этого понятия. И для того, чтобы ответить на этот вопрос, мы должны прежде всего смотреть не на поверхностные лексические сходства, а на глубинное теоретическое содержание, которым Аристотель наделяет то, что он описывает как ἐπιστήμη.

Посмотрим на основные аргументы Бёрнита. Он предлагает ряд примыкающих друг к другу доводов, но в основе его линии аргументации лежат два следующих соображения, которых я уже касался выше:

- 1) Представление Аристотеля об ἐπιστήμη существенным образом отличается от наших современных представлений о знании: мы связываем знание с *обоснованием* (выражением чего является раскритикованный Гетьером²⁸,

²⁸ Эдмунд Гетье, «Является ли обоснованное истинное убеждение знанием?», пер. Льва Ламберова, *Analytica* 1 (2007): 123–126.

но вполне переживший эту критику анализ знания как «обоснованного истинного мнения»), тогда как в аристотелевском описании ἐπιστήμη обоснование не играет никакой существенной роли.

- 2) Представление Аристотеля об ἐπιστήμη существенным образом схоже с нашим современным представлением о научном понимании: в частности, центральной для представления Аристотеля об ἐπιστήμη является связь этого феномена со знанием *причин*, или *объяснений* (αἰτίαι).

То есть центральным элементом аргументации Бёрнита является тезис о том, что ἐπιστήμη в представлении Аристотеля (1) не связано с обоснованием, но (2) связано с объяснением. Его доводы в пользу этого тезиса довольно разнообразны, но в сердце его аргументации лежит указание на то, как сам Аристотель определяет то, как он понимает знание, в начале «Второй аналитики» (APo I.2 71b9–12):

Ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἀπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός, ὅταν τὴν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἐστίν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστίν, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν.

Мы полагаем, что знаем нечто в собственном смысле (а не софистическим и случайным образом), когда мы полагаем, что нам известно, что **причина**, по которой это нечто имеет место, действительно является **причиной** этой вещи, и что дело не может обстоять иначе.

В этом определении, замечает Бёрнит, есть эксплицитное указание на связь ἐπιστήμη с причиной. Указание на причину здесь – это явно не случайная оговорка Аристотеля: помимо того, что слово «причина» встречается в этом объяснении (которое, следует заметить, дает начало всему обсуждению знания во «Второй аналитике») дважды, представление о связи ἐπιστήμη с причинами является центральным элементом доктрины «Второй аналитики», к которому Аристотель возвращается, возможно, чаще, чем к какому бы то ни было иному ее положению (APo I.2 71b10–12, 22, 29–31; 6 74b27–30, 75a12–17,

28–37; 9 76a10–13; 18–20; 13 78a22ff.; 24 85b23–27; 85b27–86a3; 27 87a32ff.; 31 87b37–88a8, 14–16; 33 89a15–25; 34 89b10–20; II. 1–2 89b21–90a34; 11 94a20ff.; 12 95a10ff.; 16–18 98a35–99b14). При этом под «причиной» Аристотель понимает именно «объясняющий фактор», или, если пользоваться его собственными выражениями, ответ на вопрос «почему?» (см. *Phys* II.3 194b19–20; *Met* A.3 983a29; *APo* I.24 85b23–27, 36f.)²⁹; следовательно, как в своем предварительном определении ἐπιστήμη, так и в своей разработанной теории этого явления Аристотель прочно связывает ἐπιστήμη с объяснением. Одновременно в этом определении, кажется, нет указания на что-то, что можно было бы отождествить с обоснованием. Бёрнит суммирует:

Тезис Аристотеля состоит в том, что глагол ἐπίστασθαι обычно понимается в следующем смысле:

X ἐπίσταται Y, если и только если (а) X γινώσκει объяснение Y и (б) X γινώσκει, что Y не может быть иначе, чем оно есть.

Едва ли можно сомневаться в том, что это определение значительно лучше подходит для «X понимает Y», чем для «X знает Y»³⁰.

Бёрнит также пытается показать, что у его понимания ἐπιστήμη есть дополнительные преимущества в той мере, в какой оно позволяет решить некоторые более частные проблемы интерпретации текста «Второй аналитики». Но всё же это скорее побочные для аргументации Бёрнита линии рассуждения. Его

²⁹ Понимание αἰτίαι Аристотеля как скорее «объясняющих», чем «каузальных» факторов – это широкий тренд в аристотелистике XX в.: см. Gregory Vlastos, «Reasons and Causes in the Phaedo», *Philosophical Review* 78, no. 3 (1969); W. Charlton, ed., *Aristotle's Physics: Books I and II* (Oxford: Clarendon Press, 1970), 98–99; Julius M.E. Moravcsik, «Aristotle on Adequate Explanations», *Synthese* 28, no. 1 (1974); Max Hocutt, «Aristotle's Four Becauses», *Philosophy* 49, no. 190 (1974); Barnes, *Posterior Analytics*, 2nd ed., 89–90; Julius M.E. Moravcsik, «What Makes Reality Intelligible? Reflections on Aristotle's Theory of Aitia», in *Aristotle's Physics. A Collection of Essays*, ed. Lindsay Judson (Oxford: Clarendon Press, 1995). Я в целом согласен с таким пониманием.

³⁰ Burnyeat, «Aristotle on Understanding Knowledge», 106.

главная мысль в том, что ἐπιστήμη у Аристотеля связано прежде всего с объяснением и значительно меньше (если вообще связано) с обоснованием, тогда как представление о знании в современной философии связано прежде всего с последним и очень мало – с первым.

Каждая из мыслей Бёрнита в этом рассуждении далека от того, чтобы быть несомненной. Но вновь допустим *argumenti causa*, что Бёрнит прав в каждой из них: а именно, он прав, что а) представление о знании в современной философии неразрывно связано с представлением об обосновании; б) представление Аристотеля об ἐπιστήμη никак не связано с представлением об обосновании; в) представление Аристотеля об ἐπιστήμη связано прежде всего с представлением об объяснении. Я полагаю, что, даже если мы согласимся со всем этим, из этого нельзя будет сделать вывод, что Аристотель, говоря об ἐπιστήμη, говорит о понимании, а не о знании (или даже скорее о понимании, чем о знании).

Я полагаю, что ключевая ошибка Бёрнита заключается в том, что он смешивает *дотеоретическое понимание* и *теоретическую экспликацию* понятия ἐπιστήμη у Аристотеля.

Для того, чтобы сделать мой аргумент понятным, мне нужно для начала пояснить, что я понимаю под дотеоретическим пониманием и теоретической экспликацией некоторого понятия соответственно.

Дотеоретическое понимание – это совокупность интуитивных представлений о некотором понятии, которыми мы нерелексивно руководствуемся при его употреблении. До того, как мы предложим определение некоторого понятия или теорию некоторого соответствующего этому понятию явления, мы должны уже некоторым образом быть знакомы с тем, что мы затем пытаемся подобными способами объяснить. Это знакомство может быть смутным и неясным. Не будь оно по большей части таковым, мы едва ли бы ощущали, что продвинулись в понимании понятия или явления, предложив его определение или теорию (как это, я полагаю, обычно бывает). Это неэксплицированное, по большей части смутное знакомство со смыслом и правильными способами употребления некоторого понятия есть то, что я подразумеваю под его дотеоретическим пониманием.

Теоретическая экспликация, в свою очередь, есть то, что мы предлагаем с целью прояснения нашей дотеоретической интуиции. В случае, если это хорошая теоретическая экспликация, она бывает эксплицитно сформулирована, ясно выражена и обычно имеет существенную теоретическую нагрузку – в том смысле, что она дана в терминах некоторой теории, и эти термины служат не только приданию этой экспликации точности, но тому, чтобы встроить ее в более широкий теоретический контекст.

Пропусту говоря, при построении некоторой теории у нас есть *explanandum* – то, что нам надо объяснить, – и *explanans* – то, как мы это объясняем. Дотеоретическое понимание указывает нам на наш *explanandum*, позволяя выделить его среди прочих понятий и явлений. Теоретическая экспликация является *explanans*'ом, который мы предлагаем для этого *explanandum*'а. Дотеоретическое понимание – это, как правило, набор смысловых черт понятия, с которыми, вероятно, согласилось бы абсолютное большинство компетентных носителей языка. Теоретическая экспликация, напротив, как правило, бывает куда менее само собой разумеющейся и несомненной: в конце концов, у одного и того же понятия или явления бывает множество конкурирующих и несовместимых между собой теоретических экспликаций.

Понятием, о котором будет уместным вспомнить в связи с объяснением существа дотеоретического понимания, является понятие референции, или денотации. Мы могли бы сказать, что описание дотеоретического понимания отчасти выполняет для понятий, которые не обозначают конкретных объектов, функцию, аналогичную остенсивному определению референции термина для понятий, конкретные объекты обозначающих. В случае последних мы можем указать пальцем на то, о чём мы хотели бы вести речь, и сказать: вот то – чем бы оно ни было, – что я хотел бы обсуждать. Среди прочих преимуществ такого маневра он позволяет быть уверенным, что, если мы с вами расходимся по поводу теоретической экспликации какой-то вещи, для которой мы закрепили референцию остенсивно, наше разногласие является содержательным и не связано, например, с тем, что мы просто говорим о разных вещах. В случае

абстрактных понятий мы лишены возможности закрепить референцию нашего термина остенсивно; и всё же, прежде чем перейти к спору о том, в чём заключается природа, или существо, какого-то феномена, на который мы не можем указать пальцем, мы хотели бы удостовериться, что мы спорим не о разных вещах. Описание дотеоретического понимания в данном случае является *next best thing* по отношению к остенсивному закреплению референции: мы указываем на некоторые характерные внешние черты, которые мы связываем с некоторым понятием, чтобы устойчиво идентифицировать его на фоне прочих и предотвратить возможные недоразумения, связанные с тем, что мы изначально по-разному понимали предмет нашего спора.

Различие между дотеоретическим пониманием и теоретической экспликацией некоторого понятия или явления является повсеместным для любой теоретической работы, и его нетрудно проиллюстрировать на примере текстов самого Аристотеля. Стандартная процедура Аристотеля при обсуждении некоторого понятия или явления заключается в том, чтобы, отталкиваясь от распространенных и правдоподобных представлений о нём (*ἔνδοξα*), затем переходить к теории, которая может уже быть достаточно далека от таких представлений. Например, обсуждая в «Никомаховой этике» счастье, Аристотель начинает с тех его характеристик, с которыми согласилось бы, по его мнению, большинство: счастье – это что-то, к чему стремятся все люди (*EN I.1 1094a1–3; 2 1095a14–18*); конечная цель человеческой жизни (*I.2 1094a18–22; 5 1097a30*); жить счастливо – значит жить хорошо (*I.2 1095a19–20; 8 1098b20–22*) и т.д. Это вполне правдоподобное еще и для нас сегодня описание дотеоретической интуиции понятия «счастья». Однако в результате продолжительной концептуальной работы он приходит к куда менее само собой разумеющейся для среднего человека теоретической экспликации счастья: счастье – это деятельность в соответствии с добродетелью (*EN I.6 1098a15–17*). Точно так же, приступая к исследованию души в трактате «О душе», Аристотель отталкивается от распространенного в его время дотеоретического представления о том, что такое душа: это нечто, что делает тело живым (напр., *DA I.1 402a 5 411a15–16; II.2 413a20–22; 413b1–2*); носитель наших психических способностей, т.е. то

в нас, что помнит, ощущает, мыслит (напр., *DA II.2 413a22–24; 414a12–13*) и т.д. Теоретическая экспликация природы души, к которой Аристотель приходит в результате исследования, вновь оказывается существенно более теоретически нагруженной и существенно менее интуитивно убедительной: душа – это первая энтелехия органического тела (*DA II.1 412a19–22*). Можно привести и чуть более оторванный от текста и не связанный с Аристотелем пример: определяя, в чём состоит существо морально правильного поступка, мы могли бы начать с того, что это поступок, направленный на «чужое благо» (в отличие от нашего собственного); поступок, совершения которого мы могли бы желать с беспристрастной точки зрения; поступок, не совершив который мы будем заслуживать осуждения, и т.д. С подобным дотеоретическим описанием «морально правильного», вероятно, согласилось бы большинство людей – или, по крайней мере, с ним соглашается большинство современных философов. Но конкретная теоретическая экспликация природы «морально правильного» – куда более спорное и непростое дело: заключается ли природа морально правильного поступка в том, что он максимизирует полезность (как утверждает классический утилитаризм), проходит тест на универсализацию (как полагают некоторые кантианские теории), предписывается принципом, который никто не мог бы с основанием отвергнуть (как полагает контрактуализм скэнлонинаского толка³¹), или еще в чем-то другом?

Вне зависимости от ответа на этот последний вопрос, мы видим, что одно и то же дотеоретическое понимание может быть совместимо с множеством различных теоретических экспликаций некоторого понятия или явления. Так что если мы обнаруживаем перед собой две или более различные теоретические экспликации некоторого понятия, из этого нельзя сделать вывод, что они являются экспликациями двух различных понятий, – например, из того, что утилитаристы и кантианцы серьезно расходятся в объяснении природы «морально правильного», нельзя сделать вывод, что они не пытаются дать теоретическую экспликацию одного и того же понятия и, таким образом,

³¹ T.M. Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 1998).

говорят о разных вещах. Они говорили бы о разных вещах, если бы у них было в существенной степени различное *дотеоретическое* понимание того, что они пытаются исследовать. В целом мы говорим о разных понятиях в случаях, когда мы исходим из разного дотеоретического понимания, а не в случае, когда мы даем их различную теоретическую экспликацию.

Именно в этом ошибка Бёрнита. Он фокусируется на теоретической экспликации ἐπιστήμη и подчеркивает ее отличие от современных теоретических экспликаций знания. В результате он приходит не к выводу о том, что перед нами другая теория того же явления (который был бы вполне верен), но к выводу о том, что перед нами теория совершенно другого явления (для которого он не привел никаких хороших оснований). Вопрос о том, имеет ли в виду Аристотель под ἐπιστήμη знание или понимание, – это вопрос о *дотеоретическом* представлении Аристотеля о содержании этого понятия, а не о его *теоретической* экспликации. И чтобы решить этот вопрос, мы должны посмотреть, каким образом Аристотель характеризует ἐπιστήμη как explanandum; т.е. зафиксировать те интуитивные для Аристотеля черты ἐπιστήμη, для которых он пытается дать объяснение в своей теории.

Бёрнит этого не делает⁵². Поэтому в имеющемся виде его аргументация бьет совершенно мимо цели. Но показать это –

⁵² То, что Бёрнит не замечает различия между теоретическими и внетеоретическими контекстами употребления ἐπιστήμη у Аристотеля и целиком строит свою аргументацию исключительно на первых, тем удивительнее, что он опирается в своем исследовании на уже упомянутую выше работу Лайонза (примеч. 24, 25), в которой тот, исследуя словарь знания у Платона средствами структурной лингвистики, эксплицитно признает различие между этими двумя типами употреблений и всячески предостерегает от того, чтобы делать выводы о значении той или иной лексемы на основании эксплицитно сформулированной теории Платона (или любого другого философа) на ее счет, призывая использовать для установления значения только те контексты, в которых соответствующая лексема употребляется нерелексивно (говоря в моих терминах: дотеоретически) (Lyons, *Structural Semantics*, 139–140). Лайонз, разумеется, не является первооткрывателем подобной максимы; как он сам замечает, это стандартное предписание для любого лингвиста при работе со своими информантами.

еще не значит доказать, что он ошибается по существу. Пока еще вполне возможно, что он приводит ошибочные аргументы в пользу верного тезиса. Его тезис был бы верен, если бы оказалось, что дотеоретическое представление об ἐπιστήμη у Аристотеля существенным образом отличается от распространенных сегодня в философии³³ дотеоретических представлений о знании. Поэтому теперь следует выяснить, каково же дотеоретическое представление Аристотеля об ἐπιστήμη.

Наиболее частой характеристикой из тех, что Аристотель связывает с ἐπιστήμη за пределами теоретической экспликации этого понятия, является *устойчивость* этого психического состояния. Если мы обладаем ἐπιστήμη некоторого предмета, то

³³ Речь именно о, так сказать, «знании» философов, а не обычных людей. Со словом «знание» и его эквивалентами в других языках в повседневном употреблении, разумеется, связано огромное количество самых разных коннотаций, смысловых оттенков и интуиций; не все они интересны философам, занятым вопросами, касающимися, например, природы знания. Я, соответственно, не утверждаю, что дотеоретические интуиции Аристотеля, касающиеся ἐπιστήμη, непременно будут близки дотеоретическим интуициям обо всем том, что люди сегодня имеют в виду, говоря о знании; только что они близки дотеоретическим интуициям о том, что многие из современных философов (а равно и их предшественников) обсуждают под рубрикой «знания».

Из этого замечания помимо прочего следует, что дотеоретическое представление, как я его понимаю, не следует отождествлять ни со всем объемом смысловых характеристик слова, ни даже со всем объемом смысловых характеристик одного из значений слова в языке. Как одно слово может использоваться для передачи разных, хотя обычно связанных друг с другом некоторым образом значений, так и внутри одного значения слова возможна аналогичная, но еще более тонкая градация смысловых характеристик. Идентифицируя дотеоретическое понимание, которое мы будем эксплицировать, мы всегда будем совершать отбор среди существующих употреблений слова, так что, например, то дотеоретическое «знание», которое будут пытаться теоретически эксплицировать философы, уже является результатом некоторого отбора среди множества связанных с актуальным употреблением лексики знания языковых интуиций. Из множества способов употребления лексики знания можно было бы извлечь и обособить и другие интуиции, получив на выходе другое понятие (но, я полагаю, нельзя было бы извлечь того, что там изначально ни в каком виде не было – по крайней мере так, чтобы это не повлекло протеста компетентного носителя языка).

нас невозможно на этот счет переубедить («δεῖ τὸν ἐπιστάμενον ἀπλῶς ἀμετάπειστον εἶναι», *APo* I.2 72b3–4; ср. *Top* V.2 130b15–18; V.4 133b28–134a4; V.5 134a34–b1; 134b16–18; VI.8 146b2–3; *EN* I.11 1110b12–14; *MM* 1200b32–39), поскольку наша ἐπιστήμη является для нас чем-то убедительным в наивысшей степени («πιστοτάτη», *Top* V.3 131a23; ср. *APo* I.2 72a25ff.). Ἐπιστήμη является чем-то устойчивым и неизблемым («παραμόνμος καὶ δυσκίνητος», *Cat* 8 8b29–30) и в целом не поддающимся изменению («ἀμετάπτωτος», *Top* VI.2 139b33). Другой постоянной характеристикой ἐπιστήμη для Аристотеля является *надежность*. Обладать ἐπιστήμη – значит знать нечто точно («εἴσεσθαι ἀκριβῶς», см. *Cat* 7 8b9ff.), и за исключением интуитивной способности ума, с помощью которой познаются первые начала вещей, не существует более точного типа знания («οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος ἢ νοῦς», *APo* II.19 100b8–9)³⁴. Ἐπιστήμη также характеризуется *достоверностью*, или *несомненностью* (βεβαίότης, *APo* I.33 89a5ff.; *EN* I.11 1110b12–14; *MM* II.6 1200b32–39; 1201b4–8). В целом принципиальным для Аристотеля аспектом ἐπιστήμη является ее *безошибочность*: то, для чего мы обладаем ἐπιστήμη, не может быть иначе («ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν», *APo* I.2 71b11–12; 15–16; I.4 73a21; I.6 74b6; 14–15; I.33 88b30–32; 89a5–10; 16–18; *EN* VI.3 1139b19–22); ἐπιστήμη – это то, «посредством чего мы бываем правы и никогда не заблуждаемся» («οἷς ἀληθεύομεν καὶ μηδέποτε διαψευδόμεθα», *EN* VI.6 1141a2–3); и в целом то, что всегда является истинным (*APo* II.19 100b7f.; *EN* VI.3 1139b15–18; *Rhet* I.7 1364b9; ср. *DA* III.3 427b9–10) и в случае чего «не бывает ошибок» («ἐπιστήμης <...> οὐκ ἔστι <...> ἀμαρτία», *EN* VI.10 1142b10).

³⁴ Бёрнит со ссылкой на *Top* II.4 111a9; *Met* A.2 982a25–28; M.3 1078a9–13 утверждает, что, когда Аристотель говорит об ἀκρίβεια, он имеет в виду «ясность, связанную с точностью и простотой, а не с эпистемологической достоверностью» (Burnyeat, «Aristotle on Understanding Knowledge», 115n35). Указанные им места подтверждают первую часть этого тезиса, но не дают ничего для подтверждения второй: они показывают, что ἀκρίβεια – это «точность» или «ясность», и ее степень в частности тем больше, чем более просты рассматриваемые предметы, но ничто в этих местах не говорит, что большая точность и ясность никак не связаны в глазах Аристотеля с большими эпистемической надежностью и достоверностью.

Из сказанного видно, что ядро дотеоретического понимания ἐπιστήμη у Аристотеля – это интуиция устойчивости, надежности, достоверности и безошибочности ἐπιστήμη по сравнению с любым другим видом убеждения. Эта интуиция не слишком похожа на современную дотеоретическую интуицию, связанную с *пониманием* – понимание редко мыслится как суперлативное понятие, существующее только в абсолютах: оно может возникать и пропадать (т.е. не обязательно является устойчивым); мы вполне можем иметь более или менее точное и достоверное понимание чего-то; можем понимать что-то неглубоко и не до конца, и нет, кажется, ничего невозможного в том, чтобы наше понимание некоторого предмета было частично ошибочным, а частично – верным. И в то же время в той дотеоретической интуиции, которую Аристотель демонстрирует в связи с ἐπιστήμη, очень хорошо узнаваемы очертания того, о чём современная философия говорит, когда она пытается рассуждать о знании.

Ἐπιστήμη и причины

Сторонник интерпретации Бёрнита мог бы на данном этапе возразить следующим образом. Допустим, что различие между дотеоретическим пониманием и теоретической экспликацией понятия релевантно и что вопрос о том, теорию чего именно пытается дать Аристотель, следует искать, рассматривая первое, а не вторую. И допустим, что дотеоретическое понимание ἐπιστήμη у Аристотеля характеризуется всеми теми чертами, которые мы перечислили, – чертами, которые роднят его с современным дотеоретическим представлением о знании. Однако если оно характеризуется какими-то дополнительными чертами, которые отделяют его от современного интуитивного представления о знании и приближают к современному интуитивному представлению о понимании, то тезис Бёрнита в общих чертах остается верным: говоря об ἐπιστήμη, Аристотель говорит не о знании и не о понимании, но о чем-то промежуточном, что, возможно, было бы разумно называть именно пониманием, чтобы подчеркнуть отличие этого феномена

от распространенных сегодня представлений о знании. И среди черт, характеризующих дотеоретическое понимание ἐπιστήμη у Аристотеля, есть одна именно такая черта – это уже упомянутая связь ἐπιστήμη со знанием причин, т.е. объяснительных факторов. Вспомним еще раз *APo* I.2 71b9–12:

Ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἀπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός, ὅταν τὴν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστὶ, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν.

Мы полагаем, что знаем нечто в собственном смысле (а не софистическим и случайным образом), когда мы полагаем, что нам известно, что **причина**, по которой это нечто имеет место, действительно является **причиной** этой вещи, и что дело не может обстоять иначе.

В этом предварительном определении, с которого начинается обсуждение знания во «Второй аналитики», дважды встречается указание на причину, и причем Аристотель указывает на эту связь ἐπιστήμη со знанием причины как на что-то, что должно быть интуитивно очевидным для читателя («мы полагаем...»). И в следующем же предложении он отдельно апеллирует к общему мнению как чему-то, в чём находит поддержку такое представление об ἐπιστήμη (*APo* I.2 71b12–16):

δῆλον τοίνυν ὅτι τοιοῦτόν τι τὸ ἐπίστασθαι ἐστὶ· καὶ γὰρ οἱ μὴ ἐπιστάμενοι καὶ οἱ ἐπιστάμενοι οἱ μὲν οἴονται αὐτοὶ οὕτως ἔχειν, οἱ δ' ἐπιστάμενοι καὶ ἔχουσιν, ὥστε οὐ ἀπλῶς ἐστὶν ἐπιστήμη, τοῦτ' ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν.

Ясно, что знание представляет собой нечто подобное: ведь и те, кто не обладает знанием, и те, кто им обладает, согласны в этом: просто одни только полагают, что они удовлетворяют этому условию, а вторые – действительно ему удовлетворяют. Так что ясно, что для чего имеется знание в собственном смысле, то не может быть иначе.

Учитывая эти две прозрачные апелляции к *общему мнению* по поводу того, что значит обладать ἐπιστήμη, ее связь со знанием причин должна быть для Аристотеля частью именно дотеоретического представления об этом феномене. И такая связь, кажется, отсутствует в современном дотеоретическом представлении о знании³⁵.

Я думаю, что это лучший возможный довод в пользу чего-то вроде бёрнитовской интерпретации ἐπιστήμη. Если бы мы не могли на него ответить, нам стоило бы признать по крайней мере частичную правоту Бёрнита. Однако, я полагаю, что и на него возможно убедительно возразить.

В общих чертах это возражение будет выглядеть следующим образом. Представление о связи ἐπιστήμη с причиной – это часть именно теоретической экспликации ἐπιστήμη, и мы можем указать источник этой теоретической экспликации – «Менон» Платона. Указание на эту связь в предварительном определении *ΑΡο* I.2 71b9–12 – это аномалия, которую можно объяснить по крайней мере двумя способами, в т.ч. тем, что для Аристотеля платоническое представление о знании удалось стать чем-то естественным и интуитивным. Кроме того, в *ΑΡο* I.2 71b9–12, где речь идет в т.ч. об этой связи, Аристотель, вероятно, на самом деле не апеллирует к общему мнению всех людей, а в 71b12–16, где он действительно к нему апеллирует, не идет речи об этой связи. Теперь обо всём этом подробнее.

Мой главный тезис в том, что представление о связи ἐπιστήμη с причиной – это элемент теоретической экспликации ἐπιστήμη, а не дотеоретического представления древних греков

³⁵ Некоторые из коллег при чтении этого места статьи в ее черновых вариантах выразили сомнение в том, что современное дотеоретическое представление о знании не связано с представлением о знании причин, или объяснений. Если такая связь есть, то этот потенциальный контраргумент сторонника интерпретации Бёрнита разваливается уже на этом этапе. Но лично мне эта связь не кажется столь же несомненной, как связь, например, с надежностью или безошибочностью. Как бы то ни было, мне кажется полезным предположить, хотя бы и *argumenti causa*, что такой связи нет, чтобы показать, что даже в этом случае ἐπιστήμη не получится отождествить с пониманием.

ο ней. У этого теоретического представления об ἐπιστήμη есть вполне конкретный источник – пассаж из платоновского «Μενονα» о дедаловых статуях (97с–98а), в котором Сократ дает объяснение природы знания в отличие от истинного мнения:

Σωκράτης οὐδὲν ἄρα ἦττον ὠφέλιμον ἔστιν ὀρθὴ δόξα ἐπιστήμης.

Μένων τοσοῦτω γε, ὃ Σώκρατες, ὅτι ὁ μὲν τὴν ἐπιστήμην ἔχων ἀεὶ ἂν ἐπιτυχάνοι, ὁ δὲ τὴν ὀρθὴν δόξαν τοτὲ μὲν ἂν τυγχάνοι, τοτὲ δ' οὐ.

<...>

Σωκράτης ὅτι τοῖς Δαιδάλου ἀγάλμασιν οὐ προσέσχηκας τὸν νοῦν: ἴσως δὲ οὐδ' ἔστιν παρ' ὑμῖν.

Μένων πρὸς τί δὲ δὴ τοῦτο λέγεις;

Σωκράτης ὅτι καὶ ταῦτα, ἐὰν μὲν μὴ δεδεμένα ἦ, ἀποιδράσκει καὶ δραπετεύει, ἐὰν δὲ δεδεμένα, παραμένει. <...> πρὸς τί οὖν δὴ λέγω ταῦτα; πρὸς τὰς δόξας τὰς ἀληθεῖς. καὶ γὰρ αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς, ὅσον μὲν ἂν χρόνον παραμένωσιν, καλὸν τὸ χρῆμα καὶ πάντ' ἀγαθὰ ἐργάζονται: πολὺν δὲ χρόνον οὐκ ἐθέλουσι παραμένειν, ἀλλὰ δραπετεύουσιν ἐκ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε οὐ πολλοῦ ἀξιαί εἰσιν, ἕως ἂν τις αὐτὰς δήσῃ **αἰτίας λογισμῶ**. τοῦτο δ' ἔστιν, ὃ Μένων ἑταῖρε, ἀνάμνησις, ὡς

Сократ. Значит, правильное мнение приносит не меньше пользы, чем знание.

Μενон. Но не вполне, Сократ: обладающий знанием всегда попадет в цель, а обладающий правильным мнением когда попадет, а когда и промахнется.

<...>

Сократ. Да ведь ты никогда не обращал внимания на Дедаловы статуи, впрочем, может быть, у вас их и нет.

Μενон. К чему ты это говоришь?

Сократ. К тому, что и они, когда не связаны, убегают прочь, а когда связаны, стоят на месте. <...> К чему я это говорю? Я имею в виду истинные мнения: они тоже, пока остаются при нас, вещь очень неплохая и делают немало добра; но только они не хотят долго при нас оставаться, они улечиваются из души человека и потому не так ценны, пока он их не свяжет **суждением о причинах**. А оно и есть, друг мой Менон, припоминание, как мы с тобой недавно

ἐν τοῖς πρόσθεν ἡμῖν ὠμολόγηται. ἐπειδὴν δὲ δεῦσιν, πρῶτον μὲν ἐπιστήμαι γίνονται, ἔπειτα μόνιμοι: καὶ διὰ ταῦτα δὴ τιμώτερον ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης ἐστίν, καὶ διαφέρει δεσμῶ ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης.

установили. Будучи связанными, мнения становятся, во-первых, знаниями и, во-вторых, устойчивыми. Поэтому-то знание ценнее правильного мнения и отличается от правильного мнения тем, что оно связано³⁶.

Здесь мы впервые в греческой литературе встречаем объяснение ἐπιστήμη в терминах знания причин, столь характерное для доктрины «Второй аналитики». Стоит обратить внимание на следующее. Во-первых, это объяснение дается почти в самом конце диалога и предлагается Сократом как результат некоторого теоретического усилия. Собеседники не начинают со связи понимания причин с ἐπιστήμη как с чего-то само собой разумеющегося, т.е. с чего-то являющегося частью дотеоретического понимания ἐπιστήμη. Эта связь предлагается Сократом как explanans некоторых свойств ἐπιστήμη, а не как explanandum. Во-вторых, стоит обратить внимание на то, для чего эта связь предлагается как explanans – на ту черту как раз дотеоретического представления Платона об ἐπιστήμη, которую он пытается с помощью этой связи объяснить. Этой чертой является устойчивость, или надежность ἐπιστήμη по сравнению с правильным мнением – в точности та черта, которую мы обнаруживаем как одну из центральных для интуитивного понимания ἐπιστήμη у Аристотеля. Мы можем предполагать, что объяснение этой черты среди прочего мотивирует Аристотеля к включению указания на знание причины в свою теоретическую экспликацию ἐπιστήμη³⁷. Влияние «Менона» на учение «Второй аналитики» – общепризнанный и подробно исследованный

³⁶ Перевод С.А. Ошерова, выделено мной. – А.Ю.

³⁷ Другая черта дотеоретического понимания ἐπιστήμη – безошибочность – также явно подразумевается в этом контексте, хотя собеседники после некоторого колебания приходят к тому, что этой чертой обладает и правильное мнение.

факт⁵⁸, и здесь перед нами не более чем еще одно свидетельство такого влияния.

Если мы теперь вновь обратимся к *АРо* I.2 71b9–16, то сможем увидеть следующее. Помимо связи ἐπιστήμη со знанием причин в этом отрывке упоминается другая характеристика знания: то, что мы знаем, не может быть иначе. Я склонен полагать, что именно эта характеристика является центральной для начала обсуждения ἐπιστήμη во «Второй аналитике», тогда как упоминание знания причины здесь скорее вторично. Об этом свидетельствует, в частности, следующее непосредственно далее предложение, 71b12–16. Здесь Аристотель говорит, что все люди представляют себе ἐπιστήμη именно так, как он описывает, и резюмирует:

ὥστε οὗ ἀπλῶς ἔστιν ἐπιστήμη,
τοῦτ' ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν.

Так что ясно, что для чего
имеется знание в собственном
смысле, то не может быть
иначе.

Важно, что из этого резюме исключено упоминание связи ἐπιστήμη со знанием причин. Это может служить подтверждением того, что главным элементом предварительного описания ἐπιστήμη в 71b9–16 для Аристотеля является не связь со знанием причин, а невозможность обратного – или, иначе говоря, безошибочность. Что именно этот элемент является центральным для дотеоретического представления Аристотеля об ἐπιστήμη, подтверждается и другими местами. Так, в *EN* VI.3 1139b19–21, ссылаясь на общее мнение, Аристотель указывает на него как на характерную дотеоретическую черту ἐπιστήμη, ничего не говоря о связи со знанием причин:

⁵⁸ См. прежде всего David Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics* (New York: Oxford University Press, 2016); Е.В. Орлов, *Аристотель о началах человеческого разума* (Новосибирск: Издательство СО РАН, 2013), 273–293; Aristotle, *Posterior Analytics*, 90.

ἐπιστήμη μὲν οὖν τί ἐστίν, ἐν-
τεῦθεν φανερόν <...> πάντες
γὰρ ὑπολαμβάνομεν, ὃ ἐπιστάμε-
θα, **μηδ' ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν.**

А что такое знание, ясно из
следующего <...>. Мы **все**
считаем, что то, что мы знаем,
не может быть иначе.

А в *APo* I.33 88b30–89a10, проводя ключевое для понима-
ния содержания этого понятия различие между ἐπιστήμη и мнени-
ем (δόξα) – поскольку содержание ἐπιστήμη во многом опре-
деляется через противопоставление ее мнению, – Аристотель
также апеллирует к невозможности быть иначе, устойчивости
и безошибочности, и вновь ссылается при этом на общее мнени-
е всех людей:

Τὸ δ' ἐπιστητὸν καὶ ἐπιστήμη
διαφέρει τοῦ δοξαστοῦ καὶ δό-
ξης, ὅτι ἢ μὲν ἐπιστήμη καθόλου
καὶ δι' ἀναγκαίων, τὸ δ' ἀναγ-
καῖον **οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως
ἔχειν.** ἔστι δέ τινα ἀληθῆ μὲν καὶ
ὄντα, ἐνδεχόμενα δὲ καὶ ἄλλως
ἔχειν. δηλὸν οὖν ὅτι περὶ μὲν
ταῦτα ἐπιστήμη οὐκ ἔστιν· εἴη
γὰρ ἂν ἀδύνατα ἄλλως ἔχειν
τὰ δυνατὰ ἄλλως ἔχειν. <...>
ὥστε λείπεται δόξαν εἶναι περὶ
τὸ ἀληθές μὲν ἢ ψεῦδος, ἐνδε-
χόμενον δὲ καὶ ἄλλως ἔχειν. τοῦ-
το δ' ἐστίν ὑπόληψις τῆς ἀμέσου
προτάσεως καὶ μὴ ἀναγκαίας,
καὶ ὁμολογούμενον δ' οὕτω τοῖς
φαινομένοις· ἢ τε γὰρ δόξα ἀβέ-
βαιον, καὶ ἢ φύσις ἢ τοιαύτη.
πρὸς δὲ τούτοις **οὐδεὶς οἶεται
δοξάζειν, ὅταν οἴηται ἀδύνα-
τον ἄλλως ἔχειν, ἀλλ' ἐπίστα-
σθαι· ἀλλ' ὅταν εἶναι μὲν οὕτως,
οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἄλλως οὐδὲν
κωλύειν, τότε δοξάζειν, ὡς τοῦ**

Предмет знания и знание отли-
чаются от предмета мнения и
мнения, поскольку знание бы-
вает о вещах универсальных
и существующих по необходи-
мости, а необходимое **не мо-
жет быть иначе.** Некоторые
же вещи, хотя они и являются
истинными и существующи-
ми, **могли бы быть иными.**
Ясно, что о таких вещах нет
знания: потому что в против-
ном случае то, что **не может
быть иначе,** могло бы быть
иначе. <...> Так что остается,
чтобы о том, что является ис-
тинным или ложным, но может
быть и иначе, было мнение –
то есть убеждение в непо-
средованной и не необходи-
мой посылке. И это согласует-
ся распространенными пред-
ставлениями: ведь и мнение не-
устойчиво, и подобные вещи.
К этому можно добавить, что

μὲν τοιοῦτου δόξαν οὔσαν, τοῦ
δ' ἀναγκαίου ἐπιστήμην.

никто не думает, что он всего лишь имеет мнение, когда он думает, что невозможно, чтобы <то, что он рассматривает> было иначе, но <всякий думает>, что <в таких случаях> он обладает знанием. А вот когда <мы думаем>, что хотя дело и обстоит таким-то образом, но ничто не мешает тому, чтобы оно обстояло и иначе, <тогда мы думаем>, что мы имеем всего лишь мнение, – именно потому что о таких вещах бывает мнение, а о необходимом – знание.

О знании причин здесь вновь речи нет. Причина фигурирует (в виде «среднего термина» и «того, почему») в следующем далее (89a11–b6) обсуждении вопроса о том, возможно ли, чтобы у одного человека было в отношении одной и той же пропозиции одновременно ἐπιστήμη и всего лишь мнение. Но и в этом обсуждении она не играет значимой роли: она рассматривается как необходимое, но не достаточное условие обладание ἐπιστήμη; вторым таким необходимым условием оказывается специфический способ осведомленности о непосредственных (т.е. как раз указывающих на причину) посылок: Аристотель говорит, что мы должны знать их «καθ' οὐσίαν καὶ κατὰ τὸ εἶδος» (89a20); комментаторы по большей части сходятся в том, что под этим он подразумевает, что мы должны знать их существенным (καθ' αὐτό), а не случайным образом – т.е. так, как он сам описывает в *APo* I.4. В совокупности эти два условия призваны обеспечить как раз знание того, что с предметом нашего ἐπιστήμη не может обстоять дело иначе (Аристотель вновь возвращается к этому центральному для отличения ἐπιστήμη от всего лишь мнения тезису в 89a37–b6). Из *APo* I.33 хорошо видно, что невозможность быть иначе является для Аристотеля центральным элементом в представлении об ἐπιστήμη, тогда

как знание причины представляет собой один из способов обеспечить эту устойчивость и неизменность знания – т.е. играет ту же роль, которую «связывание» мнения причиной играло в «Меноне»³⁹.

Мне всё еще можно возразить: пусть так, но ведь Аристотель всё же говорит в *APo* I.2 71b9–12 о связи ἐπιστήμη со знанием причины, ссылаясь на «мы полагаем» – т.е. также апеллируя к распространенному мнению. И это далеко

³⁹ Я полагаю, что эти места указывают на то, что, вопреки бёрнитовскому противопоставлению «обоснования» как неотъемлемого элемента современных представлений о знании, с одной стороны, и «объяснения» как центрального элемента аристотелевской теории ἐπιστήμη – с другой, требование знания причины функционально у Аристотеля играет именно роль *обоснования*. Бёрнит, на мой взгляд, совершает здесь ту же самую ошибку, что и в отношении знания: смешивает дотеоретическое понимание и теоретическую экспликацию этого понятия. Он вполне корректно указывает на общую дотеоретическую интуицию обоснования, утверждая, что «[о]боснование предлагается в рассуждении, чтобы показать, что некоторая пропозиция является истинной» (Burnyeat, «Aristotle on Understanding Knowledge», 101), но затем вдруг утверждает, что обоснованием должно считаться *всё*, что можно привести для подтверждения истинности убеждения; если мы каким-то образом ограничиваем список того, что мы допускаем к использованию в такой роли, мы говорим не об обосновании, а о чем-то другом: «Это [содержащее обоснование. – А.Ю.] рассуждение не обязательно должно быть дедуктивным, и даже если оно является дедуктивным, оно не обязательно должно соответствовать требованию Аристотеля, согласно которому оно должно объяснять, почему пропозиция является истинной <...>. Аристотель знает и подчеркивает, что его требование о том, что доказательство должно исходить из первых начал, является требованием не обоснования, а научного объяснения (Burnyeat, «Aristotle on Understanding Knowledge», 101)». Но это явно не учитывает, что, имея одну дотеоретическую интуицию обоснования, мы можем иметь разные теоретические взгляды на то, что именно может служить обоснованием, и эти теоретические взгляды могут ограничивать для нас пространство того, что считается обоснованием в собственном смысле. В частности, Бёрнит не допускает, что кто-то может полагать, что единственное надежное обоснование истинности пропозиции – это способность дать ее исчерпывающее объяснение. Я полагаю, что позиция Аристотеля именно такова, но для подкрепления этой точки зрения мне нужно было бы ввязаться в спор об интерпретации ряда сложных мест «Второй аналитики» (в частности, *APo* I.6), для чего у меня нет места; поэтому это мое утверждение,

не единственный раз, когда он производит подобную апелляцию. В *APo* II.11 94a20–21 Аристотель повторяет:

Ἐλεῖ δὲ ἐπίστασθαι οἰόμεθα ὅταν
εἰδῶμεν τὴν αἰτίαν <...>.

Поскольку мы полагаем, что
знаем <нечто>, когда знаем
причину <...>.

Это можно было бы списать на то, что здесь Аристотель уже находится довольно глубоко внутри учения «Второй аналитики», так что озвучивает не некоторую распространенную интуицию, а тезис, который был ранее установлен в ходе исследования (ср. *APo* II.2–10; особ. 89b37–90a11; 93a3–8). Но нечто похожее мы наблюдаем в ряде других мест. В самом начале «Физики» (*Phys* I.1 184a10–16) Аристотель говорит:

Ἐπειδὴ τὸ εἰδέναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι συμβαίνει περὶ πάσας τὰς μεθόδους, ὧν εἰσὶν ἀρχαὶ ἢ αἴτια ἢ στοιχεῖα, ἐκ τοῦ ταῦτα γνωρίζειν (τότε γὰρ οἰόμεθα γινώσκειν ἕκαστον, ὅταν τὰ αἴτια γνωρίσωμεν τὰ πρῶτα καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς πρώτας καὶ μέχρι τῶν στοιχείων), δῆλον ὅτι καὶ τῆς περὶ φύσεως ἐπιστήμης πειρατέον διορίσασθαι πρῶτον τὰ περὶ τὰς ἀρχάς.

Поскольку осведомленность и знание о всякой области исследования, в которой есть начала, причины или элементы, приобретаются через ознакомление с этими последними (ведь **мы полагаем**, что нам тогда **известна** каждая вещь, когда нам знакомы <ее> первые **причины**, первые начала и когда <она сама знакома нам> вплоть до ее элементов), то ясно, что и в случае знания о природе следует попытаться прежде всего определиться с тем, что касается начал.

в отличие от тезиса о том, что ἐπιστήμη – это знание, следует рассматривать скорее как гипотезу.

Далее, в *Phys* II.3 194b17–21:

ἐπεὶ γὰρ τοῦ εἰδέναι χάριν ἢ πραγματεία, εἰδέναι δὲ οὐ πρότερον οἰώμεθα ἕκαστον πρὶν ἂν λάβωμεν τὸ διὰ τί περὶ ἕκαστον (τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ λαβεῖν τὴν πρώτην αἰτίαν), δῆλον ὅτι καὶ ἡμῖν τοῦτο ποιητέον <...>

Ведь поскольку наше исследование предпринимается ради **знания**, а мы **полагаем**, что **знаем** каждую вещь не ранее, чем постигаем ее «почему» (то есть ее первую **причину**), ясно, что и нам следует сделать именно это <...>

Наконец, в начале «Метафизики», *Met* A.3 983a24–26⁴⁰:

Ἐπεὶ δὲ φανερόν ὅτι τῶν ἐξ ἀρχῆς αἰτίων δεῖ λαβεῖν ἐπιστήμην (τότε γὰρ εἰδέναι φαμέν ἕκαστον, ὅταν τὴν πρώτην αἰτίαν οἰώμεθα γνωρίζειν) <...>

Поскольку ясно, что <чтобы приобрести мудрость> нам нужно приобрести **знание** изначальных **причин** (ведь мы **говорим**, что нам тогда **известно** <нечто>, когда **полагаем**, что нам **знакома** первая **причина** <этого нечто>) <...>

Несмотря на некоторую разницу в чрезвычайно богатом эпистемологическом словаре (эти места в очередной раз ясно свидетельствуют о подчас взаимозаменяемости ἐπίστασθαι, εἰδέναι, γνωρίζειν и γινώσκειν), здесь вновь идет речь о связи ἐπιστήμη со знанием причины (хотя в *Phys* II.3 к причинам добавляются начала и элементы), и вновь эта связь подается со ссылкой на общее мнение (οἰώμεθα). Более того, здесь ничего не сказано о том, что ἐπιστήμη связано с представлением о том, что вещь не может быть иной. Можно ли согласовать это с моим тезисом о том, что именно этот последний элемент является для Аристотеля базовым в его представлении об ἐπιστήμη, а ссылка на знание причины – вторичной?

⁴⁰ Ср. также близкие места в *Met* A.1–2: 981a24–b6; b27–28; 982a1–6; 12–14; b2; 7–10. В них, однако, речь идет не о представлениях об ἐπιστήμη вообще, а о таком виде ἐπιστήμη, как мудрость.

Я думаю, что можно. Для этого надо, во-первых, показать, что Аристотель здесь, говоря о знании причины как о само собой разумеющемся элементе понимания того, что такое ἐπιστήμη, вовсе не апеллирует к общему мнению, а во-вторых, объяснить, почему вообще здесь заходит речь о причинах. Начнем с первого.

Важный вопрос, который следует задать в случае всех приведенных отрывков, в которых Аристотель связывает знание со знанием причины через апелляцию к «нашему» мнению: кого он имеет в виду под «нами»? В случае современных текстов подобная апелляция почти наверняка должна была бы быть расценена как отсылка к общему мнению, к некоей распроstrаненной среди всех людей интуиции. Но, учитывая обстоятельства создания аристотелевских трактатов, это может быть апелляция не ко мнению всех греков вообще, но к представлению, которое разделяют его непосредственные слушатели или предполагаемые читатели – интеллектуальный круг, к которому он принадлежит (ср. со знаменитым употреблением глагольных форм множественного числа первого лица в *Met* A.9 при критике платонических доктрин, особ. οἰόμεθα в 990b11). Будучи с высокой вероятностью платониками, слушатели Аристотеля, как и он сам, должны были считать освещенную в «Меноне» связь знания с пониманием причин чем-то естественным и почти само собой разумеющимся – соответственно, перед такой публикой для Аристотеля было вполне естественным сказать, что «мы полагаем, что знаем нечто в собственном смысле, когда нам известна причина этого нечто». С тем, что «мы» в *APo* I.2 71b9–16 отсылает не ко всем носителям греческого вообще, но к узкой группе единомышленников Аристотеля, между прочим, согласен и сам Бёрнит, хотя он понимает эту группу не как платоников, но как учеников и соратников Аристотеля⁴¹.

⁴¹ Поначалу Бёрнит утверждает, что прочтение «мы» в смысле круга единомышленников Аристотеля в 71b9–12 было бы «неправдоподобно узкой» интерпретацией отсылки к тем, чье понимание ἐπιστήμη пытается описать Аристотель, особенно учитывая *Phys* II.3 194b17–20, где после такого же «мы» Аристотель переходит к рассмотрению употреблений αἰτία, среди

Хорошо, допустим, аристотелевское οἰόμεθα во всех указанных местах указывает на платонически настроенных слушателей Аристотеля, а не на всех греков вообще. Это дает нам кое-что для обоснования тезиса о том, что связь со знанием причины не является частью дотеоретического представления Аристотеля об ἐπιστήμη. Однако это всё еще не объясняет, почему я считаю возможным сказать, что в представлении об ἐπιστήμη Аристотеля апелляция к причине второстепенна по сравнению с апелляцией к безошибочности. В конце концов, в нашем распоряжении есть как места, в которых он при разговоре об ἐπιστήμη (или его аналогах) говорит *только* о безошибочности, так и места, в которых он говорит *только* о причине; при этом последних, кажется, больше. Почему мы в такой ситуации должны предпочесть последние первым?

Для ответа на этот вопрос я бы хотел обратить внимание на контекст, в котором делаются указанные апелляции к характеристикам ἐπιστήμη в соответствующих местах. Когда Аристотель связывает в них ἐπιστήμη исключительно с причиной, это всегда делается в специфических обстоятельствах. А именно, во всех этих местах это оказывается ему нужно как раз для того, чтобы перейти от разговора об ἐπιστήμη к разговору о причинах. *APo* II.11 и *Phys* II.3 и *Met* A.3 полностью посвящены именно обсуждению причин, и указание на связь ἐπιστήμη со знанием причин в них явно вводится исключительно как удобный способ перейти от первой к последним. В особенности говорящим в этом отношении оказывается текст *Phys* I.1.

которых немало обыденных и общераспространенных (Burnyeat, «Aristotle on Understanding Knowledge», 108n23). Я не вижу, как последний факт может служить подтверждением той мысли, которую он, по мнению Бёрнита, должен подтверждать: если я предлагаю некоторую теоретическую экспликацию феномена А, то для меня вполне естественно будет далее показать, что она (по крайней мере по большей части) хорошо согласуется с нашими дотеоретическими представлениями об А. Как бы то ни было, позже Бёрнит меняет свою позицию и прямо говорит, что «мы», о которых Аристотель говорит в «Мы полагаем, что знаем нечто, когда мы полагаем, что нам известно» – это не «мы» обычной жизни, а «мы» школы Аристотеля <...>» (Myles F. Burnyeat, «Episteme», in *Episteme, Etc.: Essays in Honour of Jonathan Barnes*, ed. Ben Morison and Katerina Ierodiakonou (Oxford: Oxford University Press, 2011), 19).

Здесь Аристотель вдруг добавляет, что знание связано со знанием не только причин, но также элементов и начал. Расширение необходимых условий обладания ἐπιστήμη до знания элементов может быть отчасти вновь продиктовано платоническим контекстом (ср. *Theaet* 201e ff.). Но добавление в список этих условий специфически аристотелевских «начал» явно продиктовано тем, что далее Аристотель собирается говорить именно о началах: именно им посвящен остаток первой книги «Физики» (со 2-й главы и далее).

Таким образом, апелляция исключительно к знанию причин в связи с ἐπιστήμη в указанных местах связана с тем, что Аристотель просто решает композиционную задачу логического перехода от одной темы к другой: от знания к рассмотрению причин. Ему нужно подвести своих читателей к исследованию типов причин, а для этого ему приходится объяснить, почему о них вообще здесь заходит речь (а именно: потому что со знанием причин тесно связано ἐπιστήμη, о которой мы как раз в том или ином виде пытаемся что-то узнать). Поскольку целью Аристотеля в этих местах является не более, чем переход к обсуждению причин (или в случае *Phys* I.1 – начал), неудивительно, что единственной упоминаемой характеристикой ἐπιστήμη здесь оказывается ее связь с причинами (началами) – ничего другого Аристотелю для стоящих перед ним целей здесь просто не нужно⁴². Не менее важно понять, какой цели в свете только что сказанного перед Аристотелем здесь не стоит: у него нет в этих местах цели исчерпывающей характеристики ἐπιστήμη или даже просто описания этого феномена в главных его чертах. *APo* I.33 и *EN* VI.3, в которых ἐπιστήμη не связывается со знанием причины, но характеризуется через безошибочность, являются более надежными свидетельствами об интуитивном понимании ἐπιστήμη у Аристотеля, именно потому что здесь перед ним не стоит иной задачи, кроме собственно описания этого феномена. Он обсуждает здесь ἐπιστήμη для того,

⁴² Сказанное в известной мере касается и мест, перечисленных в примеч. 40: Аристотель связывает там мудрость с первыми началами и причинами, чтобы затем, начиная с А.3, перейти к исследованию причин (а в более поздних книгах – например, в Г – и начал).

чтобы сказать что-то о ней самой, а не с какими-то дополнительными дальнейшими целями.

Если моя линия аргументации в этом разделе верна, то она позволяет отвергнуть последний возможный довод позиции, подобной бёрнитовской. Да, Аристотель, говоря об ἐπιστήμη в *APo* I.2, связывает это понятие со знанием причин и апеллирует при этом к некоторому консенсусу относительно представлений об ἐπιστήμη. Но это не консенсус всех людей вообще, а консенсус его платонически настроенных слушателей. К ним же он апеллирует в других местах, в которых он связывает ἐπιστήμη и близкие ему понятия со знанием причин. Связь этих понятий с представлением о знании причины поэтому не является частью их дотеоретического содержания, но является частью их теоретической (платонической) экспликации. Для дотеоретического же содержания ἐπιστήμη гораздо важнее другая черта, на которую Аристотель указывает в *APo* I.2 и которую он там акцентирует: невозможность знания быть иначе, безошибочность. Именно к этой черте он апеллирует как к базовой в случаях, когда перед ним не стоит специфических композиционных задач, т.е. когда ему надо собственно описать в первом приближении, как он представляет себе ἐπιστήμη в отличие от других когнитивных состояний. В дотеоретическом представлении об ἐπιστήμη нет ничего, что отличало бы его от вполне распространенных в современной философии представлений о знании.

Заключение

Сегодня теория знания Аристотеля всего скорее покажется искусственному читателю странной и неправдоподобной. С одной стороны, требования, которые он предъявляет к нашей осведомленности о чем-то, чтобы она могла считаться знанием, почти абсурдно завышены: чтобы обладать «знанием в собственном смысле» некоторой пропозиции, мы должны не просто иметь хорошее обоснование ее истинности, но обладать ее абсолютно точным и подробным доказательством, причем это доказательство должно быть настолько исчерпывающим, что

в нём не должно быть упущено ни одной из релевантных для объяснения соответствующего факта причин; другими словами, это должно быть столь подробное доказательство, что более подробного релевантного доказательства предложить невозможно. С другой стороны, даже выполнение таких неправдоподобно жестких требований не обеспечивает того, чего Аристотель, насколько мы можем судить, хотел бы с помощью них добиться, – инфаллибельности, т.е. возможности быть уверенным в безошибочности полученных подобным образом убеждений с абсолютной достоверностью, поскольку, даже если мы действительно обладаем исчерпывающим доказательством, мы не можем быть с абсолютной достоверностью уверены, что мы им обладаем⁴⁵.

Вероятно, прежде всего именно в силу неправдоподобности предложенной во «Второй аналитике» теории Бёрнит пытается переистолковать Аристотеля, показывая, что обсуждающееся в рамках этой теории ἐπιστήμη – это не знание, но нечто другое. Во многом тезис Бёрнита, насколько я могу судить, называется эффектом интерпретационной благожелательности, требования интерпретировать высказывания нашего собеседника так, чтобы они представляли перед нами в наиболее выгодном свете. Будучи неосмотрительным в применении этого

⁴⁵ Допустим, у меня есть такое доказательство, которое нужно Аристотелю: я знаю каждую из причин в цепочке причин, так что в действительности нет такого звена в причинной цепи, которое мне неизвестно. Проблема в том, что даже при выполнении этих условий ничто не мешает мне сомневаться: а не пропустил ли я какие-то причины? И не ошибся ли я в случае каких-то из них? Судя по всему, принципиальная возможность таких сомнений обеспечивается прежде всего тем, что я не могу покинуть свою эпистемическую перспективу и сравнить мое доказательство с «самой» реальностью напрямую. Этот зазор не устраняется никакой степенью совершенства нашего доказательства. Иными словами, если бы (1) некоторые идеальные условия знания были выполнены и (2) мы могли *точно знать*, что они выполнены, то мы могли бы обладать инфаллибельным знанием. Но требование (2) не может быть удовлетворено, даже если на самом деле удовлетворено требование (1): мы *всегда* можем сомневаться в том, что выполнили все условия (даже если в значительном количестве случаев такое сомнение не будет обоснованным и рациональным).

вообще-то необходимого для любой интерпретации принципа, можно прийти к заключению, что если что-то выглядит как плохая теория знания, то это просто потому, что оно не является теорией знания, но является теорией чего-то другого – например, понимания. Избирательная благожелательность приводит Бёрнита к попытке оправдать странную для многих из нас теорию Аристотеля.

В некоторых местах статьи Бёрнита это желание видно особенно хорошо. Так, в начале раздела II он говорит, что тезис о том, что ἐπιστήμη имеет своим объектом то, что не может быть иначе,

открыт для критики (и подвергался ей) в том, что он просто-напросто ошибочен, являясь результатом модальной путаницы. Обдумывая принцип, согласно которому то, что я знаю, должно быть истинным, Аристотель принимает *necessitas consequentiae* («необходимо, что если я знаю, что *p*, то *p*») за *necessitas consequentis* («если я знаю, что *p*, то необходимо, что *p*»). Но если тезис Аристотеля касается понимания, то его мысль будет в том, что понимание зависит от объяснения, а то, что подвергается объяснению в науках <...>, – это общие регулярности и связи⁴⁴.

Проблема, однако, в том, что высказывание Аристотеля в *APo* I.33 89a5–6 прямо свидетельствует, что он допускает ту ошибку, в совершении которой его пытается оправдать Бёрнит: в подтверждение тезиса о том, что о не-необходимых фактах не может быть знания, но о них есть только мнение, Аристотель замечает: «ведь и мнение неустойчиво, и подобные вещи», что указывает на то, что он увязывает модальную характеристику ментального состояния с модальной характеристикой его объекта.

Другим таким местом является конец того же раздела, в котором Бёрнит говорит:

Если понимать [ἐπιστήμη] как знание в смысле, связанном с обоснованным истинным мнением, то Аристотель заканчивает удивительно скептическим взглядом в отношении нашего

⁴⁴ Burnyeat, «Aristotle on Understanding Knowledge», 108–109.

знания повседневных материй, касающихся чувственно воспринимаемых физических предметов и их контингентных (акцидентальных) свойств. Грубо говоря, у нас нет знания подобных вещей, или, по крайней мере, нет их знания в строгом смысле слова⁴⁵.

Но что удивительного в такой картине, когда ее предлагает наследник эпистемологии Платона? И как ее необычность для сегодняшнего взгляда может служить источником сомнения в том, что Аристотель действительно имел в виду нечто подобное, когда очень близких к этому представлений придерживались еще Локк, Юм, Кант и даже Гуссерль?

Желание не оказаться по недосмотру несправедливым к мыслителю прошлого заслуживает всяческой поддержки. Но те формы, которые оно принимает у Бёрнита⁴⁶, насколько я могу судить, предполагают как минимум два важных методологических упущения.

Во-первых, интерпретационная благожелательность – это холистический принцип, и он не должен применяться избирательно. Если мы и получаем более благосклонную интерпретацию теории ἐπιστήμη Аристотеля в некоторых местах «Второй аналитики», интерпретируя ее как «понимание», то только за счет создания куда больших трудностей для благожелательной интерпретации других высказываний Аристотеля об этом феномене и о других близко связанных с ним понятиях в прочих местах этого трактата, а также в корпусе в целом. Если же мы пытаемся отнестись к аристотелевским высказываниям об ἐπιστήμη благожелательно в целом, то наиболее правдоподобное их понимание всё-таки заключается в том, что, какая ни есть, неудачная и неказистая, но всё же теория ἐπιστήμη Аристотеля – это теория знания.

Во-вторых, испытывать неудобство в связи с тем, как выглядит теория знания Аристотеля, выливающееся в намерение оправдать Стагирита в связи с этим элементом его теоретического наследия, можно, насколько я могу судить, лишь исходя из имплицитной предпосылки, что между его и нашими

⁴⁵ Burnyeat, «Aristotle on Understanding Knowledge», 115.

⁴⁶ Равно как и у многих других авторов; Бёрнит здесь далеко не уникален.

сегодняшними обстоятельствами, которые могли бы повлиять на то, насколько тонкой и убедительной окажется разработанная теория знания, нет существенной разницы; что он при разработке этой теории находился в столь же благоприятных для конечного результата интеллектуальных и институциональных условиях, что и любой философ сегодня; что двадцать пять веков традиции эпистемологических разысканий и развитая инфраструктура доступа к ним не дают даже очень среднему философскому уму решающего преимущества над не вызывающим никаких сомнений гением Аристотеля. Мне кажется, что для того, чтобы заметить неправдоподобность этой предпосылки, достаточно просто проговорить ее вслух. Теория знания Аристотеля выглядит чрезвычайно достойно для мыслителя, который в области эпистемологии почти не имел предшественников и имел очень немного собеседников. То, насколько неудачной она представляется нам сегодня, является прежде всего свидетельством существования в философии прогресса – который в этой области по большей части заключается не в накоплении позитивного знания, а именно в постепенном отбраковывании неудачных решений рассматриваемых проблем и сужении круга тех вариантов ответа на поставленные вопросы, которые могли бы рассматриваться как имеющие хорошие шансы оказаться верными⁴⁷.

Список литературы / References

- Гетье, Эдмунд. «Является ли обоснованное истинное убеждение знанием?» Перевод Льва Ламберова. *Analytica* 1 (2007): 123–126.
(Gettier, Edmund L. «Is Justified True Belief Knowledge?». Translated into Russian by Lev Lamberov. *Analytica* 1 (2007): 123–126. (In Russian))
- Дворецкий, И.Х. *Древнегреческо-русский словарь*. 2 т. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958.

⁴⁷ Ср. David Chalmers, «Why Isn't There More Progress in Philosophy?», *Philosophy* 90 (2015): 13–16, 18; Daniel Stoljar, *Philosophical Progress: In Defence of a Reasonable Optimism* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

- (Dvoretzkii, Iosif. H. [*Russian Dictionary of Ancient Greek*]. 2 vols. Moscow: Gosudarstvennoi izdatel'stvo inostrannykh i natsional'nykh slovarei Publ., 1958. (In Russian))
- Орлов, Е.В. *Аристотель о началах человеческого разума*. Новосибирск: Издательство СО РАН, 2013.
- (Orlov E.V. [*Aristotle on Principles of Human Understanding*]. Novosibirsk: Siberian Branch of RAS Publ., 2013. (In Russian))
- Орлов, Е.В. *Философский язык Аристотеля*. Новосибирск: Издательство СО РАН, 2011.
- (Orlov E.V. [*Aristotle's Philosophical Language*]. Novosibirsk: Siberian Branch of RAS Publ., 2011. (In Russian))
- Фохт, Б.А. ред. *Аналитики Первая и Вторая*, Аристотель. М.: Госполитиздат, 1952.
- (Fokht, Boris A. ed. [*Aristotle's Analytics, Prior and Posterior*]. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1952. (In Russian))
- Фохт, Б.А. и М.И. Иткин, ред. «Вторая аналитика». В *Сочинения*, Аристотель. 2:255–346. М.: Мысль, 1978.
- (Fokht, Boris A. and Mikhail I. Itkin, eds. «Posterior Analytics». In [*Collected Works*], by Aristotle, 2:255–346. Moscow: Mysl' Publ., 1978. (In Russian))
- Юнусов, А.Т. «Структура доказательного знания во “Второй аналитике” Аристотеля». Кандидатская диссертация. МГУ имени М.В. Ломоносова, 2017.
- (Iunusov, Artem T. «The Structure of Demonstrative Knowledge in Aristotle's *Posterior Analytics*». PhD diss. Lomonosov Moscow State University, 2017. (In Russian))
- Apostle, Hippocrates G., ed. *Aristotle's Posterior Analytics*. Grinnell, Iowa: Peripatetic Press, 1981.
- Warrington, John, ed. *Prior and Posterior Analytics*, by Aristotle. London: Dent, 1964.
- Bailly, A. *Dictionnaire Grec-Français. Le Grand Bailly*. Édité par L. Séchan et P. Chantraine. 26^e éd. Paris: Hachette, 2000.
- Barnes, Jonathan, ed. *Aristotle's Posterior Analytics*. 1st ed. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Barnes, Jonathan, ed. *Posterior Analytics*, by Aristotle. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- Bayer, Greg. «Definition through Demonstration: The Two Types of Syllogisms in “Posterior Analytics” II.8». *Phronesis* 40, no. 3 (1995): 241–264.
- Bonjour, Laurence. «Externalist Theories of Empirical Knowledge». *Midwestern Studies in Philosophy* 5 (1980): 53–73.

- Bonjour, Laurence. «Internalism and Externalism». In *Oxford Handbook of Epistemology*, edited by Paul K. Moser, 234–264. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Bronstein, David. *Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics*. New York: Oxford University Press, 2016.
- Burnyeat, M.F. «Aristotle on Understanding Knowledge». In *Aristotle on Science: the Posterior Analytics. Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum*, edited by Enrico Berti, 97–140. Padova: Editrice Antenore, 1981.
- Burnyeat, Myles F. «Episteme». In *Episteme, etc.: Essays in Honour of Jonathan Barnes*, edited by Ben Morison and Katerina Ierodiakonou, 3–29. Oxford: Oxford University Press, 2011. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199696482.003.0001>.
- Chalmers, David. «Why Isn't There More Progress in Philosophy?». *Philosophy* 90 (2015): 3–31. <https://doi.org/10.1017/s0031819114000436>.
- Charlton, W., ed. *Aristotle's Physics: Books I and II*. Oxford: Clarendon Press, 1970.
- Colli, Giorgio, cur. «Secondi Analitici». In *Organon*, di Aristotele, 277–403. Torino: Einaudi, 1955.
- Detel, Wolfgang, Hrsg. *Analytica posteriora*. In *Werke in deutscher Übersetzung*, von Aristoteles. Bd. 3/II. Berlin: Akademie Verlag, 1993.
- Diggle, James, ed. *The Cambridge Greek Lexicon*. 2 vols. New York: Cambridge University Press, 2021.
- Düring, Ingemar. *Aristotle's Protrepticus: An Attempt at Reconstruction*. Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1961.
- Gigon, Olof, ed. *Aristotelis Opera. Vol. III: Librorum deperditorum fragmenta*. Berolini: De Gruyter, 1987.
- Gohlke, Paul, Hrsg. *Zweite Analytik*, von Aristoteles. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1953.
- Goldin, Owen. *Explaining an Eclipse: Aristotle's Posterior Analytics 2.1–10*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.
- Goldman, Alvin. *Epistemology and Cognition*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.
- Goldman, Alvin. «The Internalist Conception of Justification». *Midwestern Studies in Philosophy* 5 (1980): 27–51.
- Hocutt, Max. «Aristotle's Four Because». *Philosophy* 49, no. 190 (1974): 385–399. <https://doi.org/10.1017/s0031819100063324>.
- Irwin, Terence. *Aristotle's First Principles*. Oxford; New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1988.

- John Philoponus. *On Aristotle Posterior Analytics 1.1–8*. Edited and translated by Richard D. McKirahan. London: Bristol Classical Press, 2008.
- John Philoponus. *On Aristotle Posterior Analytics 1.9–18*. Edited and translated by Richard D. McKirahan. London: Bristol Classical Press, 2012.
- John Philoponus. *On Aristotle's Posterior Analytics 2*. Edited and translated by Owen Goldin. London: Bristol Classical Press, 2009.
- Kosman, Aryeh. «Understanding, Explanation, and Insight in the *Posterior Analytics*». In *Virtues of Thought: Essays on Plato and Aristotle*, 7–26. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.
- Lear, Jonathan. *Aristotle: The Desire to Understand*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1988.
- Leshner, J.H. «On Aristotelian Ἐπιστήμη as “Understanding”». *Ancient Philosophy* 21, no. 1 (2001): 45–55.
- Liddell, Henry George, и Robert Scott. *A Greek-English Lexicon*. 9th ed. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Lyons, John. *Structural Semantics: An Analysis of Part of the Vocabulary of Plato*. Oxford: Blackwell, 1963.
- Medda, Roberto, cur. «Analitici Secondi». In *Organon*, di Aristotele, 793–1077. Milano: Bompiani, 2016.
- Mignucci, Mario, cur. *Analitici Secondi. Organon IV*, di Aristotele. Bari: Laterza, 2007.
- Montanari, Franco. *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. Edited by Madeleine Goh and Chad Schroeder. Boston, MA: Brill, 2015.
- Moravcsik, Julius M.E. «Aristotle on Adequate Explanations». *Synthese* 28, no. 1 (1974): 3–17. <https://doi.org/10.1007/bf00869493>.
- Moravcsik, Julius M.E. «What Makes Reality Intelligible? Reflections on Aristotle's Theory of Aitia». In *Aristotle's Physics. A Collection of Essays*, edited by Lindsay Judson, 31–48. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Mure, G.R.G., ed. «Analytica Posteriora». In *The Works of Aristotle Translated into English*. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1928.
- Owen, Octavius Freire, ed. «Posterior Analytics». In *The Organon, or Logical Treatises, of Aristotle*, I:244–356. London: G. Bell, 1882.
- Pape, Dr. W. *Handwörterbuch der Griechischen Sprache*. 4 Bde. Braunschweig: F. Bieweg & Sohn, 1880.
- Patzig, Günther. «Erkenntnisgründe, Realgründe und Erklärungen (zu An. post. A 13)». In *Aristotle on Science: the Posterior Analytics. Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum*, edited by Enrico Berti, 141–156. Padova: Editrice Antenore, 1981.

- Pellegrin, Pierre, éd. *Seconds Analytiques: Organon IV*, par Aristote. Paris: Flammarion, 2005.
- Poste, Edward. *The Logic of Science: A Translation of the Posterior Analytics of Aristotle*. Oxford: F. Macpherson, 1850.
- Rocci, Lorenzo. *Vocabolario greco-italiano*. 3^a ed. Roma: Dante Alighieri, 1943.
- Rose, Valentin, ed. «Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta». In *Aristotelis Opera*. Vol. V, 1461–1590. Berlin: Reimer, 1870.
- Ross, W.D., ed. *Aristotelis Fragmenta selecta*. Oxford: Clarendon Press, 1955.
- Salmieri, Gregory, David Bronstein, David Charles, and James G. Lennox. «Episteme, Demonstration, and Explanation: A Fresh Look at Aristotle's Posterior Analytics». *Metascience* 23, no. 1 (2013): 1–35. <https://doi.org/10.1007/s11016-013-9815-1>.
- Scanlon, T.M. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 1998.
- Scott, Dominic. *Recollection and Experience: Plato's Theory of Learning and its Successors*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Seidl, Horst, Hrsg. *Zweite Analytiken*, von Aristoteles. Würzburg; Amsterdam: Rodopi B.V., 1984.
- Stoljar, Daniel. *Philosophical Progress: In Defence of a Reasonable Optimism*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Tricot, J., éd. *Organon Tome IV: Les seconds analytiques*, par Aristote. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 1947.
- Tredennick, Hugh, ed. «Posterior Analytics». In *Posterior Analytics. Topica*, by Aristotle, 2–261. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960.
- Vlastos, Gregory. «Reasons and Causes in the Phaedo». *Philosophical Review* 78, no. 3 (1969): 291–325. <https://doi.org/10.2307/2183829>.
- Walzer, Richard. *Aristotelis dialogorum fragmenta*. Sansoni, 1934.
- Wilson, Malcolm. *Aristotle's Theory of the Unity of Science*. Toronto: University of Toronto Press, 2000.
- Zanatta, Marcello, cur. «Analitici Secondi». In *Organon*, di Aristotele, 2:9–111. Torino: UTET, 1996.
- Zekl, Hans Günter, Hrsg. «Zweite Analytik». In *Organon. Band 3/4*, von Aristoteles, 309–524. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

Алистер МакГрат и «пять путей» Фомы Аквинского

А.В. Апполонов

Институт философии РАН

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

alexeyapp@yandex.ru

Аннотация. В статье рассматривается интерпретация «пяти путей» Фомы Аквинского, предложенная британским теологом Алистером Эдгаром МакГратом. Согласно этой интерпретации, «пять путей» не предназначались для доказательства существования Бога; скорее они должны демонстрировать, что существование Бога, как о нём говорит христианская религия, придает смысл наблюдаемым в природе феноменам. Кроме того, МакГрат полагает, что традиционная трактовка «пяти путей» как доказательств является искажением оригинальной мысли Аквината, обусловленным влиянием просвещенческого объективизма и рационализма. Тем не менее есть все основания усомниться в обоснованности этой интерпретации. Как показывает анализ текста Аквината, он опирался не на специфически христианское понимание природы, как то полагает МакГрат, но на принципы аристотелевской натурфилософии и метафизики. С другой стороны, создается впечатление, что интерпретация МакГрата обусловлена его желанием приписать Фоме принципы своей собственной естественной теологии, сформировавшейся под влиянием современной христианской апологетики и постмодернистской философии.

Ключевые слова: естественная теология, доказательства существования Бога, схоластическая философия, философия Постмодерна, Алистер Э. МакГрат, Фома Аквинский, Аристотель



Для цитирования: Апполонов, А.В. «Алистер МакГрат и “пять путей” Фомы Аквинского». *Историко-философский ежегодник* 39 (2024): 75–106.

Поступила в редакцию: 08.01.24

Принята к публикации: 06.05.24

Alister McGrath and the “Five Ways” of Thomas Aquinas

Alexey V. Appolonov

RAS Institute of Philosophy

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

alexeyapp@yandex.ru

Abstract. The article examines the interpretation of Thomas Aquinas’ “Five Ways,” proposed by the Northern Irish theologian Alister E. McGrath. According to this interpretation, the “Five Ways” were not intended to prove the existence of God, but rather to demonstrate that the existence of God, as taught by the Christian religion, make sense of phenomena observed in the world. Moreover, McGrath believes that the traditional reading of the “Five Ways” as proofs is a misrepresentation of Aquinas’ genuine thought, which has resulted from the influence of Enlightenment rationalism and objectivism. However, there is good reason to doubt the validity of this interpretation. As an analysis of Aquinas’ text shows, he draws not upon a specifically Christian understanding of nature, as McGrath believes, but upon the principles of Aristotelian natural philosophy and metaphysics. On the other hand, it appears that McGrath’s interpretation is driven by his intention to ascribe to Aquinas the principles of his own natural theology, shaped by contemporary Christian apologetics and postmodern philosophy.

Keywords: natural theology, proofs of God’s existence, scholastic philosophy, postmodern philosophy, Alister E. McGrath, Thomas Aquinas, Aristotle

For citation: Appolonov, Aleksey V. “Alister McGrath and the ‘Five Ways’ of Thomas Aquinas,” *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 39 (2024): 75–106. (In Russian)

Received: 08.01.24

Accepted: 06.05.24

Введение: постановка проблемы

В своей книге «The God Delusion» (известной в России под названием «Бог как иллюзия»¹) Ричард Докинз, критически разбирая аргументы, привлекаемые для доказательства существования Бога, дал следующую оценку знаменитым «пяти путям» Фомы Аквинского:

Пять «доказательств», предложенных в XIII в. Фомой Аквинским, ничего не доказывают; отсутствие в них всякого смысла можно легко продемонстрировать – пусть даже мне и непросто говорить такое о столь знаменитом мыслителе².

Это заявление Докинза, равно как и последующий разбор аргументов Фомы, вызвали весьма примечательную реакцию со стороны британского теолога Алистера Эдгара МакГрата, который охотно согласился с Докинзом в том, что аргументы Фомы ничего не доказывают:

Докинз обратил свое внимание на <...> «аргументы» из области философии религии. Я не уверен, что это было мудро с его стороны. Он здесь явно не в своей тарелке и практически ничего не достигает своим кратким и поверхностным соприкосновением с этой великой и вечной дискуссией, которая просто не может быть разрешена на эмпирическом уровне <...> Например, Докинз рассматривает подходы, разработанные Фомой Аквинским в XIII в., традиционно известные как «пять путей». Общий консенсус философов религии (philosophers of religion) заключается в том, что даже если подобные аргументы и могут пролить новый свет на соответствующие проблемы, они, тем не менее, ничего не устанавливают. Хотя их традиционно называют «аргументами в пользу существования Бога», это неточное описание <...> Фома ни в коем случае не говорит о них как о «доказательствах» (proofs) существования Бога; скорее они должны рассматриваться как демонстрация внутренней когерентности веры в Него <...>

¹ Ричард Докинз, *Бог как иллюзия*, пер. Н. Смелковой (М.: КоЛибри, 2010).

² Richard Dawkins, *The God Delusion* (Boston, New York: Houghton Mifflin Co, 2006), 77.

Сначала принимается вера в Бога, а затем показывается, что эта вера придает смысл тому, что мы наблюдаем в мире. То, что мы наблюдаем в нём определенный план (design), может дать нам уверенность (persuasion) в той роли, которую играет во вселенной божественное творчество, но вовсе не доказательство (proof). Докинз путает апостериорную демонстрацию (a posteriori demonstration) согласованности веры и наблюдения и априорное доказательство веры (an a priori proof of faith) – ошибка вполне понятная для новичка в этой области, но тем не менее это серьезная ошибка³.

Таким образом, по мнению МакГрата, Фома Аквинский, формулируя свои «пять путей», отнюдь не собирался доказывать существование Бога; вместо этого он занимался «демонстрацией внутренней когерентности веры». Кроме того, в первом издании своей «Христианской теологии» МакГрат утверждает, что в «Сумме» Фомы отсутствуют сами слова «доказательства существования Бога» и что идея о каких-то «доказательствах» была «навязана мысли Аквината позднейшими авторами», тогда как сам он был убежден, что его читатели изначально разделяют его веру в Бога и, соответственно, не ждут от него никаких рациональных аргументов⁴. Следует особо отметить, что

³ Alister E. McGrath, Joanna C. McGrath, *The Dawkins Delusion: Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2007), 25–26. Необходимо отметить, что эту работу Алистер МакГрат написал в соавторстве со своей супругой Джоанной Колликат МакГрат; тем не менее, поскольку Джоанна МакГрат занимается преимущественно психологией религии, а Алистер МакГрат известен как историк теологии, я взял на себя смелость приписать цитированные слова именно ему – тем более, что они (как будет ясно из нижеследующего) в полной мере отражают идеи, представленные в его индивидуальных монографиях.

⁴ Alister E. McGrath, *Teologia cristiana* (Torino: Claudiana, 1999), 164. Справедливости ради следует отметить, что в шестом издании этой работы данные утверждения были сильно смягчены, в результате чего общий ход мысли британского теолога стал, не побоюсь этого слова, крайне запутанным. Так, в этом издании он рассматривает «пять путей» Фомы в разделе «Можно ли доказать (prove) существование Бога», однако при этом не называет «пути» доказательствами, но определяет их как «утверждения» (statements), или как «указатели» (pointers), или как «пять линий аргументации (argument) в пользу

эти утверждения МакГрата обусловлены его уверенностью в том, что не только естественная теология (она же первая философия и метафизика)⁵ Аквината, представленная в «пяти путях» из «Суммы теологии», но и *любая* подлинно христианская естественная теология «не доказывает существования Бога; скорее она утверждает, что существование Бога, как о нём говорит христианская традиция, придает смысл тому, что мы можем наблюдать в мире»⁶. Наконец, как видно из приведенной цитаты, МакГрат подчеркивает, что это не столько его личное мнение, сколько «общий консенсус философов религии» (значительную (а может, и большую) часть которых – если мы говорим об англосаксонской интеллектуальной традиции – составляют теологи, обращающиеся к философии и науке в апологетических целях⁷).

Однако следует отметить, что среди историков философии (которых – как ученых-историков – надо отличать от «философов религии») существует свой собственный «общий консенсус», согласно которому Фома оценивал свои «пять путей» именно как доказательства. Так, в весьма авторитетном издании «Кембриджский справочник по Аквинату», вышедшем под редакцией известных специалистов Элеонор Стэмп и Нормана Кретцманна, в статье, посвященной метафизике Фомы (за авторством еще одного известного историка, Джона Виппеля),

существования Бога». Вопрос о том, как все это надо понимать (особенно в контексте названия раздела), оставлен автором без ясного ответа (см. Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, 6th ed. (Maldem, MA: John Wiley & Sons Ltd, 2017), 155–159).

⁵ Собственно термин «естественная теология» Аквинат не использует; говоря о систематизированном знании о Боге, получаемом посредством естественного разума (*ratio naturalis*), он употребляет термины «философская теология», «первая философия» и «метафизика» (см. *In BDT*, q.2, a.2, in corp.; q.5, a.4, in corp.).

⁶ Alister E. McGrath, *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology* (Oxford: Blackwell, 2008), 233.

⁷ Что касается самого МакГрата, то он в своей «Научной теологии» прямо говорит о «science as the *ancilla theologiae*», «науке как служанке богословия» (см. Alister E. McGrath, *A Scientific Theology* (Grand Rapids, MI, Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001–2002), 1:3–26).

сказано: «Аквинат убежден, что при помощи философской аргументации можно доказать (prove), что Бог существует»⁸.

Таким образом, налицо проблема, которую можно представить в виде нескольких взаимосвязанных вопросов: 1) почему Алистер МакГрат и его коллеги из числа «философов религии» полагают, что Фома Аквинский, формулируя свои «пять путей», стремился «продемонстрировать когерентность веры», а не доказать существование Бога; 2) что имеет в виду МакГрат, говоря о том, что идея о возможности доказать существование Бога была «навязана мысли Аквината позднейшими авторами»; 3) какова была позиция самого Фомы относительно возможности рационального доказательства существования Бога в рамках естественной теологии?

Естественная теология Алистера МакГрата

Отвечая на первый из поставленных вопросов, начать надо, вероятно, с того, что МакГрат разработал собственную версию естественной теологии, которая, по его мнению, является не столько оригинальной новацией, сколько реконструкцией той единственно правильной естественной теологии, которая была в обиходе у всех христианских мыслителей (включая, разумеется, и Фому Аквинского) вплоть до XVII–XVIII вв.⁹ Что представляет собой эта новая (или основательно забытая старая) естественная теология МакГрата? Во-первых, необходимо отметить, что в ее основе лежит постулат, согласно которому «теологическая рефлексия парадоксальным образом *начинается* с актуального знания о Боге, и затем в его свете исследует то, как это знание возможно»¹⁰. Проще говоря, для того, чтобы «правильно» познавать Бога, требуется предварительно знать Бога. Как мы получаем это предварительное знание? МакГрат

⁸ John F. Wippel, «Metaphysics», in *The Cambridge Companion to Aquinas*, ed. Norman Kretzmann and Eleonore Stump (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 113.

⁹ См. McGrath, *The Open Secret*, 147–148.

¹⁰ McGrath, *A Scientific Theology*, 2:269.

предсказуемо отвечает: в божественном откровении¹¹. Согласно традиционным представлениям, результатом подобного подхода является *theologia revelata*, богооткровенная теология; однако для МакГрата теология, опирающаяся на указанный выше фундаментальный принцип, является научной (*scientific*). Он также предлагает список «тем», которые должны «лежать в основе христианского подхода к естественной теологии»: 1) представление о трансцендентном Боге, который пожелал открыть себя в истории и природе; 2) уверенность (*belief*) в том, что отношение между Богом и природой имеет аналогический характер – в связи с тварностью природного порядка¹²; 3) представление о том, что человек сотворен по образу и подобию Божью и потому наделен способностью обнаруживать следы Бога в природе; 4) представление об «икономии спасения», которое предполагает рассмотрение природы в контексте ее «падения» и последующего восстановления; 5) представление о воплощении, сообразно которому Бог во Христе снизошел в природный порядок, чтобы трансформировать и искупить его¹³.

На вопрос, что в такой теологии может быть «естественным» (или «научным»), МакГрат отвечает: понятие природы. Он полагает, что поскольку слово «естественный» (*natural*) подразумевает отношение к «природе» (*nature*), то любая теология, которая так или иначе рассматривает природу, называется естественной. Из этого с неизбежностью следует, что естественных теологий может быть как минимум две: христианская, то есть та, которая описывает природу в соответствии с указанными

¹¹ McGrath, *A Scientific Theology*, 2:269.

¹² Насколько я могу судить, МакГрат имеет здесь в виду традиционную для схоластики дистинкцию между унивокальными и аналогическими причинами. Унивокальная причина производит следствие, которое обладает такой же видовой сущностью (так человек производит (порождает) человека). С другой стороны, аналогическая причина производит следствие, которое принадлежит к иному (и более «низкому») виду, но при этом обладает определенным подобием со своей причиной (так человек производит артефакты, такие как книга или дом). Бог является аналогической причиной по отношению к своему творению: не имея, разумеется, божественной сущности, творение тем не менее несет в себе некое подобие своего Творца.

¹³ McGrath, *The Open Secret*, 178.

выше «темами», и нехристианская, то есть та, которая не принимает эти «темы» во внимание. При этом ту естественную теологию, которая предполагает возможность *доказательства* существования Бога средствами естественного разума и без обращения к христианскому откровению, МакГрат именует «деистической»¹⁴ и указывает, что она лишь «сравнительно недавно» стала рассматриваться как «нормативная» естественная теология¹⁵. По его мнению, такой «деистический» подход был основан на трактовке природы, характерной для эпохи Просвещения и подразумевавшей «веру» в универсальный и объективный естественный (природный) порядок, который может объективно познаваться человеческим разумом, свободным от «устаревших традиций, случайных предрассудков или культурных и исторических обстоятельств»¹⁶. Христианские мыслители, реагируя на распространение подобных идей (сочетавшихся с критикой религии откровения), стали отказываться от своих традиционных принципов (подразумевавших интегрированность вышеуказанных пяти «тем» в *любое* теологическое рассуждение) и перенимать принципы просвещенческого натурфилософского объективизма, вследствие чего «в религиозной культуре прочно утвердилась концепция “естественной теологии” как метода, посредством которого существование Бога доказывается без обращения к каким бы то ни было религиозным верованиям или постулатам»¹⁷. Касаясь английских реалий, МакГрат особо упоминает в этой связи теолога и философа Уильяма Пейли (1743–1805), автора весьма популярного в свое время труда «Естественная теология, или Свидетельства, подтверждающие существование и атрибуты Бога» (1802). Он утверждает, что идеи Пейли (прежде всего «аргумент от дизайна»¹⁸) были

¹⁴ McGrath, *The Open Secret*, 178.

¹⁵ McGrath, *The Open Secret*, 146.

¹⁶ McGrath, *The Open Secret*, 144.

¹⁷ McGrath, *The Open Secret*, 146.

¹⁸ Трудно сказать, кто является автором термина «аргумент от дизайна» (argument from design), но Пейли употребляет его в своей «Естественной теологии» по крайней мере один раз (см. William Paley, *Natural Theology* (New York: American Tract Society, 1881), 15). В содержательном аспекте этот аргумент

типичными для его эпохи, но не для христианства как такового, и «многие христианские писатели того времени были встревожены его подходом, видя в нём верный путь к торжеству атеизма»¹⁹. Более того, по мнению МакГрата, из-за Пейли атеизм в некотором смысле действительно восторжествовал – поскольку критика «деистического» варианта естественной теологии, представленная Докинзом в книге «Слепой часовщик», весьма действенна и убедительна²⁰.

К этому обзору естественной теологии МакГрата можно добавить, что среди «философов религии» действительно существует определенный консенсус по поводу ее валидности и соответствия христианской традиции. Так, Карен Эбрэхэмсон отмечает, что, «закладывая основания своего подхода к естественной теологии, МакГрат действует в согласии с философско-теологическими принципами Фомы Аквинского»²¹. Даглас Прэтт указывает, что «МакГрат объединяет специфику религиозной идентичности и приверженности с пониманием природы куда более тонким, чем мы обычно можем обнаружить

является разновидностью традиционного апостериорного аргумента *ex gubernatione rerum*. Согласно Пейли, если человек найдет в поле часы, то он, приняв во внимание сложность их механизма и целесообразность дизайна его деталей, должен будет признать, что они не возникли естественным образом, но были созданы разумным конструктором (*designer*); равным образом, наблюдая целесообразно устроенный мир (например, «механические и немеханические части и функции животных и растений»), мы должны столь же обоснованно предположить, что он был спланирован (*designed*) разумным творцом.

¹⁹ McGrath, McGrath, *The Dawkins Delusion*, 24–25. К сожалению, авторы не указывают, кто были эти «многие христианские писатели», которые считали, что естественная теология Пейли является «верным путем к торжеству атеизма», а также не объясняют, почему именно они так считали.

²⁰ «Докинз считает, что существование или несуществование Бога является научной гипотезой, которая открыта для рационального доказательства. В «Слепом часовщике» он представил последовательную и действенную критику аргументов Уильяма Пейли <...>. У меня нет никаких сомнений, что Пейли считал, что ему в некотором смысле удалось «доказать» существование Бога; и развернутая критика Пейли, представленная Докинзом в этой книге, справедлива, корректна и точна» (McGrath, McGrath, *The Dawkins Delusion*, 24–25).

²¹ Karen K. Abrahamson, review of *A Scientific Theology*, by Alister E. McGrath, *Andrews University Seminary Studies* 44, no. 2 (2006): 345.

в естественно-теологическом дискурсе»²². Брэдфорд МакКолл в рецензии на книгу МакГрата «Открытая тайна: новое видение естественной теологии» утверждает, что «МакГрат одарил академию сокровищем» и что «его подход к естественной теологии подразумевает, что природа укрепляет существующую веру в Бога ретроактивно: через согласие между наблюдением и теорией»²³. Эрон Клинк, рецензируя ту же книгу, пишет, что она «является великолепным современным переосмыслением естественной теологии» и что «наблюдение природы сквозь призму христианства не доказывает существования Бога, но позволяет видеть природу в свете христианского откровения, используя библейские и теологические категории в качестве интерпретативного каркаса (interpretive frameworks)»²⁴. Единственный известный мне негативный отклик на рассматриваемую здесь концепцию, поступивший из среды «философов религии», принадлежит Томасу Хиббсу, который считает, что естественная теология МакГрата «не очень естественная и не особенно христианская»²⁵.

Антипросвещенческий дискурс Алистера МакГрата и философия Постмодерна

Как видно из сказанного выше, сущностным и неотъемлемым элементом естественной теологии МакГрата является критика философской и научной мысли эпохи Просвещения (или даже шире – эпохи Модерна в целом, поскольку МакГрат имеет

²² Douglas Pratt, review of *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*, by Alister E. McGrath, *Australian Religion Studies Review* 25, no. 1 (2012): 78.

²³ Bradford McCall, review of *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*, by Alister E. McGrath, *Reviews in Religion and Theology* 16, no. 4 (2009): 599.

²⁴ Aaron Klink, review of *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*, by Alister E. McGrath, *Religious Studies Review* 35, no. 1 (2009): 41. Не могу не отметить глубины последнего замечания Клинка: оно удивительно точно и всего в нескольких словах передает содержание 372 страницей книги МакГрата.

²⁵ Thomas S. Hibbs, «What Natural Theology Isn't». Review of *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*, by Alister E. McGrath, August 2008, <https://www.firstthings.com/article/2008/08/003-what-natural-theology-isnt>.

обыкновение возводить философию Просвещения к творчеству Рене Декарта²⁶). В отдельных своих аспектах эта критика довольно типична и подобна многим другим антипросвещенческим (антимодернистским) нарративам современной христианской теологии²⁷, являющимся отголосками давних кампаний, которые богословы разных христианских конфессий вели против нововременной философии и науки в период их становления и развития. Однако антипросвещенческий дискурс МакГрата имеет и свою специфику: он задействуется главным образом

²⁶ Он указывает, например, что «в революционный для западной философии момент Декарт определил Бога как *entis summe perfecti* (в высшей степени совершенное сущее), а затем дедуцировал из этого определения некоторые заключения, которые сформировали будущее направление философской теологии» (McGrath, *A Scientific Theology*, 2:269). Я не знаю, почему в тексте МакГрата латинские слова стоят в родительном падеже, но по существу вопроса не могу не заметить, что по меньшей мере со времен «Прослогиона» Ансельма Кентерберийского христианская религиозно-философская мысль постоянно обращалась к представлению о Боге как о наисовершеннейшем сущем. Например, в «Сумме против язычников», в главе «О совершенстве Божиим» («*De perfectione divina*»), Фома Аквинский писал: «Бог, который является не чем иным, как своим бытием, есть всецело совершенное сущее (*universaliter ens perfectum*)» (*SCG I*, 28). Кроме того, разумно предположить, что Декарт заимствовал определение Бога как «*ens summe perfectum*» у хронологически близкого ему (и при том крайне популярного в начале XVII в.) Франциско Суареса, для которого это определение было нормативным. Так, Суарес писал, что «*Deus, ex vi sui esse necessarii, ex seipso est ens essentialiter summe perfectum*» (Franciscus Suarez, «*Disputationes metaphysicae*», in *Opera Omnia*, editio nova a C. Berton (Parisiis: apud Ludovicum Vives, 1861), 26:90); «*Deus est perfectissimum ens et perfectissimo modo quantum excogitari potest*» (*ibid.*, 91) и т.д.

²⁷ В качестве наиболее ярких примеров таких нарративов можно упомянуть нарратив Карла Барта о «естественной религии», нарратив Уилфреда Кантвелла Смита о ««религии» ученых» и нарратив Джона Милбанка о «современной политике как библейской герменевтике». Об этих нарративах см.: А.В. Апполонов, *Наука о религии и ее постмодернистские критики* (М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2018), 50–170; А.В. Апполонов, «О понятиях “светское” и “религия” у Бенедикта Спинозы в свете гипотезы Джона Милбанка о “конструировании” светского», *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение* 86 (2019).

для того, чтобы оградить христианскую теологию от любой критики с научных позиций (такой, например, как упомянутая выше критика Докинза), но при этом сохранить за ней некий respectable «научный» характер за счет избирательного и эклектичного привлечения в апологетических целях отдельных элементов современного научного знания. Кроме того, антипросвещенческий дискурс задействуется МакГратом для разоблачения (сознательных или невольных) «фальсификаторов» аутентичной христианской мысли, которые, как он полагает, смешали (и, возможно, продолжают смешивать) ее с чуждыми понятиями и идеями. Это позволяет ему вывести «допросвещенческую» традицию из-под возможной критики (так, как он делает это в случае вышеописанной «реабилитации» «пяти путей» Аквината), чтобы затем при необходимости ссылаться на нее (в конце концов, в теологии, где роль авторитета является, как правило, определяющей, при изложении собственных оригинальных идей трудно обойтись без ссылок на великих предшественников, чьи труды уже стали неотъемлемой частью традиции).

Инструментом означенной критики (довольно ожидаемо) становится набор хорошо известных постмодернистских идей. Прежде всего, это концепция «множественных рациональностей». МакГрат пишет:

Постмодернизм утверждает, что существует множество «рациональностей», каждая из которых имеет право на уважение; нет никакой привилегированной точки зрения, нет никакой всеобщей концепции «разума», которая могла бы претендовать на то, чтобы судить обо всем этом множестве²⁸.

Из этого следует, что если Просвещение (и Модерн в целом) постулировали существование некоей «универсальной рациональности», предполагающей некие универсальные рациональные критерии суждения и оценки (вследствие чего, как уже отмечалось выше, естественная теология приобрела специфический «деистический» характер), то, согласно МакГрату, наступление эпохи Постмодерна знаменует собой «решительный отход» от Просвещения с его требованием, «чтобы все убеждения

²⁸ McGrath, *Teologia cristiana*, 223–224.

были рационально обоснованы», благодаря чему «открываются новые пути для мышления о природе человеческого знания» и «создаются новые возможности для христианской теологии»²⁹.

Другой важной концепцией, которую МакГрат заимствует из постмодернистского арсенала, является идея социального конструирования природы:

Сама природа «наблюдается» такими способами, которые (хотя они условны и в принципе открыты для пересмотра) формируются историей и культурой. Таким образом, тот или иной аспект природы «наблюдается» и интерпретируется сквозь призму, которая является культурным или социальным артефактом, но все равно должна рассматриваться как «естественная», несмотря на то, что она была сконструирована³⁰.

Таким образом, нет не только универсальных рациональных и объективных критериев, в соответствии с которыми можно было бы выносить суждение об объективно существующей реальности, но нет и самой объективно существующей реальности, поскольку любая реальность, включая «природу», есть не более чем социальный конструкт, формирующийся историей и культурой. Из этого следует, что «христианское понимание» природы, включающее пять указанных выше «тем», является таким же социальным конструктом, как и, например, «дарвинистское понимание» природы, причем второе нельзя предпочесть первому на том основании, что оно более «рационально» или более «обоснованно» (ведь просвещенческая «объективистская» установка безнадежно устарела, и в эпоху «множественных рациональностей» сама идея о том, что «все убеждения должны быть рационально обоснованы», выглядит неадекватной).

Однако МакГрат, будучи христианским теологом, то есть обладателем и интерпретатором высшей божественной истины, не может полностью удовлетвориться таким подходом, поскольку он, уравнивая христианство со всеми другими религиозными традициями, парализует миссионерскую деятельность

²⁹ McGrath, *Christian Theology*, 59.

³⁰ McGrath, *The Open Secret*, 128.

и, кроме того, исключает возможность вести полемику с некоторыми философскими и научными направлениями (такими, например, как материализм или дарвинизм). Поэтому МакГрат утверждает, что

христианская естественная теология может служить, так сказать, мета-традиционным проектом. Мы говорим здесь не о гипотетической просвещенческой рациональности-стоящей-над-традициями <...>, но о рациональности, специфической для традиции, которая обладает объяснительной силой, позволяющей ей распространять свою компетенцию на другие традиции таким образом, что для христианского сообщества она функционирует как рациональность-стоящая-над-традициями³¹.

В соответствии с такой односторонней квазирелятивистской логикой МакГрат вводит объективные («реалистические») критерии («такие, как экономичность, эlegantность или объяснительная сила»³²), на основании которых христианский теолог может выносить суждение о любой идее, закодированной в любой рациональности. Разумеется, постмодернизм, уже не нужный при таком квазирелятивистском подходе, тоже получает свое: «Постмодернизм следует рассматривать как в конечном счете несостоятельную альтернативу [Просвещению]»³³. Вопрос о том, насколько состоятельна представленная выше конструкция самого МакГрата я, разумеется, оставляю в стороне как не относящийся к предмету настоящей статьи. Не могу, однако, не привести в этой связи следующие слова Томаса Хиббса:

Как и многие современные философы и теологи, Алистер МакГрат стремится избежать как просвещенческого рационализма, так и самоотрицающего постмодернистского отказа от разума. Но когда дело доходит до точного ответа на вопрос, как мы можем принять постмодернистскую критику разума и в то же время воздержаться от радикального постмодернизма <...>, [МакГрат] оказывается весьма скуп на аргументы³⁴.

³¹ McGrath, *The Open Secret*, 249.

³² McGrath, *The Open Secret*, 155.

³³ McGrath, *The Open Secret*, 155.

³⁴ Hibbs, «What Natural Theology Isn't».

«Пять путей» Фомы Аквинского

Разумеется, Фома Аквинский жил в эпоху, когда идея о том, что реальность является социальным конструктом, еще не появилась на свет. Тем не менее эта эпоха имела некоторое (хотя и довольно смутное) представление об античном скептицизме, выражавшем сомнения в возможностях человеческого разума, и тем более была знакома с христианским фидеизмом, который провозглашал бесполезность (и даже вредоносность) философского рационализма для христианского учения. В конце концов, даже такой просвещенный теолог, как Амвросий Медиоланский, заметил однажды: «Забудь об аргументах там, где ищешь веры»³⁵. Поэтому вне зависимости от того, к каким источникам обращался МакГрат при конструировании своей естественной теологии, вопрос о том, действительно ли Фома Аквинский считал свои «пять путей» доказательствами существования Бога, представляется осмысленным.

Отвечая на этот вопрос, предварительно следует отметить, что Аквинат проводит различие между двумя типами «истин о Боге». К первому типу относятся истины, которые «превосходят все [познавательные] возможности человеческого разума» (например, что Бог един и троичен) (SCG I, 3); несколько позже Фома указывает, что «человеку правильно предлагается держаться [этих истин] при помощи веры» (SCG I, 5). Ко второму типу относятся истины, которые «могут постигаться естественным разумом (*ratio naturalis*) человека» (например, что Бог существует, что Бог един и т.д.); эти истины, отмечает Фома, «строго доказывали (*demonstrative probaverunt*) даже философы, ведомые светом естественного разума (*lumen rationis naturalis*)» (SCG I, 3).

Хотя допустить, что «философы, ведомые светом естественного разума» ставили перед собой задачу продемонстрировать «внутреннюю когерентность веры», довольно-таки затруднительно, и следует, вероятно, признать, что, с точки зрения Фомы, философы-язычники действительно «доказывали» некие теологические истины, это тем не менее едва ли прольет свет на его

³⁵ Ambrosius Mediolanensis, «De fide», in *Patrologiae cursus completus. Series prima [latina]*, accurante J.P. Migne (Parisiis: excudebat Vrayet, 1848), 16:548.

собственную позицию. Для достижения ясности в данном вопросе необходимо более подробно рассмотреть эпистемологию Аквината и прежде всего его трактовку научного знания (*scientia*).

Как известно, Фома, следуя Аристотелю, различал три основных типа познания: научное знание (*scientia*), вера (*fides*) и мнение (*opinio*). Что касается мнения, то оно «означает акт познания, который обращен на одну из частей противоречия при опасении, что [истинной может оказаться] другая» (*ST I*, q.79, a.9, ad 4). Иначе говоря, если некто имеет мнение, что истинно «q», он не уверен в этом и допускает вероятность того, что истинно «не-q». Соответственно, для мнения характерно отсутствие несомненности (*certitudo*). Согласно Фоме, мнение является выводом диалектического силлогизма (*opinio, ex syllogismo dialectico causata*), посылки которого образованы из «вероятностных знаков» (*signa probabilia, ex quibus procedit dialecticus syllogismus*) (*ST III*, q.9, a.3, ad 2). При этом Аквинат ссылается на «Топику» Аристотеля, в которой говорится, что

диалектический силлогизм – тот, рассуждение которого исходит из вероятных [положений] <...>. Вероятно же то, что кажется верным всем или большинству [людей] или мудрецам – всем или большинству из них или самым знаменитым и прославленным (*Top I.1 100a30–b23*).

Что же касается веры, то она в эпистемологическом контексте является не более чем «твердым мнением» (*opinio vehemens*). Иначе говоря, вера как «уверенность» добавляет к мнению субъективную несомненность (*certitudo*), однако на объективном уровне вере, как и мнению, не достает очевидности и необходимости, потому что «вера в собственном смысле (*fides proprie*) заключается в том, что человек соглашается с тем, чего не видит» (*Super Sent III*, d.23, q.3, a.4, qc. 3, expro.); при этом нужно отметить, что под «видением» в данном случае понимается не только телесное видение, но и умозрение.

Scientia (научное знание) Фомы Аквинского – это, собственно, ἐπιστήμη из «Второй аналитики» Аристотеля. Согласно греческому философу, ἐπιστήμη является «безусловным» (ἀπλῶς) знанием некоего факта, которое как таковое включает 1) знание причины этого факта; 2) знание того, что это действительно его

причина; 3) знание того, что иначе быть не может (*APo* I.2 71b9–13). Фома, комментируя эту концепцию Аристотеля, указывает, что первое из названных условий обеспечивает совершенство научного знания, второе – его актуальный (в противоположность потенциальному) характер³⁶, а третье – его несомненность (*In PA* 1, lect.4, no.4). Соответственно, научное знание отличается от мнения и веры тем, что оно очевидно, несомненно, необходимо и общезначимо. При этом *scientia* является выводом строгого доказательства (*demonstratio*), которое, как пишет Фома, есть «силлогизм, производящий научное знание» («*sylogismus faciens scire*»)³⁷. Утверждая это, Фома ориентируется на «Топику» Аристотеля, в которой сказано следующее:

[Строгое] доказательство (*ἀπόδειξις*) имеет место тогда, когда силлогизм [формируется] из первых и истинных [положений] или из таких, знание о которых мы получаем от тех или иных первых и истинных [положений] <...>. Первые и истинные [положения] – те, которые достоверны не через другие [положения], а через самих себя; ибо относительно начал научного знания (*ἐπισημονικὰ ἀρχαί*) не нужно спрашивать «почему», но каждое начало само по себе должно быть достоверным (*Top* I.1 100a27–b22).

К этому можно добавить, что упомянутые «первые и истинные положения» Аристотель и аристотелевская традиция подразделяли на два типа: универсальные принципы (такие, как закон исключенного третьего) и первоначала конкретных наук (например, для геометрии одним из таких первоначал является аксиома «через две различные точки проходит единственная прямая»).

³⁶ Фома имеет в виду, что человек может обладать знанием причины и знанием следствия, но не соотносить (или неправильно соотносить) их между собой, поэтому необходимо актуальное приложение причины к следствию, *applicatio causae ad effectum*.

³⁷ *In PA* 1, lect.23, no.2. Это дословная цитата из Аристотеля: «ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμόν ἐπισημονικόν» (*APo* I.2 71b17–18).

Далее нужно сказать о двух основных типах *demonstratio*: априорном и апостериорном. Априорное доказательство, или *demonstratio propter quid* (что можно перевести как «доказательство того, почему...»)³⁸, осуществляется от онтологически предшествующего к онтологически последующему, или от причины к следствию. Классическим примером априорного доказательства, представленным во «Второй аналитике» Аристотеля³⁹, является следующее рассуждение:

Все планеты находятся близко к Земле (бóльшая посылка)

Все небесные тела, которые находятся близко к Земле, не мерцают (меньшая посылка)

Следовательно, все планеты не мерцают (заключение).

В этом случае аргументация ведется от причины (близость планет к Земле) к следствию (отсутствие мерцания), или от онтологически предшествующего к онтологически последующему. Апостериорное доказательство, или *demonstratio quia* (что можно перевести как «доказательство того, что...»), наоборот, ведется от онтологически последующего к онтологически предшествующему, или от следствия к причине. В этом случае аристотелевский пример с планетами выглядит так:

Все планеты не мерцают (бóльшая посылка)

Все те небесные тела, которые не мерцают, находятся близко к Земле (меньшая посылка)

³⁸ В данном случае я воспроизвожу позицию Фомы, который в «Сумме теологии» отождествлял априорное доказательство от причины с *demonstratio propter quid*, а апостериорное доказательство от следствия – с *demonstratio quia* (см. *ST I*, q.2, a.2, in cogr.). Однако если рассматривать вопрос в общем, то такое отождествление представляется несколько проблематичным. По этому поводу см.: Owen Bennett, *The Nature of Demonstrative Proof According to the Principles of Aristotle and St. Thomas Aquinas* (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1943), 37; Damascene Webering, *Theory of Demonstration according to William Ockham* (New York: Franciscan Institute, 1953), 11–12.

³⁹ См. *APo I.13 78a28–b4*. Комментарий Фомы к этой теме см. в: *In PA 1*, lect.23, no.1–9.

Следовательно, все планеты находятся близко к Земле (заключение).

Здесь близость планет к Земле (причина) доказывается через отсутствие мерцания (следствие), то есть онтологически предшествующее доказывается через онтологически последующее.

Имея в виду сказанное выше, можно, наконец, перейти к вопросу о том, как именно Фома Аквинский понимал свои «пять путей» (*quinque viae*). При этом, во-первых, следует отметить, что латинское слово «*via*» (как, собственно, и русское «путь») имеет, помимо прочего, такие значения, как «способ», «средство», «манера», «образ»: «*via belli*» («способ ведения войны»), «*omnes vias persequi*» («использовать все средства»), «*certam viam habere*» («располагать верным средством») ⁴⁰. В контексте проблемы существования Бога Фома употребляет это слово, например, в составе фраз «*via ad demonstrandum Deum esse*» (*SCG I, 12*), «*Aristoteles <...> Deum esse <...> probare intendit ex parte motus duabus viis*» (*SCG I, 13*) и «*Deum esse quinque viis probari potest*» (*ST I, q.2, a.3, in corp.*). Таким образом, мы видим, что существительное «*via*» связывается с глаголами «*demonstrare*» («доказывать посредством *demonstratio*») и «*probare*» («доказывать» в общем смысле). Соответственно, весьма правдоподобным выглядит предположение, что в рамках исследуемого вопроса «путь» подразумевает *способ* доказательства существования Бога (это наиболее очевидно в случае третьей из приведенных фраз, «бытие Божие можно доказать пятью способами»).

Однако если речь идет о *доказательстве* существования Бога, то каким это доказательство должно быть в формальном отношении? Аквинат поясняет, что в «пяти путях» используются доказательства апостериорного типа (от следствия к причине), или *demonstrationes quia*. В априорных доказательствах, указывает Фома (*ST I, q.2, a.2*), функцию среднего термина выполняет сущность («чтойность») вещи; однако человек в земной жизни не может познавать сущность Бога, и, следовательно,

⁴⁰ И.Х. Дворецкий, *Латинско-русский словарь* (М.: Русский язык, 1996), 819.

априорное доказательство существования Бога невозможно. Напротив, *demonstratio quia* может употребляться для доказательства существования вещи на основании ее действий (следствий), которые выступают в качестве среднего термина доказательства. Таким образом, согласно Фоме, существование Бога может быть доказано посредством *demonstratio quia*, которое исходит из специфических действий (следствий) Бога, эмпирически наблюдаемых в творении.

«Пять путей» Фомы хорошо известны, поэтому, вероятно, нет смысла детально описывать каждый из них. Кроме того, их структура в общем и целом подчинена одной и той же логике апостериорной аргументации от онтологически последующего к онтологически предшествующему. Поэтому далее я рассмотрю в качестве примера только пятый «путь» (от целесообразности в природе; *ST I, q.2, a.3, in corp.*). Это доказательство, если перевести его в силлогистическую форму, предварительно упростив и внеся некоторые неизбежные коррективы, может выглядеть так:

Все лишённые способности к познанию природные вещи действуют целесообразно.

Любая вещь, которая действует целесообразно, направляется к своей цели неким разумом.

Следовательно, все лишённые способности к познанию природные вещи направляются к своим целям неким разумом; и этот разум называют Богом⁴¹.

⁴¹ Представленная реконструкция основана на некоторых допущениях (включая квантификацию), без которых пятый «путь» Фомы логически некорректен. В формулировках самого Аквината он должен был бы выглядеть примерно так:

То, что лишено способности к познанию, стремится к цели, если и только если направляемо неким познающим и мыслящим [сущим] (*ea quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente*).

Мы видим, что некие [вещи], лишённые способности к познанию, а именно природные тела, действуют целесообразно (*videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem*).

В формальном отношении этот аргумент является апостериорным доказательством, или *demonstratio quia*, как оно было описано выше. Это доказательство восходит от онтологического следствия (целесообразность в действиях природных вещей, которые лишены способности к познанию, а потому не могут определять цели самостоятельно) к причине (наделенное разумом сущее, которое устанавливает для них цели); при этом «целесообразность в действиях» играет роль среднего термина силлогизма и является эмпирическим в том смысле, что его наличие познается индуктивно на основании чувственного восприятия (мы наблюдаем, что все вещи в природе «всегда» или «в большинстве случаев» действуют «одним и тем же образом» (*eodem modo*), так, чтобы достичь «наилучшего» для себя). Таким образом, можно отметить, что пятый «путь» Фомы по своей сути не отличается от «аргумента от дизайнера» из «Естественной теологии» Уильяма Пейли (см. примеч. 18).

Эту картину можно дополнить кратким обзором полемики Фомы с теми философами и теологами, которые считали, что «*Deum esse demonstrari non potest*» («существование Бога

Следовательно, есть некое мыслящее [сущее], которое направляет к цели все природные вещи (*ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem*); и его мы называем Богом (*et hoc dicimus Deum*).

Помимо некорректного в формальном отношении перехода от «лишенных познавательных способностей природных тел» ко «всем природным вещам», аргумент содержит также и некоторые иные элементы, которые делают его неудовлетворительным с содержательной точки зрения. По мнению Юзефа Марии Бохеньского, «создается впечатление, что пятый “путь” формулировался в спешке», и если он что-то и доказывает, так только то, что «по крайней мере некоторые природные вещи направляются к своим целям по крайней мере одним распорядителем (*orderer*)» (Joseph M. Bochenski, «The Five Ways», in *The Rationality of Theism*, ed. by A. Garcia de la Sienra (Amsterdam: Rodopi, 2000), 84). Впрочем, Бохеньский считает, что все остальные «пути», кроме второго, также содержат логические ошибки. Не имея возможности углубляться в данный вопрос, отмечу лишь, что представленный выше формально некорректный («приближенный к оригиналу») вариант пятого «пути» в любом случае предполагает ход мысли, характерный для апостериорного доказательства существования Бога в его томистском понимании – от (эмпирически наблюдаемого) следствия к его (надэмпирической) причине.

нельзя доказать посредством *demonstratio*»). Своих оппонентов в этом вопросе Аквинат делит на два типа: тех, кто думает, что существование Бога самоочевидно и потому его незачем доказывать, и тех, кто полагает, что «существования Бога надлежит держаться только верой (*sola fide*)» (*SCG I, 12*). Если полемика с первыми заключается в критике «аргумента Ансельма» (известного также как «онтологическое доказательство»), а потому не имеет непосредственного отношения к теме настоящей статьи, то мнение «фидеистов» (и соответствующую критику Фомы) следует осветить более подробно (тем более что, насколько речь идет о возможности доказательства существования Бога, МакГрат пытается приписать Аквинату своего рода фидеистическую позицию).

В «Сумме против язычников» Аквинат отмечает, что «некоторые» пришли к выводу о том, что существование Бога недоказуемо, «движимые слабостью аргументов, которые приводились для доказательства существования Бога отдельными [авторами]» (*SCG I, 12*). После этого он приводит ряд доводов, которые использовались его оппонентами для того, чтобы обосновать принцип «*sola fide*» применительно к существованию Бога. Наиболее любопытным, на мой взгляд, является следующий аргумент:

Если начала познания строгого доказательства (*demonstratio*) берутся от чувства <...> то все, что превосходит чувство и чувственно воспринимаемое, как кажется, не может быть доказано таким доказательством. Но таково [положение] «Бог существует»; следовательно, оно недоказуемо строгим доказательством (*indemonstrabile est*) (*SCG I, 12*).

На этот аргумент Фома отвечает, что, хотя Бог и выше всего (включая чувственное восприятие человека), его действия, или следствия (*effectus*), являющиеся средним термином в *demonstratio*, используемом для доказательства существования Бога, вполне воспринимаются чувствами; и потому «начало нашего познания находится в чувстве, даже если речь идет о [познании] того, что превосходит чувство» (*SCG I, 12*). В «Сумме теологии» в разделе, посвященном той же теме, Аквинат оспаривает мнение, согласно которому существование Бога, поскольку

оно есть вероучительный догмат (*articulus fidei*), невозможно доказать посредством строгого доказательства, ибо последнее «производит научное знание» (*demonstratio facit scire*), а вера относится к неявному (*de non apparentibus est*)» (*ST I, q.2, a.2, arg.1*). Ответ Фомы на этот аргумент заключается в том, что «бытие Божие и все подобное, что можно знать о Боге благодаря естественному разуму», не относится к вероучительным догматам, но суть своего рода преамбулы к ним (*praeambula ad articulos*):

Вера предполагает естественное познание (*cognitio naturalis*) точно так же, как благодать – природу, а совершенство – совершенствуемое; но ничто не препятствует тому, чтобы то, что само по себе является доказуемым и познаваемым научным познанием (*demonstrabile et scibile*), воспринималось как объект веры (*credibile*) тем, кто не понимает доказательства (*demonstratio*) (*ST I, q.2, a.2, ad 1*).

Из этого ответа Фомы довольно очевидно, что не вера является предварительным условием доказательств существования Бога, но наоборот: сами эти доказательства суть «преамбулы» веры⁴².

⁴² Разумеется, это не значит, что человек сперва приобретает метафизическое знание о том, что Бог существует, а уже затем верит в Его существование (надо полагать, что такая ситуация крайне маловероятна, если вообще возможна). Доказательства существования Бога являются «преамбулами» веры (*praeambula ad articulos fidei*) в том смысле, что они, как уже отмечалось, суть «*praeambula ad articulos fidei*», то есть «преамбулы» к вероучительным догматам, включенным в Символ веры. Дело в том, что, согласно традиционной схоластической доктрине, христианская догматика имплицитно содержит в себе некие рациональные элементы – те самые вышеупомянутые «истины о Боге» (в том числе доказательства Его существования), которые потенциально могут быть постигнуты естественным разумом человека без помощи веры, имеющей сверхъестественное происхождение. Однако далеко не всякий человек способен постичь их таким образом. Теолог, в достаточной мере освоивший философию, может рационально познавать означенные истины и определять их в особую категорию «преамбул», чтобы затем (если на то будет необходимость) использовать при изложении христианского учения. Напротив, для человека необразованного и совершенно не разбирающегося в метафизике и натурфилософии, существование Бога, равно как и все прочие богословские истины, которые могут рационально познаваться компетентным теологом, будут относиться не к категории «преамбул», но к категории «*articuli fidei*», то

Уже одно это свидетельствует о том, что тезис МакГрата, согласно которому средневековый христианский естественно-теологический дискурс должен был опираться на некие заранее принятые на веру положения, как минимум сомнителен. Сомнение вызывает также и тезис МакГрата, согласно которому средневековая естественная теология необходимо включала определенное (христианское) понимание природы, укорененное в христианской догматике. Этот тезис сомнителен, потому что мы не найдем в средневековой натурфилософской литературе эксплицитного изложения чего-либо подобного пяти «темам» МакГрата, зато обнаружим целый набор общих философских принципов, которые должны описывать определенные закономерности, наблюдаемые в природе. Так, согласно Аквинату, «non solum intellectus, sed etiam natura agit propter finem» («не только разум, но и природа действует ради цели») (*ST II-I, q.1, a.2, sed contra*); «*corpora naturalia <...> semper aut frequentius eodem modo operantur*» («природные тела <...> всегда или чаще всего действуют одним и тем же образом») (*ST I, q.2, a.3, in corp.*); «*natura consequitur suum effectum vel semper vel ut in pluribus*» («природа производит свое следствие или всегда, или в большинстве случаев») (*ST I, q.63, a.9, in corp.*); «*natura non abundat in superfluis, sicut nec deficit in necessariis*» («природа не имеет избытка в лишнем, равно как не испытывает недостатка

есть к догматам, постигаемым только в акте веры. Соответственно, компетентный теолог, излагая христианскую догматику, может (или даже должен) предварять изложение и посильное разъяснение принципиально недоступных рациональному познанию догматов христианской религии (Троица, воплощение, искупление, воскресение и т.д.) изложением рационально постижимых теологических истин, включая истину о существовании Бога. Таким образом, естественное знание о Боге, по определению неполное, в порядке теологического дискурса предшествует тому совершенному знанию, которое было даровано человечеству сверхъестественным образом в божественном откровении и которое как бы возносит (философское) естественное знание на более высокий уровень. Именно в этом смысле Аквинат говорит о том, что естественное познание предшествует вере так же, как природа – благодати, а совершенствуемое – совершенству. Разумеется, такой подход Фомы принципиально отличается от подхода МакГрата, который утверждает, что (по крайней мере, правильному) естественному познанию Бога должно предшествовать принятие в акте веры некоторых христианских догматов (например, догмата о воплощении).

в необходимом») (*ST* II-I, q.91, a.2, arg.1); «*natura nihil facit frustra*» («природа ничего не делает впустую») (*ST* III, q.39, a.7, arg.2); «*natura non facit per duo, quod per unum potest facere*» («природа не совершает посредством двух [вещей] то, что можно совершить посредством одной») (*ST* II-I, q.51, a.1, arg.2) и т.д. Эти принципы, почерпнутые преимущественно у Аристотеля и его комментаторов, имеют фундаментальное значение в том числе и для доказательств существования Бога. Например, как видно из сказанного выше, принцип «*natura agit propter finem*» (являющийся переложением аристотелевской максимы «все, что делается по размышлению или производится природой, [происходит] ради чего-нибудь» (*Phys* II.5 196b21-22)), играет ключевую роль в «пятом пути» (поскольку при отсутствии целесообразности в природе невозможно говорить о некоем существе, которое направляет к цели природные тела, лишённые разума).

Кроме того, рассматривая томистский дискурс о природе, нельзя обойти вниманием вопрос о том, как Аквинат трактовал предмет естествознания. В комментарии к «Физике» Аристотеля Фома пишет следующее:

Есть такие вещи, бытие которых зависит от материи, и которые не могут быть определены без материи <...> и о них трактует естествознание, или физика. И поскольку все то, что обладает материей, движимо, постольку предметом натурфилософии (*philosophia naturalis*) является движимое сущее (*ens mobile*). Итак, натурфилософия трактует о естественном (*de naturalibus*); естественное же суть то, началом чего является природа (*natura*); но природа есть начало движения и покоя в том, в чём она есть; следовательно, естествознание (*scientia naturalis*) трактует о том, что обладает началом движения в себе самом (*In Phys*, no.3).

Как видно, для Фомы понятие природы включает материю и движение; каких-либо иных фундаментальных характеристик (к примеру, «падения» и последующего восстановления) Аквинат природе не приписывает. При этом необходимо отметить, что движение, рассматриваемое как неотъемлемое свойство природных вещей, может быть отправной точкой для естественной теологии само по себе и вне связи с какими-либо дополнительными условиями: в рамках аристотелевской картины

мира вопрос об источнике эмпирически наблюдаемого движения (под которым понимаются любые изменения, включая возникновение и разрушение) практически неизбежно приводит к постулированию надприродного и надэмпирического неподвижного перводвигающего. Именно в этом горизонте разворачивается доказательство «первого пути», в основе которого лежит принцип «quidquid movetur ab alio movetur» («все, что движется, движется чем-то иным»), заимствованный из аристотелевской «Физики» (*Phys* VII.1 241b34).

Наконец, можно вспомнить известное выражение Альберта Великого «мне нет дела до чудес Божиих, когда я рассуждаю о природных вещах (*de naturalibus*)»⁴³. Весьма примечательно, что эти слова Альберта появляются в контексте его ответа гипотетическому оппоненту, который выдвигает противоречащий аристотелевской физике тезис о том, что Бог по своей воле может остановить природные процессы точно так же, как Он некогда привел их в движение, сотворив вселенную. Такой подход довольно ясно намекает на то, что искать в средневековом схоластическом естествознании специфически христианскую подоплеку (например, в виде специфически христианского понимания природы) – занятие не слишком перспективное.

Суммируя все сказанное выше, можно сделать следующие принципиальные выводы. В основании дискурса Аквината о «пяти путях» лежат два фундаментальных допущения: 1) тварная вселенная («природа») имеет упорядоченную структуру и подчиняется определенным законам (или, лучше сказать, квазизаконам); 2) эта структура и эти квазизаконны могут (если не полностью, то в достаточной степени) постигаться естественным человеческим разумом (то есть без помощи божественного откровения) в соответствии с принципами реалистической теории познания, предполагающей, что «*scientia est assimilatio scientis ad rem scitam*»^{44, 45}. Эти общие допущения делают возможными

⁴³ Albertus Magnus, «De generatione et corruptione», *Opera omnia*, cura ac labore A. Borgnet (Parisiis: apud Ludovicum Vives, 1890), 4:363a.

⁴⁴ «Знание есть уподобление познающего познаваемой вещи» (*SCG* II, 60).

⁴⁵ Paul Weingartner, *God's Existence. Can it be Proven? A Logical Commentary on the Five Ways of Thomas Aquinas* (Frankfurt: Ontos Verlag, 2010), 5.

доказательства существования Бога, которые имеют апостериорный характер и – в рамках аристотелевской картины мира – являются *реальными* доказательствами, которые не предполагают предварительного принятия на веру неких религиозных принципов, но, напротив, сами являются «преамбулами» для веры.

В этом отношении Фома Аквинский вполне следует общей линии философии Аристотеля. Лишним аргументом в пользу такого заключения является то, что в «Сумме против язычников» главу, посвященную доказательствам существования Бога, Аквинат начинает со слов: «Показав, что стремление доказать существование Бога не лишено смысла, мы далее приведем аргументы, посредством которых как философы, так и католические учителя доказывали, что Бог существует. И в первую очередь мы приведем аргументы, которые для этого использовал Аристотель» (*SCG I*, 13). Иначе говоря, перед нами то, что МакГрат называет «деистической» естественной теологией, но не то, что он считает «демонстрацией внутренней когерентности веры в Бога».

К этому можно добавить также, что МакГрат оставил без внимания один весьма существенный момент. В первом издании своей «Христианской теологии» он выражал удивление в связи с тем, что Фома Аквинский посвятил доказательствам существования Бога лишь пару из более чем 4000 страниц «Суммы теологии»⁴⁶; это обстоятельство стало для британского теолога еще одним аргументом в пользу того, что это никакие не доказательства, а просто некое краткое сообщение об особенностях христианской веры, передаваемое верующим автором верующему читателю. Однако причина лаконичности повествования Аквината заключается совсем в другом. Дискурс «пяти путей» относится не к Богу библейского откровения, но к *философскому* богу, который выступает в «Сумме теологии» как первый двигатель, первая причина, необходимое сущее, наиболее совершенное сущее, а также сущее, которое управляет вселенной. Согласно Фоме, такой философский бог – насколько речь идет о его существовании – может познаваться любым человеком, как христианином, так и нехристианином (разумеется,

⁴⁶ McGrath, *Teologia cristiana*, 164.

при наличии у него определенных интеллектуальных навыков); при этом «пути» к такому знанию хорошо известны как минимум со времен Платона и Аристотеля и, соответственно, нет нужды заострять на них внимание. Что же касается *библейского* Бога, то с Ним дело обстоит совершенно иначе. Глубочайшие тайны христианской религии (догматы о Троице, воплощении Христа, воскресении и т.д.) являются «сверхразумными» и потому не могут познаваться естественным разумом – они познаются через веру и откровение. Однако, как отмечает Фома, «то, чего держатся верой на основании откровения, не может противоречить естественному познанию» (SCG I, 17). Соответственно, одна из важнейших задач христианского теолога заключается в том, чтобы при помощи рациональных аргументов показывать, насколько это возможно, что сверхразумные истины христианства не противоречат разуму, а также опровергать аргументы, выдвигаемые против догматического учения христианской церкви. Собственно, бóльшая часть «Суммы теологии» посвящена решению именно этой задачи. И, как представляется, именно в данном случае было бы уместно говорить о «демонстрации внутренней когерентности христианской веры» или о чём-то подобном. Однако, как видно из сказанного ранее, МакГрат не считает нужным вдаваться в тонкости (проводимого не только Фомой, но и многими другими схоластами) различия между естественной теологией и рациональной апологией принимаемых на веру догматов христианской религии.

Заключение

Таким образом, трактовка «пяти путей» Фомы, предложенная Алистером МакГратом, является произвольной реконструкцией, которую можно подтвердить лишь умозрительным предположением, что если все средневековые мыслители были христианами, то они всегда и в любых аспектах своего творчества опирались исключительно на текст Писания и на постановления Соборов. Однако это умозрительное предположение выглядит безосновательным в свете того, что, как было

показано выше, Фома Аквинский в своих «пяти путях» излагал не специфически христианское учение, но «науку о божественном» (*scientia de divinis*), которую, по его же собственному признанию, «мы», то есть христиане, «получили от философов» (*In BDT*, q.2, a.2, in corp.). Кроме того, следует заметить, что в некотором смысле Докинз лучше понял интенции Аквината, чем МакГрат, поскольку, вопреки мнению британского теолога, «пять путей» куда ближе к тому, что обычно называют попыткой эмпирической верификации (научной) гипотезы, нежели к тому, что сам Фома именовал теологией священного Писания (*theologia sacrae Scripturae*).

С другой стороны, то обстоятельство, что МакГрат предложил именно такую трактовку «пяти путей», объясняется, вероятно, его собственной теологической позицией. Желая придать современной христианской теологии научный или даже естественнонаучный характер, он, разумеется, не мог опираться на традицию классической естественной теологии платоновско-аристотелевского типа, поскольку трудно представить себе, каким образом ее можно защитить от критики при современном уровне развития научного знания (об этом свидетельствует хотя бы то, что МакГрат признал корректной критику Докинза, обращенную против Уильяма Пейли). Вполне ожидаемым решением в этой ситуации становится реформатирование классического естественно-теологического дискурса в некую разновидность рациональной апологетики, которая совмещается с «разоблачающими» приемами постмодернистской философии и образует в итоге то, что Бертран Рассел называл «системой предвзятой аргументации»⁴⁷. При этом, расставшись с Пейли и всей «просвещенческой» метафизикой как с чуждым христианству «деизмом», МакГрат, судя по всему, не был готов столь же легко отказаться от глубоко интегрированной в христианскую традицию патристической и схоластической естественной теологии (в том числе и потому, что в некотором смысле это означало бы капитуляцию перед тем же Докинзом); отсюда, как представляется, и происходит специфическая «реабилитация»

⁴⁷ Бертран Рассел, *История западной философии*, пер. В.В. Целищева и др. (М.: АСТ, 2016), 584.

«пяти путей», заключающаяся в анахроническом приписывании Фоме Аквинскому теологических установок самого МакГрата.

Список литературы / References

- Апполонов, А.В. *Наука о религии и ее постмодернистские критики*. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2018.
(Appolonov, A.V. *The Study of Religion and Its Postmodernist Critics*. Moscow: HSE Publishing House, 2018. (In Russian))
- Апполонов, А.В. «О понятиях “светское” и “религия” у Бенедикта Спинозы в свете гипотезы Джона Милбанка о “конструировании” светского», *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение* 86 (2019): 50–64. <https://doi.org/10.15382/sturi201986.50-64>.
- (Appolonov, A.V. «On the Concepts of “the Secular” and “Religion” of Benedict Spinoza in the Contexts of John Milbank’s Hypothesis of the “Construction” of the Secular». *St. Tikhon’s University Review. Theology. Philosophy. Religious Studies* 86 (2019): 50–64. <https://doi.org/10.15382/sturi201986.50-64>. (In Russian))
- Дворецкий, И.Х. *Латинско-русский словарь*. М.: Русский язык, 1996.
(Dvoretzkii, I.Kh. [*Latin-Russian dictionary*]. Moscow: Russky yazyk, 1996. (In Russian and Latin))
- Докинз, Ричард. *Бог как иллюзия*. Пер. Н. Смелковой. М.: Колибри, 2010.
(Dawkins, Richard. *The God Delusion*. Translated by N. Smelkova. Moscow: Colibri Publ., 2010. (In Russian))
- Рассел, Бертран. *История западной философии*. Пер. В.В. Целищева и др. М.: АСТ, 2016.
(Russell, Bertrand. *A History of Western Philosophy*. Translated by V.V. Tselishchev et al. Moscow: AST Publ., 2016. (In Russian))
- Abrahamson, Karen K. Review of *A Scientific Theology*, by Alister E. McGrath. *Andrews University Seminary Studies* 44, no. 2 (2006): 341–355.
- Albertus Magnus. «De generatione et corruptione». In *Opera omnia, cura ac labore A. Borgnet*. Vol. 4, 345–476. Parisiis: apud Ludovicum Vives, 1890.
- Ambrosius Mediolanensis. «De fide». In *Patrologiae cursus completus. Series prima [latina]*, accurate J.P. Migne, vol. 16, 523–702. Parisiis: excudebat Vrayet, 1848.

- Aristoteles. *Aristotelis Opera: ex recensione Immanuelis Bekkeri*. 11 voll. Oxonii: ex typographeo academico, 1887.
- Bennett, Owen. *The Nature of Demonstrative Proof According to the Principles of Aristotle and St. Thomas Aquinas*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1943.
- Bochenski, Joseph M. «The Five Ways». In *The Rationality of Theism*, edited by A. Garcia de la Sienra, 61–92. Amsterdam: Rodopi, 2000.
- Dawkins, Richard. *The God Delusion*. Boston, New York: Houghton Mifflin Co, 2006.
- Hibbs, Thomas S. «What Natural Theology Isn't». Review of *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*, by Alister E. McGrath, August 2008, <https://www.firstthings.com/article/2008/08/003-what-natural-theology-isnt>.
- Klink, Aaron. Review of *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*, by Alister E. McGrath. *Religious Studies Review* 35, no. 1 (2009): 41.
- McCall, Bradford. Review of *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*, by Alister E. McGrath. *Reviews in Religion and Theology* 16, no. 4 (2009): 598–599.
- McGrath, Alister E. *A Scientific Theology*. Vol. 1–2. Grand Rapids, MI, Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001–2002.
- McGrath, Alister E. *Christian Theology: An Introduction*. 6th ed. Malden, MA: John Wiley & Sons Ltd, 2017.
- McGrath, Alister E. *Teologia cristiana*. Torino: Claudiana, 1999.
- McGrath, Alister E. *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*. Oxford: Blackwell, 2008.
- McGrath, Alister E. and Joanna C. McGrath. *The Dawkins Delusion: Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2007.
- Paley, William. *Natural Theology*. New York: American Tract Society, 1881.
- Pratt, Douglas. Review of *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*, by Alister E. McGrath. *Australian Religion Studies Review* 25, no. 1 (2012): 77–78.
- Suarez, Franciscus. «Disputationes metaphysicae». In *Opera Omnia*, editio nova a C. Berton, vol. 25–26. Parisiis: apud Ludovicum Vives, 1861.
- Thomas Aquinas. *Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita*. Roma: Commissio Leonina, 1882.
- Thomas Aquinas. *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. 4 voll. Parisiis: sumptibus P. Lethielleux, editoris, 1929–1947.

- Webering, Damascene. *Theory of Demonstration according to William Ockham*. New York: Franciscan Institute, 1953.
- Weingartner, Paul. *God's Existence. Can it be Proven? A Logical Commentary on the Five Ways of Thomas Aquinas*. Frankfurt: Ontos Verlag, 2010.
- Wipfel, John F. «Metaphysics». In *The Cambridge Companion to Aquinas*, edited by Norman Kretzmann and Eleonore Stump, 85-127. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Метафизика под ударами позитивистской критики: «новый спиритуализм» Этьена Вашро

А.А. Кротов

МГУ имени М.В. Ломоносова

119234, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4, г. Москва, Россия.

krotov@philos.msu.ru

Аннотация. В статье анализируется учение видного представителя спиритуалистической традиции Нового времени. Особенность и значение концепции Этьена Вашро в истории философии определяется прежде всего тем обстоятельством, что его проект был выдвинут как ответ на позитивистскую критику, как попытка вывести метафизику из-под грозящего ей разрушительного удара. Результатом стремления максимально сблизить метафизику с новейшими научными достижениями стала концепция безличного Божества, идеала чистой мысли, несовместимого с доктриной креационизма. Наиболее значительны достижения Вашро в области истории философии, где он стремился сочетать точность герменевтического анализа с теорией прогресса. В политической сфере он провозглашал неизбежность падения аристократических и монархических режимов, возлагая надежды на торжество идеи равенства и верховенство закона. Бескомпромиссность в отстаивании политических идеалов привела философа во времена Второй империи в тюрьму; после крушения режима он получил возможность заниматься законодательной деятельностью. Ему не удалось примирить философские системы, создать метафизический синтез, который определил бы мировосприятие будущего. Но отдельные его идеи и достижения достойны внимания и в наши дни как способные послужить мировоззренческим ориентиром в исследованиях самого разного рода.



Ключевые слова: Этьен Вашро, метафизика, спиритуализм, французская философия, теория истории философии

Для цитирования: Кротов, А.А. «Метафизика под ударами позитивистской критики: “новый спиритуализм” Этьена Вашро». *Историко-философский ежегодник* 39 (2024): 107–139.

Поступила в редакцию: 27.05.24

Принята к публикации: 26.06.24

Metaphysics under the Blows of Positivist Criticism: Etienne Vacherot’s “New Spiritualism”

Artem A. Krotov

Lomonosov Moscow State University

119234, 27/4 Lomonosovsky prospekt, Moscow, Russia

krotov@philos.msu.ru

Abstract. The article analyzes the doctrine of a prominent representative of the spiritualist tradition of the Modern period. The peculiarity and significance of Etienne Vacherot’s doctrines in the history of philosophy are determined primarily by the fact that his project was put forward as a response to positivist criticism, as an attempt to remove metaphysics from under the threat of a destructive blow. His desire to bring metaphysics as close as possible to the latest scientific achievements resulted in proposing the concept of an impersonal Deity, the ideal of pure thought, incompatible with the doctrine of creationism. Vacherot’s most significant achievements were in the field of the history of philosophy, where he sought to combine the accuracy of hermeneutical analysis with the theory of progress. In the political sphere, he proclaimed the inevitability of the fall of aristocratic and monarchical regimes, pinning his hopes on the triumph of the idea of equality and the rule of law. Uncompromising in defending his political ideals, Vacherot ended up in prison in the times of the Second Empire; after the collapse of the regime, he had an opportunity to engage in legislative activity. He ultimately did not succeed in reconciling philosophical systems and creating a metaphysical synthesis that would determine the worldview of the future. However, some of his ideas and achievements are worthy of attention even today, as they can serve as a worldview guide in research of various kinds.

Keywords: Etienne Vacherot, metaphysics, spiritualism, French philosophy, theory of the history of philosophy

For citation: Krotov, Artem A. “Metaphysics under the Blows of Positivist Criticism: Etienne Vacherot’s ‘New Spiritualism’.” *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 39 (2024): 107–139. (In Russian)

Received: 27.05.24

Accepted: 26.06.24

В культуре Нового времени проблема научного статуса философии ставилась неоднократно и получила целый ряд оригинальных решений. Хотя ни одно из них не приобрело в итоге всеобщего, безусловного признания, все-таки они оказались исключительно важны и для дальнейшего развертывания философских исследований, и для всей системы ценностей, составившей духовную атмосферу эпохи. В этом ряду особое место принадлежит концепции, рождение которой непосредственно обусловлено имманентными законами историко-философского порядка: логикой развития спиритуалистической школы, столкнувшейся с сильнейшим давлением со стороны теоретических установок позитивизма. Давнее требование соответствия критериям науки нашло в этом новом учении своеобразное преломление.

Речь о «новом спиритуализме», в рамках которого обрела, пусть и в весьма специфическом виде, свое отражение одна из общих тенденций культуры. Он выступил существенным звеном в развитии философии XIX в., которое все еще недостаточно изучено в российской академической традиции. Сегодня представляется важным также остановиться на причинах неудачи, недостаточной популярности этого проекта, равно как и на тех отдельных его сторонах, которые могли бы послужить частью строительного материала для будущих мировоззренческих моделей.

Этьен Вашро (1809–1897) родился в крестьянской семье, в небольшом селении неподалеку от г. Лангр. Его родители умерли, когда Этьен был совсем маленьким, он воспитывался

теткой, проживавшей в городе. Он блестяще учился в лангском коллеже, затем окончил Эколь Нормаль. Среди профессоров Эколь Нормаль наибольшее влияние на него оказал Жюль Мишле. Вашро также слушал лекции Виктора Кузена по философии истории в Сорбонне, которые произвели на него неизгладимое впечатление. По окончании Эколь Нормаль он преподавал философию в королевском коллеже г. Каор, затем в Версале. В 1839–1841 гг. он публикует три тома лекций Кузена, посвященные моральной философии. Именно Кузен способствовал переводу своего бывшего слушателя из Версаля в Эколь Нормаль. Отказавшись принести присягу, которую потребовали власти от государственных служащих после декабрьского переворота 1851 г., совершенного Луи-Бонапартом, Вашро был вынужден официально покинуть должность и зарабатывать на жизнь частными уроками. Его материальное положение серьезно ухудшилось. Как он выразился в письме к Кузену:

Я несчастлив, мой дорогой учитель <...>. Если я отказался принести присягу, то потому, что я к тому же уловил в этом софизмы, изобретенные, чтобы лгать своей совести¹.

В связи с публикацией его книги о демократии (1859), Вашро предстал перед судом и был приговорен к тюремному заключению сроком на один год. Тираж книги подлежал уничтожению. Впрочем, после поданной им апелляции срок заключения был сокращен. Книга же была переиздана в Брюсселе, вне юрисдикции империи. Символично, что после смерти Кузена Вашро был избран членом Академии моральных и политических наук (1868), заняв в ней место своего учителя. Вскоре после крушения Второй империи он получает назначение на должность мэра 5-го парижского округа. Парижскую коммуну он воспринял как «мерзкое восстание», представляющее собой серьезную опасность для Франции. Третья республика открыла перед ним возможность заниматься законодательной деятельностью. Вашро также часто выступал в прессе по политическим вопросам. Его главные произведения: «Критическая история Александрийской школы» (три тома, 1846–1851),

¹ Léon Ollé-Laprune, *Etienne Vacherot* (Paris: Perrin, 1898), 50–51.

«Метафизика и наука, или Принципы позитивной метафизики» (два тома, 1858), «Демократия» (1859), «Опыты критической философии» (1864), «Религия» (1869), «Наука и сознание» (1870), «Новый спиритуализм» (1884).

В «Предуведомлении» (1841) к изданию лекций учителя Вашро поместил их сжатую характеристику. «Таков предмет лекций, которые мы публикуем. Г-н Кузен непрерывно провозглашает в них существование великих обязанностей и героических чувств, и он указывает их принцип в возвышенной природе разума». Вашро подчеркивал, несомненно, подразумевая собственный опыт, что «подобные учения были хорошо приспособлены, чтобы возвышать и усиливать души; они имели влияние на молодежь, которая толпилась вокруг кафедры прославленного профессора»². Не забывает он упрекнуть «правительство Реставрации» в несправедливом преследовании всех, кто возвышал свой голос в защиту общественных свобод. Именно этим правительством «г-н Кузен был приговорен к молчанию», лишен места преподавателя. Хотя с той поры прошло немало лет, Вашро полон негодования по отношению к «абсурдной» мере, коснувшейся учителя.

В «Критической истории Александрийской школы» он довольно обстоятельно выразил свою философскую позицию. Она тесно связана с историко-философским анализом, что характерно для школы Кузена. Вашро прямо заявлял о том, что его книга многим обязана «ученым трудам г-на Кузена», а также советам Дамирона и «глубокой науке» Берже, его преподавателю в Эколь Нормаль. Его цель – отделить истину от лжи в изучаемом наследии, найти плодотворные зерна в тонкостях изощренных рассуждений древних авторов. Александрийская школа, на его взгляд, должна занимать в истории философии довольно почетное место, наряду с платонизмом и аристотелизмом. Она представляет собой «последнее слово греческой философии» и в этом отношении чрезвычайно важна. Интересна она и тем, что являла собой попытку вдохнуть жизнь в умирающую

² Etienne Vacherot, «Avertissement», dans Victor Cousin, *Cours d'histoire de la philosophie morale au dix-huitième siècle, professé à la faculté de letters, en 1819 et 1820* (Paris: Ladrangé, 1841), X, XII.

цивилизацию и погибающую религию. Хотя попытка эта потерпела неудачу, идеи неоплатонизма, несмотря на эдикт Юстиниана, продолжали оказывать влияние на развитие философии вплоть до Нового времени. Поэтому важно решить вопрос о степени их плодотворности, философской состоятельности.

Собственную исходную мировоззренческую интенцию Вашро сформулировал следующим образом:

Философия должна быть свободной в истории, как и в чистой науке; она не имеет, подобно политике, своих щекотливых и скрытых вопросов. Ее право, как и долг, в том, чтобы все понимать, все объяснять, обо всем судить по мере сил, представленных Богом человеческому уму. Таков дух этой книги, как в истории, так и в критике доктрин⁵.

Вашро был глубоко убежден в том, что его труд отстаивает дело науки, а не какой-либо партии философов. Историко-философское исследование – не авантюрный роман, равно как и не собрание интеллектуальных парадоксов, призванное поразить любознательные, но малосведущие в философии умы. Вашро заявлял о своем намерении помочь читателю заново пережить «бессмертные истины», заключенные в учениях представителей Александрийской школы. Для этого, по его мнению, не будет лишним изучение малейших следов влияния неоплатонизма – на Востоке, среди средневековых мистиков, в кругу мыслителей Ренессанса. Найденные неоплатониками истины надлежит очистить от абстракций и фикций.

Он говорил о том, что исповедует «примирение методов и принципов», в истории философии кажущихся вступающими в неразрешимые противоречия. Теоретическая установка подобного рода вполне коррелирует с традициями кузеновского эклектизма. Но Вашро недвусмысленно дает понять читателю, что считает систему Кузена важной подготовительной работой к появлению философии будущего, а не ею самой. Всеобъемлющий философский синтез хотя и заявлен в качестве цели в начале XIX в., хотя и подготовлен трудами, характеризующимися

⁵ Etienne Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie* (Paris: Ladrangue, 1846), 1:VI.

неординарной эрудицией таких мыслителей, как Кузен, Жюфруа и Дамирон, еще только должен быть «окончательно завершен».

Вашро настаивал на том, что уважение к выдающимся учениям прошлого, преклонение перед достижениями наших величайших предшественников не должно вести философа к забвению собственного долга. В то же время философии не следует увлекаться поверхностной и пристрастной критикой прошлого, что некогда было характерно для многих ее адептов. Рассматривая себя как объективного, лишённого предвзятых идей историка мысли, Вашро говорил о глубоком влиянии греческой философии на христианскую теологию. Важную обязанность ученого-историка он видел в точном понимании смысла изучаемых текстов, в правильной их интерпретации.

«Наука не знает другой ортодоксии, кроме истины»⁴. Для того, чтобы философия добилась уважения современников, она должна говорить «громко и ясно» о своем предмете, с большим уважением к прежним мыслителям, но и с независимостью в своих решениях. Научная философия бескомпромиссна. В отличие от политики, она не признает сделок, полумер, она нетерпима к навязываемым ей господам, ибо ее единственный интерес – служение истине.

Философ, согласно Вашро, превращается в презренного софиста, когда он под предлогом сохранения мира, стремления к покою, комфорту или ради ложно понятого уважения к преобладающим мнениям решает маскировать, скрывать свою подлинную точку зрения. В этом случае он пренебрегает своим долгом, ибо недопустимо смешивать умеренность с трусостью, равно как «мудрость мыслителя с ложью писателя».

Вероятно, не без влияния изучаемой им неоплатонической традиции Вашро заявлял, что философу надлежит практиковать забвение самого себя при созерцании истины. В своих поисках философ обязан следовать благоразумию, а в выражении найденной истины должен оставаться непреклонным и свободным. Ему должна быть чужда забота об исключительной оригинальности, так же как и неумеренное честолюбие, постыдное

⁴ Vacherot, *L'école d'Alexandrie*, 3:III.

тщеславие. Ему следует вдохновляться стремлением к свету истины.

Многим современникам, намекает читателю Вашро, явно недостает этих качеств подлинного мудреца. «Подводный камень философии в эти грустные дни не смелость, но двусмысленность и ложная осмотрительность»⁵.

В своем исследовании идей неоплатонизма Вашро не устал повторять, что, обращаясь к прошлому, философ всегда вглядывается в настоящее:

Именно ввиду судеб современной философии мы изучили александрийскую мысль во всех фазах ее развития. Ничего не преувеличивая, в особенности не забывая различия времен и обществ, невозможно не заметить многочисленных и своеобразных аналогий между александрийской эпохой и нашей. Тогда, как и сегодня, дряхлеющее общество близко к разрушению, без доверия к своим учреждениям, без веры в свои догмы, отбрасываемое в прошлое, которому больше не верит, из-за страха перед будущим, которое оно едва ли торопит; философия <...> богатая эрудицией, бедная наукой, предпочитающая воспроизводить полностью готовое учение, чем создавать нечто работой собственной мысли⁶.

Неоплатонизм, настаивал Вашро, учение систематическое, чуждое «незначительному эклектизму» и синкретизму. В неоплатонизме он видел масштабную попытку примирить опыт и разум. Александрийская школа истолковывается Вашро как закономерный итог античной мысли. В момент своего возникновения греческая философия, на его взгляд, исходила из неполноты довольно поверхностного опыта. Отсюда ее разделение на множество течений. Ионийцы смешивали внутреннюю, субстанциальную основу жизни с внешними условиями ее обнаружения. Они сконцентрировались исключительно на чувственном мире, в котором стремились отыскать сущность всех вещей. Таким путем зарождается эмпиризм как первая форма философии. В физических стихиях философы пытались усмотреть основу

⁵ Vacherot, *L'école d'Alexandrie*, 3:V.

⁶ Vacherot, *L'école d'Alexandrie*, 3:451.

бытия. Подобный подход означал, что за принцип объяснения принимались вторичные причины, а не выходящие за пределы природы (метафизические) начала. Постепенно от первых смутных своих форм эмпиризм восходит к четкому систематическому видению мира древних атомистов. Это философия механистического материализма, которая, согласно Вашро, ведет к абсурдным заключениям, хотя и выглядит более совершенной постройкой, чем ранние вариации эмпиризма.

Рождение идеализма автор «Критической истории» связывал со школой элеатов. Она провозглашала реальность единым, неподвижным бытием. Главная опора ее диалектики – абстрактные понятия. Это довольно узкая основа для философствования, приводящая к рискованным заключениям. Вступив в неизбежное соперничество, обе начальные формы эмпиризма и идеализма «взаимно уничтожаются», уступая место беспринципной софистике. Затем происходит их восстановление в более последовательных, обстоятельно развитых, новых системах. Платонизм представляет собой по сравнению с элейской школой более глубокую форму идеализма. Платонизм открывает идею как умопостигаемую сущность, прообраз чувственно воспринимаемых вещей. Вашро подвергает критике платонизм за неспособность выдвинуть удовлетворительное объяснение мира. По мнению французского философа, Платон в своем учении прибегал к «пустым метафорам», ничуть не прояснявшим, как реально сущее могло бы оказаться причастным идеальному.

Философию Аристотеля Вашро квалифицировал как эмпиризм на новом этапе его развития, притом отличающийся логичностью, фундаментальностью, ничего не оставляющий на волю случая. Это – самая «замечательная философия» древности, рожденная ориентацией на опытное познание. Согласно Вашро, Аристотель использовал интуицию, руководимую «методом дефиниций». Но, достигнув поразительных результатов в изучении явлений в пределах реального мира, Аристотель оказался несостоятелен в поисках высшего начала. Произошло это потому, что Аристотель, ориентируясь исключительно на опыт, отождествил всякую форму бытия с индивидуальным существованием. Высшая форма в его учении оказалась чрезмерно удалена от мира вещей.

Затем выдвигается скептицизм, намеревавшийся воспользоваться борьбой философских школ, чтобы подорвать авторитет догматизма в любом его виде. Наконец, происходит возвышение неоплатонизма. Эта школа стремилась положить предел анархии мысли, бесплодному столкновению приверженцев различных школ. Она заключала в себе тенденцию к примирению, к широкому синтезу в области философского мышления. В ее недрах велась работа по согласованию учений Платона и Аристотеля. Выдающиеся представители Александрийской школы понимали, что требуется найти компромисс между методами двух великих умов древности. Согласно Вашро, Александрийская школа – подлинная вершина античной мысли, ее «самый совершенный и самый глубокий синтез». Ей удалось соединить в своем видении бытия умопостигаемый и чувственно-воспринимаемый миры, по-своему, благодаря новой интерпретации, поставить вопрос о преодолении разрыва между разумом и опытом. Вашро считал, что к неоплатонизму применим термин «эkleктизм», но в его самом возвышенном значении, исключающем нелепое нагромождение несоединимого, бездумное рядоположение разнородных элементов.

Противоречие школ могло быть устранено только объединяющим их более высоким принципом:

Неоплатонизм – первая школа, которая поняла истинное отношение чувственного к умопостигаемому, реальности к идее, мира к Богу, постигая один из этих пределов как естественное развитие и внешнюю форму другого; первая также, которая смогла объяснить таинственное сосуществование индивидов в универсальном Бытии⁷.

Стоики, в отличие от неоплатоников, смешали в своем пантеизме (с материалистическим оттенком) универсальное с существующим. Заслуга же Александрийской школы, по Вашро, в верном истолковании соотношения индивидуального и всеобщего, которое постигнуто в его «абстрактной и нематериальной» чистоте. Эта школа первой сумела выявить, как именно

⁷ Vacherot, *L'école d'Alexandrie*, 3:460.

сохраняют свою природу и действуют индивиды в лоне мировой жизни, получив свою сущность от универсального Бытия.

Несмотря на все ее достоинства, Александрийская школа, согласно автору «Критической истории», свою главную задачу не выполнила, не добилась примирения систем, не устранила причин противоречий между ними. Опыт и разум, несмотря на все усилия ее лидеров, не обрели в неоплатоническом синтезе своего оптимального соотношения. Неоплатоники так и не поняли, что опыт – условие любого акта нашего мышления. Опыту они придавали служебное значение, не заметив, что его роль куда существеннее. В результате Аристотелем они пожертвовали в угоду Платону, а отношение различных элементов в рамках предпринятого ими синтеза оказалось смещено в сторону от его реальных границ. В неоплатонизме все жизненные действия в итоге оказались подчинены мистицизму, а философские традиции – одной, получившей внутри предложенного Александрийской школы синтеза фактическое преобладание. По мысли Вашро, неоплатонизм соединял абстракции, полученные методом «тонкого анализа», с заимствованными с Востока образами, которыми оперировала теология. Дух неоплатонизма оказался слишком узок для того, чтобы вместить в себя все достижения античной мудрости. Разум и чувственный опыт оказались подчинены «экстраординарному и трансцендентному образу действий, экстазу». В то же время «принцип принципов» неоплатонизма, Единое, представляло собой только абстракцию, общее условие бытия. Попытка возвыситься от бытия к чему-то сверхсущему, по мнению французского философа, представляла собой «химерический акт», странное злоупотребление «рациональным методом». Божественная природа не только не постигалась таким путем более адекватным способом, но, напротив, всецело растворялась в некоей абстракции. Вашро призывает мыслить Бога в сфере бытия, а не сверхсущего, иной путь, на его взгляд, ведет лишь к «мистическому ничто».

Общую неудачу Александрийской школы Вашро связывал с недостатками применявшегося ею метода. Недостатки эти были свойственны, по его мнению, большинству философских направлений. Ибо прежде, чем создавать завершенную систему,

надлежало произвести полный анализ, своего рода инвентаризацию всех доступных и законных познавательных средств, находящихся в распоряжении человеческого разума. Такого рода анализ с позиции эклектизма Вашро предлагает сам в своей «Критической истории».

Он настаивал на том, что избежать односторонности оценок, смешения познавательных границ и уровней помогает только предварительное изучение природы каждой из человеческих способностей, притом проведенное с точки зрения науки:

Всякий серьезный эклектизм предполагает, следовательно, некоторое учение; но это учение должно покоиться на полном анализе элементов познания. Чтобы объединить доктрины, нужно предварительно примирить методы, приемы, способности ума; чтобы сблизить идеализм и эмпиризм, спиритуализм и сенсуализм, необходимо восходить к их законным истокам, к опыту и разуму, ощущению и сознанию⁸.

Французский мыслитель полагал, что примирение философских систем окажется возможным после того, как будет выявлено отсутствие противоречий между познавательными способностями человеческого ума. Одно выступает следствием другого. В противном случае эклектизм будет несостоятелен, не сможет выполнить своей задачи. В предшествующей истории философии подлинного примирения доктрин достигнуто еще не было.

Согласно Вашро, греческая философия «умерла», так и не утвердив мира в царстве разума. Задачу получила в наследство новоевропейская мысль. В иных условиях возродилась борьба между эмпиризмом и идеализмом. Декарт провозгласил принцип «когито», но опирался он фактически на простой акт ума, между тем как реальная, не абстрактная мысль всегда является «отношением ума к объекту». Вашро утверждал, что верование в существование внешнего мира нельзя доказать только рассуждением, необходимо «внешнее восприятие», упускаемое идеализмом из вида. Декарт не смог выйти за пределы сознания,

⁸ Vacherot, *L'école d'Alexandrie*, 3:470.

поскольку сосредоточился исключительно на чистом мышлении, взятом вне связи с его подлинными условиями.

Главный недостаток учения Спинозы Вашро видел в забвении опыта. Концепцию же субстанциального монизма он не ставит в упрек нидерландскому мыслителю:

Возможно, даже необходимо постигать всякое индивидуальное и конечное существование в лоне бесконечной и универсальной субстанции⁹.

Ошибка Спинозы – в разделении бытия и индивидуальности. Спиноза использовал метод, аналогичный «диалектике Платона», в то время как ни дедукции, ни априорные модели не позволяют создать реальную науку о мире и человеке. Спиноза пожертвовал «мир Богу, опыт разуму». Ему следовало бы науку о Божестве выстраивать посредством разума, науку о мире и человеке – при помощи опыта. Гоббс, по мнению Вашро, обладал хотя и сильным, но весьма ограниченным умом, потому противопоставил картезианству «грубый материализм». Затем Локк свел мышление к ощущению и рефлексии. Беркли выдвинул учение, являвшееся, по существу, крайним выводом из картезианства, всегда вызывавшего «протест» со стороны опыта. Лейбниц предпринял попытку примирить все школы, но глубина его идей не сочеталась с тщательной проработкой деталей выдвинутой им системы. Концепция монад разбивала на мелкие, независимые части универсальную жизнь:

Если истинно, что всякий индивид имеет принцип движения и действия в самом себе, как превосходно показал Лейбниц, не менее истинно и то, что он составляет неотъемлемую часть универсальной Субстанции, бесконечного Бытия, в котором он живет и движется¹⁰.

Кроме того, Лейбниц понимал эклектизм слишком широко, пытаясь найти компромисс даже там, где он был невозможен. Поэтому борьба учений продолжилась и после него. Во Франции утвердился сенсуализм Кондильяка, в Англии – скептицизм

⁹ Vacherot, *L'école d'Alexandrie*, 3:479.

¹⁰ Vacherot, *L'école d'Alexandrie*, 3:484.

Юма, в Германии – критицизм Канта. Фихте, Шеллинг и Гегель, отправляясь от кантовского учения, защищали догматизм нового типа. Истину они искали в самом субъекте, превращая формы рассудка в «субстанциальные принципы вещей». Внешняя реальность превращалась в «несовершенный образ истины», коренящийся в субъекте. Дух и природа представляли разными фазами эволюции идеи. Вашро усматривал в подобном философском повороте «реминисценцию александрийской философии» в Новое время. Он ссылается на Плотина, который выстраивал учение о познании на «тождестве ума и умопостигаемого». Вашро утверждал, что разум неверно уподоблять зеркалу, а идею – простому отражению внешних данных. Он заявлял о правоте великих идеалистов, трактовавших реальность как отображение мышления. «Без мышления нет истины. Это не значит, что ум конституирует реальность». Ибо нелепо отрицать существование реальности вне мышления, объективно, независимо от него. Но реальность получает свою познаваемую форму благодаря мышлению. «Всякая истина существует в мышлении; но мышление имеет условием реальность»¹¹. Человеческий ум опирается на связанную с опытом интуицию, которая, в свою очередь, предполагает в качестве условия наличие внешнего объекта. Потому верно заключение, что ум не действует в пустоте, помимо внешних условий нашего опыта.

Автор «Критической истории» подчеркивал, что первым значимым явлением французской философии XIX в. выступил эклектизм. Это событие отражало общую логику историко-философского процесса, необходимость решения давней задачи примирения систем. Остро чувствовалась недостаточность всех прежних доктрин, равно как и потребность в решительном соединении, согласовании опыта и разума. Задача эта пока не решена:

...эклектизм еще только предрасположенность умов, непреодолимая тенденция современной мысли; он не является доктриной, ни даже методом¹².

¹¹ Vacherot, *L'école d'Alexandrie*, 3:489.

¹² Vacherot, *L'école d'Alexandrie*, 3:490–491.

Высказывание довольно категоричное и сверхкритическое по адресу кузеновского эклектизма. Вашро говорил о том, что сам термин эклектизм не слишком удачен, но предмет, на который он указывает, исключительно важен. Было бы ошибкой судить о предмете только на основе термина, как поступают многие его противники.

Вашро резюмирует свой подход кратким определением эклектизма:

Для нас эклектизм есть синоним синтеза; эклектический метод есть метод, который объединяет все легитимные приемы человеческого ума; эклектическая доктрина есть та, которая охватывает все элементы реальности¹⁵.

Выступая против ложного, по его мнению, истолкования эклектизма, он настаивал, что философское творчество нельзя понимать просто как выбор элементов из различных систем прошлого. Глубокое философское мышление всегда оригинально, очень лично, хотя и неотделимо от традиции: «всякая философия порождается прошлым, в большей или меньшей степени», но к этому прошлому несводима.

Французский мыслитель проводил аналогии между современным ему состоянием философии и эпохой Александрийской школы. В обоих случаях он видел недостаток новаторских идей и обилие знаний о взглядах предшественников. В современной философии он усматривал зародыши будущих плодотворных решений, задействованных пока еще слишком слабо, недостаточно. Так, многие давно осознали роль психологического анализа как отправного пункта современной науки, но не продвинулись достаточно далеко в этом направлении. Ни одна из человеческих способностей не была описана точным, исчерпывающим образом. Философ призывал не поддаваться влиянию распространенных представлений, которые нередко связывают со здравым смыслом:

Всегда непогрешимый признак истины есть очевидность: таков единственный авторитет, который подходит для свободной

¹⁵ Vacherot, *L'école d'Alexandrie*, 3:491.

мысли. Эклектическая философия хорошо сделает, если вернется в этом случае к критерию Декарта¹⁴.

Картезианскую очевидность он, по существу, связывает с научной точностью (ясность и отчетливость идей), противопоставляя ее позиции дилетантов от философии, ссылающихся на неподтвержденные данные, принимаемые за истину, будто бы раскрываемую здравым смыслом.

Хотя история и является «замечательным введением в науку», настало время, полагал Вашро, взяться с новыми силами за решение великих проблем, завещанных человечеству его прошлым. Подлинный эклектизм на современном этапе гораздо более нуждается в опоре на психологию и критику, чем на эрудицию и историю. Таким образом, в основе проекта примирения философских систем должна лежать теория познания, выстроенная при помощи надежных психологических данных. Если прежней науке подобных данных не хватало, то в середине XIX в. ситуация сложилась иная, вполне позволяющая найти недоступное ранее решение.

Автор «Критической истории» выделял три решающих в гносеологическом отношении элемента: ощущение, сознание, разум. Восприятия, связанные с человеческой чувствительностью, сами по себе истинны, ошибочны только наши интерпретации. То же касается и внутренних данных сознания. Любая рациональная теория имеет свой предмет, заблуждения метафизического свойства проистекают из неудовлетворительных дефиниций либо неверно выстроенных дедукций. Зачастую ошибки коренятся в увлечении абстрагированием. Таким образом, «все, что ум может познать, он познает только через чувства, сознание или разум»¹⁵. Отсюда Вашро выводит правило «непогрешимой критики» философских систем: следует всегда, при их анализе, восходить к элементарным понятиям мышления, определяемым тремя гносеологическими способностями.

Гносеологический фактор он использует как критерий объяснения историко-философского процесса:

¹⁴ Vacherot, *L'école d'Alexandrie*, 3:493.

¹⁵ Vacherot, *L'école d'Alexandrie*, 3:495.

Из этого различия способностей рождается разнообразие точек зрения в созерцании реальности. Объект познания неизменен и представляет всегда одни и те же стороны; но перспектива меняется, сообразно позиции наблюдателя¹⁶.

В частности, если ум пытаются редуцировать к чувственному восприятию, объяснение мира дается в материалистическом ключе. Универсум в этом случае кажется дисгармоничным, подчиненным слепому детерминизму. Когда за точку отсчета берется сознание, внешнее бытие уподобляют внутренней силе, природу трактуют как совокупность монад. Если же отдают приоритет в ходе философствования разуму, вселенная рассматривается в качестве органического целого, целесообразно устроенного.

Вашро утверждал, что подлинно философский метод предполагает опору на все три приема нашего мышления, но взятые не в отрыве друг от друга, а в нерасторжимом единстве. Если бы познавательные способности находились в действительном противоречии, то философия не имела бы никакой ценности. Но противоречия, как полагал французский мыслитель, присутствуют не между способностями человека, а между отдельными системами, занимающими непримиримые позиции. Ибо ум един, хотя в акте мышления надлежит видеть сложность, а не простоту:

Ощущение, сознание, разум не являются разными модусами мышления, отличными и независимыми друг от друга, но конституирующими и неотделимыми принципами всякой мысли¹⁷.

Изъятие хотя бы одного из его элементов (восприятия, интуиции, понятия) уничтожает мышление как таковое.

Истина, таким образом, тройственна в гносеологическом отношении, а фрагментарное ее рассмотрение ведет не только к неполноте, но прямо к грубым заблуждениям. Размышляя о философии будущего, Вашро настойчиво проводил мысль о недостаточности сбора урожая на полях прошедших времен.

¹⁶ Vacherot, *L'école d'Alexandrie*, 3:495.

¹⁷ Vacherot, *L'école d'Alexandrie*, 3:499.

Обновления философии не добиться, только коллекционируя уже обретенные знания. Тем более в условиях противостояния систем. История – всего лишь подспорье в поисках новых форм истины, но эрудиция никогда не заменит научного анализа. Более того, не оживляемая поиском творческой мысли, бесплодная эрудиция способна умертвить философию. Серьезной опасностью для эклектической философии он считал непродуманное смешение учений, вызванное чрезмерным рвением к их примирению:

Не из рядоположения, ни даже из сочетания или глубокого слияния исправленных и очищенных систем, выйдет новая философия, но именно из систематического союза, из синтеза способностей, приемов, методов и принципов человеческого ума¹⁸.

Таково его понимание будущего, к формированию которого, очевидно, он ощущал себя причастным в очень высокой степени.

Истолковывая философию в духе концепции прогресса, Вашро полагал, что она никогда не будет завершена. Но ее конституирование в качестве научной дисциплины, наконец, произойдет, по его прогнозам, в самое ближайшее время. Для этого, прежде всего, необходимо выполнить два условия:

Ничего не исключать, ничего не смешивать, таковы два правила, которым философия нашего времени должна следовать постоянно, либо в прямом поиске истины, либо в критике систем, никогда не жертвуя одним в пользу другого¹⁹.

Конечно, как и в любой науке, в ней останется место полемике. Но вместе с тем уже не будет идти речи о том, чтобы постоянно начинать ее строительство с самого фундамента. В отношении метода и принципов уже не останется разногласий. Что же до истории философии, она навсегда сохранит свою значимость. Ведь в выдающихся учениях нашли выражение «различные интеллектуальные ситуации» на общем пути человечества:

¹⁸ Vacherot, *L'école d'Alexandrie*, 3:508.

¹⁹ Vacherot, *L'école d'Alexandrie*, 3:511.

Ум имеет свои законы, которые одинаковы для истории универсальной мысли, как для истории мысли индивидуальной²⁰.

Идея эта вполне сходна с установкой позитивизма: как в родовом отношении, так и индивидуальном человеческий разум проходит одинаковые состояния²¹. Но в то же время перед нами не «калька» с позитивистской схемы, ибо Вашро отнюдь не склонен защищать контовский закон «трех стадий». В гораздо большей степени Вашро зависим в своей концепции от кузеновского эклектизма. Ибо у своего учителя встречает он мысль о психологии как основе для понимания философии:

Человеческий разум есть как бы оригинал, более или менее верным, более или менее полным представлением которого является философия. Искать в человеческом разуме корень различных систем – это, следовательно, всего лишь искать следствия в их причине, это извлекать историю философии из ее наиболее достоверного и возвышенного источника²².

Кузен писал о четырех типах систем, постоянно воспроизводящихся в истории. Устойчивые типы философских учений выделял и Вашро. Вместе с тем для Кузена критерий отбора истинных элементов в истории выглядел заданным изначально:

Наше истинное учение, наше подлинное знамя – спиритуализм, эта философия столь же основательная, как и благородная²³.

Конечно, немаловажным в случае Вашро было и влияние Гегеля. Это не случайно, ибо Гегель оказал влияние и на Кузена. Как справедливо отмечает И.И. Блауберг:

На самом деле Кузен довольно многое вынес из знакомства с воззрениями немецких мыслителей. Он активно пропагандировал во Франции их идеи. Постепенно влияние немецкого

²⁰ Vacherot, *L'école d'Alexandrie*, 3:520–521.

²¹ Auguste Comte, *Cours de philosophie positive* (Paris: Baillière, 1864), I:8–11.

²² Victor Cousin, *Histoire générale de la philosophie* (Paris: Didier, 1867), 5.

²³ Victor Cousin, *Du vrai, du beau et du bien* (Paris: Perrin, 1884), III.

идеализма стало все больше сказываться на курсах лекций, которые Кузен читал в Сорбонне²⁴.

Свою онтологическую концепцию Вашро обстоятельно развил в труде «Метафизика и наука». В этой работе он проводил тезис о бессилии современной метафизики и недостаточности науки. Он выступал против двух мировоззренческих позиций. В то время как позитивисты и многие ученые считают метафизику наукой давно мертвой, сторонники кузеновского эклектизма полагают ее вполне законченной. В обоих случаях, согласно Вашро, заключают без достаточных оснований:

Нет, история не сказала своего последнего слова о проблемах, которые составляют предмет метафизики²⁵.

Большинство же современников судят о метафизике довольно поверхностно, руководствуясь такими ориентирами, как мода, политика, лень, непонимание высших истин. Поэтому Вашро видит необходимость в публикации большого произведения, посвященного метафизическим вопросам.

Он настаивал на том, что ожидать рождения подлинно научной метафизики следует именно в XIX в. Школу Кузена он упрекает в попытках выстроить науку на основе систем XVII в., возврате к идеям Декарта, Мальбранша, Фенелона, Боссюэ, Лейбница. Между тем Кант нанес догматизму сокрушительный удар, не считаясь с которым – большое упущение. Французский эклектизм кузеновского типа может вызывать восхищение, но наукой его считать нельзя. Блестящий стиль никогда не заменит точности, доказательности.

Вашро настаивал на том, что стремится не к оригинальности, а к научности в области метафизики. Не увлекающий новизной «парадокс», но простая и естественная мысль, отвечающая «прогрессу позитивных наук», должна служить опорой

²⁴ И.И. Блауберг, «Встречи на “тропе философов” (к вопросу о франко-германских философских контактах в XIX в.)», *Вопросы философии*, № 8 (2013): 156.

²⁵ Étienne Vacherot, *La métaphysique et la science ou principes de métaphysique positive* (Paris: F. Chamerot, 1858), 1:VI.

метафизики. В конечном счете целью своего труда Вашро провозглашает примирение метафизики с наукой. Научная метафизика не вправе игнорировать историю философских поисков. Ее исходный пункт – анализ и критика уже достигнутого. Прежде чем прийти к правильному заключению, следует остановиться на аргументах и методах, представленных в истории мысли. «Я не единственный, кто прошел через неминуемую последовательность систем, через материализм, спиритуализм, идеализм, эклектизм, критику, прежде чем прийти к подлинно научному убеждению». Такой путь, полагал Вашро, неизбежен для всякого непредвзятого исследователя, причастного к философскому образованию.

Эта серия концепций и систем, этот диалектический процесс, выражаясь, как Гегель, мне кажется законом всякой свободной и полной индивидуальной мысли²⁶.

Но описанный интеллектуальный маршрут полностью пройдет не всякий. Кто-то может остановиться на полпути, кто-то подпасть под очарование той или иной формы догматизма. Недостаток смелости, последовательности, утонченности замедляет и даже останавливает движение мысли к научному взгляду на действительность.

«Позитивная метафизика», эта философия будущего, не может считаться ни эмпиризмом, ни идеализмом в прежнем значении этих терминов. Ее предмет – необходимое, бесконечное, абсолютное и универсальное бытие. Метафизика охватывает круг проблем, связанных с теологией и космологией. Метафизика необходима науке, когда она устремляется к общему пониманию вещей. Прежняя теология, с осуждением констатирует Вашро, приучала поклоняться идолам и абстракциям. Поэтому она привела к атеизму. Она либо ложно приписывала Божеству физические и психологические атрибуты, логически несовместимые с метафизическими характеристиками его сущности, либо же отрывала Бога от мира и реальности, превращая его в чистую абстракцию. Метафизические проблемы надлежит решать, по мысли философа, не упуская из вида научный подход:

²⁶ Vacherot, *La métaphysique et la science*, 1: XVI–XVII.

разум обязан опираться на опытные данные, не иначе. Метод научной метафизики – наблюдение и анализ. Такой подход исключает, согласно Вашро, понимание Бога как личности. От этого взгляда он призывает отказаться, так же как и от заблуждений атеизма.

Теологии нужен Бог разума и науки, а не Бог искусства, каким бы совершенным он ни был. Метафизика ищет истину, не красоту²⁷.

Как часть метафизики будущего,

теология в собственном смысле слова есть наука о Бытии бесконечном, абсолютном, универсальном, совершенном, постигнутом в своей идее и за исключением всякой реальности²⁸.

Теология исследует универсальный идеал. Космология – наука об универсальной реальности. Теология и космология изучают один и тот же объект, но в разных отношениях. Поэтому всякое значительное открытие в космологии, всякий установленный закон так или иначе оказывают влияние и на теологию. Следовательно, неверно считать теологию введением к космологии:

Интеллигибельный мир предстает перед нами настолько более богатым, насколько лучше познан чувственный мир. Лучшими откровениями, которыми теология могла бы обогатиться, являются откровения позитивной науки²⁹.

Французский философ полагал, что все «дефиниции и доказательства» метафизики предполагают аксиому о повсеместном существовании бытия. Идея небытия противоречива. Соответственно, человеческий разум мыслит бытие как бесконечное, абсолютное и т.д. Существование Бога, как и любая начальная метафизическая истина, доказывается аксиоматическим образом. В понятии каждого конечного, относительного феномена присутствует элемент абсолютного и бесконечного. Логика не может их разделить, одно предполагает другое. Следовательно,

²⁷ Vacherot, *La métaphysique et la science*, 1:XXX.

²⁸ Vacherot, *La métaphysique et la science*, 2:499.

²⁹ Vacherot, *La métaphysique et la science*, 2:502.

утверждая феномены, мы утверждаем и существование Бога. «Да, имели основание так говорить: все обнаруживает, все утверждает, все доказывает Бога, соломинка столь же хороша, как Вселенная»³⁰. Теология изучает бытие вне времени и пространства, вне реальности, это «Бытие в себе чистого разума». Такое Бытие неверно было бы считать душой, личностью, творцом. Креационизм Вашро категорически отвергал, считал его несовместимым с наукой. Это фикция, поскольку, по его мнению, Бог и мир – «один и тот же объект, рассматриваемый в двух различных аспектах». Они едины, символизируют одну сущность. Мир – не творение, а Бог – не демиург. Они характеризуются субстанциальным тождеством и логическим различием. Безличность Бога Вашро обосновывал ссылками на то, что в противном случае он обладал бы сознанием, т.е. был бы ограниченным. «Что до совершенного Бытия, Бога теологии, он всего лишь высший идеал мышления»³¹. Этот идеал не может быть сведен к пантеизму, де-факто упраздняющему свободу и долг. Космос, в свою очередь, охватывает все, развивающееся в пространстве и времени. Всякий индивид в космосе несамодостаточен, зависим в своей активности от универсального бытия.

Таким образом,

Универсальное Бытие может быть рассмотрено в двух аспектах: в своей *идее* и своей *реальности*. В своем первом аспекте это Бог; во втором это Мир³².

Теология, как пояснял Вашро, бесполезна в деле познания природы конкретных вещей, но она важна для общего их объяснения. Мир в каждой из своих частей постигается только опытным путем.

В книге «Демократия» Вашро объявлял временными и переходными такие формы правления, как аристократия и монархия в любом ее виде:

³⁰ Vacherot, *La métaphysique et la science*, 2:513.

³¹ Vacherot, *La métaphysique et la science*, 2:537.

³² Vacherot, *La métaphysique et la science*, 2:533.

Задающему вопрос: где политическая истина? Можно отважно ответить: в демократии, и только в демократии. Демократия есть единственная истинная форма политики³³.

Вашро утверждал, что злоупотребление именем демократии побудило его к написанию книги. Некоторые политики заявляют, будто демократия уже осуществлена с отменой феодальных привилегий. Другие считают высшим завоеванием демократии всеобщее голосование, независимо от сопряженных социальных условий. Между тем нищета, безнравственность и невежество обесценивают это завоевание. Намекая, по-видимому, на режим Второй империи, Вашро писал о том, что находятся люди, чуждые понятиям свободы и достоинства, которые отождествляют с демократией деспотизм, прикрывающийся всеобщим голосованием как инструментом угнетения. Философ провозглашал, что намерен очистить идею демократии от ложных ее истолкований.

Согласно Вашро, в политическом отношении демократия означает верховенство закона, опирающегося на общую волю. В социальном плане она предполагает существование условий, согласующихся с идеей гражданской свободы. В моральном отношении демократия не признает «иной веры, кроме совести», единственный авторитет для нее – разум человека. В экономическом аспекте демократия предусматривает везде, где это возможно, замену отношений хозяина и наемного работника свободной ассоциацией.

Как бы то ни было, демократия не только идеал современных обществ; она их более или менее близкое будущее³⁴.

Идея демократии справедлива, потому она будет реализована.

В «Опытах критической философии» Вашро размышлял об условиях познавательного процесса. Он призывал при решении различных проблем решительно отбрасывать в сторону априорные концепции, неподтвержденные гипотезы, абстрактные предположения. Решение будет тем точнее, чем внимательнее

³³ Étienne Vacherot, *La démocratie* (Paris: F. Chamerot, 1859), 2.

³⁴ Vacherot, *La démocratie*, XV.

относится философ к данным позитивной науки. Он констатирует кризис в современных философских исследованиях, который выражается в разногласиях, выраженных в противостоянии материализма и спиритуализма. Материализм, основывающийся на чувственных восприятиях, воспроизводит старые схемы, подкрепляемые ссылками на современные науки. Спиритуализм, в свою очередь, взывает к здравому смыслу, спасению души и общества. Философия обязана идти вперед, не руководствуясь соображениям религиозного и политического толка: «Наука ради науки, истина ради истины, таков должен быть ее девиз»³⁵.

Кризис ставит под сомнение само существование метафизики, ибо ей угрожает могущественный противник в лице позитивизма. По мнению Вашро, позитивизм соответствует важной склонности человеческого ума, стремлению опираться в своих суждениях на опыт. Поэтому он заявляет, что подлинный отец позитивизма – не Огюст Конт, а эмпиризм. Свою силу позитивизм черпает в общей тенденции века – в требовании исходить в философии из научных суждений. Вашро не намерен бороться с этой тенденцией века, он считает ее законной. Его намерение в другом – защищать метафизику, опираясь в решении ее вопросов на метод позитивной науки. Он говорил о том, что изучение сущности вещей возможно, если понимать его в научном ключе, как выявление главных их свойств и законов, представленных реально, независимо от наших чувственных восприятий. В отличие от частных наук, метафизика прибегает к обобщениям более высокого уровня.

Вашро утверждал, что на протяжении всей своей истории метафизика взаимодействовала с наукой. «Во все времена метафизика заимствовала у науки, и в особенности у наук о природе, элементы своих систем и доктрин»³⁶. Главное отличие современной ситуации в том, что по сравнению с древностью сами науки достигли зрелости, не довольствуются туманными аналогиями и умозрительными конструкциями. Впрочем, французский философ признавал, что на прежних отрезках истории метафизика нередко навязывала свои априорные схемы науке.

³⁵ Étienne Vacherot, *Essais de philosophie critique* (Paris: F. Chamerot, 1864), 5.

³⁶ Vacherot, *Essais de philosophie critique*, 13–14.

В девятнадцатом столетии Шеллинг, Гегель и Кузен ставили целью охватить факты и теории позитивной науки в своих метафизических построениях. Но затем эта «высшая работа мысли» была приостановлена как в Германии, так и во Франции. Наука дистанцировалась от философии, и потому Вашро ставит своей задачей восстановить их плодотворный союз. Он верил в вечность метафизики.

В сочинении «Религия» Вашро применяет к исследуемому предмету концепцию прогресса. Истоки религии, по его мнению, коренятся в человеческой природе, их надлежит искать посредством психологического анализа. В то время как «верующие века» возносили религию над разумом, столетие Просвещения низводило ее в разряд шарлатанских изобретений. Вашро призывает к беспристрастности, к объективной оценке религии, независимо от моральных и метафизических предпосылок. Он констатирует прогресс в «религиозной эволюции» от фетишизма к христианству.

В будущем Бог, рожденный воображением, которому поклонялись столетиями, уступит место «Богу истинному», доступному в «чистом эфире мысли». Конечно, это философский Бог. Этому «культу идеала нечего страшиться господства науки». Позитивистскую религию Человечества он отвергает как абсурдную, ибо она проповедует культ без Бога. Хотя философ возвещает для более или менее отдаленного будущего конец религий³⁷, можно утверждать, что человечество ничего не потеряет в своих основных свойствах, способностях и потребностях. Благодаря прогрессу человек станет более свободным и моральным, приобщится подлинному «царству Духа», а значит, реализует то, что содержалось истинного в религии. Каждый из людей от детства к зрелости утрачивает часть когда-то дорогих ему образов и чувств. Но никто не хочет вновь стать ребенком. Так же обстоит дело и с человечеством. «Вера провидца, столь живая, сильная, властная, всего лишь вера воображения»³⁸. Из-за своего фанатизма она принесла немало бед человечеству. Ее историческое время истекло.

³⁷ Étienne Vacherot, *La religion* (Paris: Chamerot et Lauwereyns, 1869), 439.

³⁸ Vacherot, *La religion*, 441.

В сочинении «Наука и сознание» Вашро подвергает анализу одну из важнейших мировоззренческих проблем. Речь идет об «антиномии», касающейся свободы и детерминизма. Философ говорил о кризисе, с которым столкнулись моральные науки в силу бурного роста наук экспериментальных. В то время как сознание подтверждает свободу человека, экспериментальная наука ее упраздняет, придерживаясь жесткого детерминизма. Выход из противоречия, согласно Вашро, может быть найден путем признания истинной части каждой из позиций. Корень проблемы он видит в увлечении учеными материалистическими объяснениями. В самой природе присутствует спонтанность, в то время как материалистическая гипотеза не имеет бесспорных научных доказательств.

Что касается нас, мы думаем вместе с Аристотелем, с Лейбницем, с Мен де Бираном, с г-ном Равессоном, что ни в одной из своих частей мир не отдан полностью механической фатальности <...>. Можно, следовательно, заключить о свободе, об индивидуальности, об автономии человеческого существа не только во имя морального закона, как этого хочет Кант, но во имя самой позитивной науки³⁹.

В произведении «Новый спиритуализм» Вашро говорил о том, что ставил своей целью объединить все те идеи, которые в разрозненном виде содержались в его предшествующих трудах. «Новый спиритуализм – не новая доктрина: это спиритуализм, обновленный посредством науки»⁴⁰. Спиритуализму надлежит включить в круг своих идей методы и бесспорные выводы современных наук.

Истинная онтология – не что иное, как психологическое откровение. Вот метод, принцип, заключение нашей метафизики. Цель этой книги – показать, как позитивная наука ее подтверждает, далекая от противоречия ей⁴¹.

³⁹ Étienne Vacherot, *La science et la conscience* (Paris: Baillière, 1870), 48–49.

⁴⁰ Étienne Vacherot, *Le nouveau spiritualisme* (Paris: Hachette, 1884), I.

⁴¹ Vacherot, *Le nouveau spiritualisme*, IV.

Вашро заявлял о себе как о «свободном ученике» Кузена. Он давно подверг пересмотру эклектизм учителя, но сохранил к нему большое уважение. Вашро не уставал повторять, что метафизика выше утилитарных задач, она не может выступать орудием религии, политики или морали:

Я думаю сегодня все то, что я думал в моей философской юности о Боге, о Провидении, о мире, о человеческой душе, о свободе, о моральном законе. Я нашел в науке, в психологии, в истории только доводы, укрепившие меня в моей мысли⁴².

Характерно, что в среде современников Вашро преобладали критические отзывы о его философии, в то время как последующие исследователи стремились к полнейшей беспристрастности.

Огюст Гратри относил творчество Вашро к «современной софистике», упрекая его в приверженности принципу тождества Гегеля:

Итак, сударь, Вы гегельянец;

что же до немецкого идеалиста, то

Гегель наиболее законченный из софистов. Он отрицает всякую очевидность и утверждает любой абсурд.

В воспроизводстве гегельянства на французской почве Гратри видел особенность эпохи:

Софисты XVIII в. нападали на веру во имя разума; софисты XIX в. атакуют сегодня разум <...> они атакуют сегодня Слово, просвещающее, как вечный свет разума, всякого человека, приходящего в этот мир <...>. Таково развитие интеллектуального разложения⁴⁵.

Эльм-Мари Каро, критикуя концепцию Вашро с позиции спиритуалистической школы, утверждал:

⁴² Vacherot, *Le nouveau spiritualisme*, XII–XIII.

⁴⁵ Auguste Joseph Alphonse Gratry, *Une étude sur la sophistique contemporaine, ou Lettre à M. Vacherot* (Paris: Charles Douniol, 1851), 109, 120, 124–125.

Если вы упраздняете действие разумной Причины, ничто не кажется мне мыслимым, кроме нерегулярности, случайности, беспорядка <...>. Это затруднение свойственно не только доктрине г-на Вашро; оно общее для всех философий, которые упраздняют в истоке вещей разумную Деятельность, Мысль⁴⁴.

Поль Жане, также принадлежавший к спиритуалистической школе, видел в Вашро сурового, не подверженного страстям, бескорыстного философа. Он отмечал, что по многим вопросам Вашро остался верен своей школе: таковы его представления о психологии как фундаменте метафизики, о душе как особом начале, не сводимом к материальным элементам, о моральном законе. Несогласие с Вашро Жане выражал от имени школы в вопросах теодицеи:

именно в определении Бога г-н Вашро расходится со своими старыми друзьями и заменяет теодицею Лейбница теодицеей Гегеля, или французский спиритуализм – немецким идеализмом⁴⁵.

Леон Олле-Лапрюн критиковал концепцию Бога Вашро с позиций религиозной философии:

Это мощный ум <...>. О человеке нужно сказать: это честный человек <...>. Но этот сильный мыслитель – «фантазер» <...>. В самом изложении его метафизики воображение помещает на место и под именем чистых идей фантомы⁴⁶.

А.И. Введенский выделял учение Вашро в качестве особого звена в истории французского спиритуализма. Он также, со своей стороны, констатировал значительность влияния его философских построений на духовный климат XIX в.:

Вашро <...> довершил то развитие мысли, которое начато Бيرانом, продолжено Жюффруа, Равессоном и Лашелье <...>.

⁴⁴ E. Caro, *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques* (Paris: Hachette, 1894), 235.

⁴⁵ Paul Janet, *La crise philosophique. Mm. Taine, Renan, Littré, Vacherot* (Paris: Baillière, 1865), 140.

⁴⁶ Ollé-Laprune, *Etienne Vacherot*, 94, 96, 98.

В глазах представителей спиритуализма первоначального типа (Кузеновского) «новый спиритуализм» является, конечно, философской ересью и притом весьма тяжкою <...>. Но это не мешает «новому спиритуализму» завоевывать все большие и большие симпатии и оттеснять спиритуализм старого типа с исторической сцены все дальше и дальше⁴⁷.

Введенский считал важной тенденцией современной ему французской мысли стремление к «обоснованию спиритуалистического динамизма», в рамках которого, по его мнению, значительная роль принадлежала, наряду с другими мэтрами философии, также и Вашро.

Альфред Вебер утверждал, что философия Гегеля во Франции повлияла «в особенности на идеализм Вашро»⁴⁸. Жан-Луи Дюма также говорил о родстве историко-философской концепции Вашро с гегельянством⁴⁹. Анжела Кремер-Мариетти отмечает, что предложенная Вашро классификация наук «довольно близка классификации Конта»⁵⁰.

Эмиль Брейе подчеркивал, что внутри спиритуалистической традиции Вашро развивал «эkleктизм совсем другого рода», чем кузеновский. Его учение об идеальном и реальном соприкасается с концепцией Ренана и во многом вытекает из размышлений о философии Гегеля⁵¹.

Рене Верденаль таким образом оценивает ведущую интенцию философа: «Вашро не предаёт “знамя” спиритуализма: попросту говоря, он хотел привести его к свободной мысли», убедившись, что школа Кузена ищет союзников в стане теологии. Исследователь также подчеркивает политический аспект

⁴⁷ А.И. Введенский, *Современное состояние философии в Германии и Франции*. Ч. 2: *Философия в современной Франции* (М.: Ленанд, 2016), 303–305.

⁴⁸ Alfred Weber, *Histoire de la philosophie européenne* (Paris: Fischbacher, 1914), 489.

⁴⁹ Jean-Louis Dumas, «Vacherot», dans *Dictionnaire des philosophes* (Paris: PUF, 1984), 2:2565.

⁵⁰ Angèle Kremer-Marietti, «Vacherot», dans *Encyclopédie philosophique universelle*, sous la dir. d'André Jacob. T. III. *Les oeuvres philosophiques* (Paris: PUF, 1992), 1:2164.

⁵¹ Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie* (Paris: PUF, 2004), 1603.

деятельности философа: «Вашро вступает в конфликт с режимом Принца-Президента и проповедует демократию»⁵².

Подводя итоги, следует отметить, что выдвинутый Вашро проект усиления в философии ее научной составляющей вполне правомерно рассматривать в первую очередь как своеобразный ответ на позитивистскую критику метафизики. Вашро попытался спасти метафизику от деструкции, придав ей те свойства, на обладание которыми претендовал ее новый опасный противник, позитивизм. В результате метафизика оказалась существенно деформирована, приобрела черты, не свойственные прежде той (спиритуалистической) школе, в рамках которой состоялся философский дебют самого мыслителя. Прежде всего это нашло выражение в антиклерикализме Вашро, в его концепции Божества.

С позитивизмом учение Вашро сближает как ориентация на достижения наук, так и концепция прогресса. Расходятся же они в понимании природы философского знания, ибо для Вашро, в отличие от Конта, философия – не синтез главных положений и методов различных наук. Разделяет их и концепция религии. Для мировосприятия Вашро, таким образом, имели значение не детали, подробности позитивистского учения, а сам его дух, направленность его философствования.

Понимая, что спиритуализм в его старой форме отнюдь не отвечает критериям научности, на которых настаивает позитивизм, Вашро предпринял усилия по его обновлению. Свообразным подспорьем, наряду с концепцией Кузена, ему послужил идеализм Гегеля. Продолжая в русле установок Кузена рассматривать психологию в качестве опоры метафизики, он разошелся с учителем в отношении результатов анализа данных сознания. Как бы то ни было, при всем многообразии творческих интересов Вашро, его система обладает несомненным единством, скрепляемая концепцией идеала чистого мышления.

Проект Вашро не привел к созданию научной философии будущего, на что рассчитывал его создатель. Главная для него

⁵² René Verdenal, «Le spiritualisme français de Maine de Biran à Hamelin», dans *Histoire de la philosophie*, sous la dir. de François Châtelet (Paris: Hachette, 1999), 6:56.

проблема состояла в том, что анализ сознания, призванный служить фундаментом новому спиритуализму, не выдержал проверки временем. Он оказался слишком избирательным, неполным, фрагментарным. В конечном счете в истории философии оказалась гораздо более влиятельной и, пожалуй, продуктивной иная линия спиритуализма, идущая от Лашелье и Равессона к философии жизни Бергсона.

Вместе с тем концепция Вашро – неотъемлемая часть всемирной истории философии, сами неудачи которой служат ценным уроком для будущих поколений. Каковы бы ни были слабые стороны его системы, в концепции Вашро можно выделить элементы, все еще не потерявшие своей актуальности, способные вдохновлять исследователей в самых разнообразных областях: истории философии и религии, теории познания, политической мысли.

Если идея синтеза истории философии с психологией не стала одной из магистральных линий развития интеллектуальной культуры, то сам факт такого рода положения дел не исключает в будущем аналогичных попыток, но более масштабного междисциплинарного охвата, в котором философии была бы отведена своя уникальная роль.

Список литературы / References

- Блауберг, И.И. «Встречи на “тропе философов” (к вопросу о франко-германских философских контактах в XIX в.)». *Вопросы философии*, № 8 (2013): 155–165.
- (Blauberg, Irina I. «[Meetings on the “Path of Philosophers” (to the Question of Franco-German Philosophical Contacts in the 19th century)]», *Voprosy Filosofii*, no. 8 (2013): 155–165. (In Russian)).
- Введенский, А.И. *Современное состояние философии в Германии и Франции*. Ч. 2: *Философия в современной Франции*. М.: Ленанд, 2016.
- (Vvedenskij, Alexei I. [The Current State of Philosophy in Germany and France. Part 2: Philosophy in Modern France]. Moscow: Lenand Publ., 2016. (In Russian)).
- Bréhier, Émile. *Histoire de la philosophie*. Paris: PUF, 2004.
- Caro, E. *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques*. Paris: Hachette, 1894.

- Comte, Auguste. *Cours de philosophie positive*. VI tomes. Paris: Baillière, 1864.
- Cousin, Victor. *Histoire générale de la philosophie*. Paris: Didier, 1867.
- Cousin, Victor. *Du vrai, du beau et du bien*. Paris: Perrin, 1884.
- Dumas, Jean-Louis. «Vacherot». Dans *Dictionnaire des philosophes*, 2565–2566. Paris: PUF, 1984.
- Kremer-Marietti, Angèle. «Vacherot». Dans *Encyclopédie philosophique universelle*, sous la dir. d'André Jacob. Tome III. *Les oeuvres philosophiques*, 2164. Paris: PUF, 1992.
- Gratry, Auguste Joseph Alphonse. *Une étude sur la sophistique contemporaine, ou Lettre à M. Vacherot*. Paris: Charles Douniol, 1851.
- Janet, Paul. *La crise philosophique*. Mm. Taine, Renan, Littré, Vacherot. Paris: Baillière, 1865.
- Ollé-Laprune, Léon. *Etienne Vacherot*. Paris: Perrin, 1898.
- Vacherot, Etienne. «Avertissement». Dans Victor Cousin. *Cours d'histoire de la philosophie morale au dix-huitième siècle, professé à la faculté de lettres, en 1819 et 1820*, V–XIII. Paris: Ladrance, 1841.
- Vacherot, Etienne, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*. 3 T. Paris: Ladrance, 1846–1851.
- Vacherot, Etienne. *La métaphysique et la science ou principes de métaphysique positive*. 2 T. Paris: F. Chamerot, 1858.
- Vacherot, Etienne. *La démocratie*. Paris: F. Chamerot, 1859.
- Vacherot, Etienne. *Essais de philosophie critique*. Paris: F. Chamerot, 1864.
- Vacherot, Etienne. *La religion*. Paris: Chamerot et Lauwereyns, 1869.
- Vacherot, Etienne. *La science et la conscience*. Paris: Baillière, 1870.
- Vacherot, Etienne. *Le nouveau spiritualisme*. Paris: Hachette, 1884.
- Verdenal, René. «Le spiritualisme français de Maine de Biran à Hamelin». Dans *Histoire de la philosophie*, sous la dir. de François Châtelet, 37–65. Paris: Hachette, 1999.
- Weber, Alfred. *Histoire de la philosophie européenne*. Paris: Fischbacher, 1914.

Пирс и доказательства существования Бога*

Е.В. Логинов

МГУ имени М.В. Ломоносова

119991, Ленинские горы, МГУ, учебно-научный корпус «Шуваловский»,
ауд. Г-330, г. Москва, Россия

loginov.ev@philos.msu.ru

Аннотация. В статье анализируются взгляды Чарлза Пирса на традиционные аргументы в пользу бытия Бога: телеологический, космологический и онтологический. Показывается, что Пирс был религиозным мыслителем, который еще в молодости пытался решить проблему возможности рассуждения о Боге. Однако он, видимо, никогда не принимал ни одного из стандартных теистических доказательств. Телеологическое доказательство, согласно Пирсу, не работает по двум причинам. Во-первых, свидетельства о порядке в природе совместимы как с теизмом, так и с атеизмом. Во-вторых, сама процедура взвешивания свидетельств исключает почтение к Богу. Космологическое доказательство не работает, так как в начале космологии Пирса находится ничто, а не нечто, что определяется его учением об объективной случайности. Онтологическое доказательство также не работает по двум причинам. Во-первых, Пирс признает тезис Канта о том, что существование не есть реальный предикат. Во-вторых, сам Пирс определяет существование как реакцию, что исключает применение этого свойства к Богу. Однако в конце статьи я разбираю одно тексту-

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФ, проект № 22-28-00752 «Проблема доказательства бытия Бога в англо-американской философской теологии XVIII–XIX вв.». Я благодарю А. Юнусова, А. Беседина, В. Васильева, Т. Тарасенко, В. Бобкову, П. Резвых, Д. Бугая, В. Шохина за обсуждение этой работы на разных этапах.



альное свидетельство, в котором Пирс всё же допускает убедительность одной нестандартной версии онтологического аргумента и предпринимает попытку решить проблему зла.

Ключевые слова: Пирс, доказательства бытия Бога, метафизика, теология, телеологический аргумент, космологический аргумент, онтологический аргумент, проблема зла, Дунс Скот, Шеллинг, Кант

Для цитирования: Логинов, Е.В. «Пирс и доказательства существования Бога». *Историко-философский ежегодник* 39 (2024): 140–210.

Поступила в редакцию: 22.06.24

Принята к публикации: 09.08.24

Peirce and the Proofs for the Existence of God*

Evgeny V. Loginov

Lomonosov Moscow State University

119991, Leninskie Gory, Moscow State University, educational and scientific building ‘Shuvalovsky’, room G-330, Moscow, Russia

loginov.ev@philos.msu.ru

Abstract. The article analyzes Charles Peirce’s views on traditional arguments for the existence of God: teleological, cosmological, and ontological ones. It shows that Peirce was a religious thinker who, even when he was young, tried to solve the problem of whether it was possible to reason about God. However, he never accepted any standard theistic proof. The teleological argument according to Peirce fails for two reasons: first, evidence given by the order in nature is compatible with both theism and atheism, and secondly, the process of weighing this evidence itself undermines reverence for God. The cosmological argument fails because, at the origin of Peirce’s cosmology, there is nothing, not something. This thesis is determined by his theory of objective randomness. So, the cosmological

* This article has been funded by the Russian Science Foundation, project no. 22-28-00752. “Issue of proving God’s existence in the English and American philosophical theology of the 18th–19th cc.” I thank A. Iunusov, A. Besedin, V. Vasilyev, T. Tarasenko, V. Bobkova, P. Rezvykh, D. Bugai, V. Shokhin for discussing the drafts of this paper.

argument doesn't work. The ontological argument fails for two reasons as well: firstly, Peirce agrees with Kant's view that being is not a real predicate. Secondly, Peirce himself defines existence as a reaction, which excludes the application of this predicate to God. However, at the end of the article, I analyze one text in which Peirce nonetheless admits the persuasiveness of one non-standard version of the ontological argument and solves the problem of evil.

Keywords: Peirce, proofs of the existence of God, metaphysics, theology, teleological argument, cosmological argument, ontological argument, the problem of evil, Duns Scotus, Schelling, Kant

For citation: Loginov, Evgeny V. "Peirce and the Proofs for the Existence of God." *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 39 (2024): 140–210. (In Russian)

Received: 22.06.24

Accepted: 09.08.24

Хотя Ч.С. Пирс давно вошел в канон светской философии науки¹, взгляд на этого мыслителя из лишь сциентистской перспективы не позволяет заметить важный аспект его идей: религиозный². Изучение этого аспекта полезно сразу в двух отноше-

¹ Это отражается в содержании энциклопедических статей в «The Stanford Encyclopedia of Philosophy» (Robert Burch, «Charles Sanders Peirce», in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Zalta and Uri Nodelman, February 11, 2021, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/peirce/>) и в «Новой философской энциклопедии» (статьи В.Н. Поруса и В.К. Финна, <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH051290503f932bdf472a05>). В этих статьях Пирс представлен прежде всего как секуляризованный мыслитель – за исключением одного места. В.Н. Порус пишет, что, по Пирсу, «[д]ух не только рационализирует мир, но также вносит в него любовь и гармонию, неотделимую от творческой свободы (доктрина “агапизма”). Высшее воплощение духа – Бог, к которому человек обращен всеми своими духовными качествами – чувством совершенства, любовью и верой. Рациональные доказательства бытия Бога невозможны и бесполезны, в поведении человека всегда есть рационально непознаваемый остаток, направляемый верой». Эта моя статья фактически представляет собой раскрытие первой части последнего тезиса Поруса.

² Показательно, что в относительно недавнем опросе о судьбах прагматизма его участники почти не обсуждают религиозную сторону вопроса (Игорь

ниях. Во-первых, оно позволит более полно представить идеи этого американского философа. Разумеется, обсуждаемое в этой статье трудно отнести к центральным темам философии Пирса. Однако некоторые историки философии имеют вкус к руинам и недостроенным зданиям³. Во-вторых, изучение позволит уточнить наши представления о связи религии и философии в конце XIX – начале XX в. В этот период секуляризация во многих западных странах достигла такого высокого уровня, который до того не наблюдается в письменной истории⁴. А потому изучение «остатков» религиозного в философии того периода представляет большой научный интерес. Рассмотреть все аспекты мышления Пирса о Боге в рамках одной статьи невозможно. Поэтому я сосредоточусь лишь на одной проблеме: что Пирс думал о традиционных аргументах в пользу теизма? Но сначала нужно сказать несколько слов об отношениях Пирса и христианства в целом.

Формально Пирс принадлежал к Епископальной церкви, что находилось в некотором противоречии с семейными традициями⁵. В позднем письме он описывает дело так:

Джохадзе, ред., *Прагматизм и его история: Современные интерпретации*. М.: Академический проект, 2018).

³ Скажем, нас может интересовать то, как Пирс изучал египетский язык – Frank Kammerzell, Aleksandra Lapčić, Winfried Nöth, «Charles S. Peirce's Egyptological Studies», *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 52, no. 4 (2016). Или его попытки использовать таблицы истинности и построить трехзначную логику, несколько опередившие мировую науку, но оставшиеся заметками на полях: Е.В. Логинов, «Пирс и парадокс лжеца», *Философия. Журнал Высшей школы экономики* 1, № 4 (2017); Alex Belikov, «Peirce's Triadic Logic and Its (Overlooked) Connexive Expansion», *Logic and Logical Philosophy* 30, no. 3 (2021). Историк философии, который вдохновляется руинами, может также принять что-то вроде сильной программы в социологии знания.

⁴ О проблемах теории секуляризации и ее сильных сторонах см. А.В. Апполонов, «Родни Старк, субъективная религиозность и затянувшееся прощание с теорией секуляризации», *Концепт: философия, религия, культура* 5, № 3 (2021); Ян Фэнган, *Религия в Китае: выживание и возрождение при коммунистическом режиме* (Academic Studies Press, 2022).

⁵ Отец философа, математик Бенджамин Пирс, как пишет об этом биограф Пирса-сына Дж. Brent, относился к своему предмету как пифагорейской молитве и заложил религиозное и мистическое основание философии

<...> в нашей унитарной семье я слышал лишь злобные перепалки между кальвинистами и унитариями, и хотя последние были менее абсурдны, чем первые, я считал, что их церковь основана на простом отрицании, и когда я вырос, то присоединился к Епископальной церкви, не веря ни во что, кроме ее общей сути и духа. В них я глубоко верил и верю» (25 июля 1908 г.)⁶.

В более раннем письме 24 апреля 1892 г. Пирс признается в мистическом опыте, который у него был в Епископальной церкви святого Фомы (W 8: lxxvi⁷). В конце письма Пирс признается:

Я никогда не был мистиком до того. Но теперь я – мистик⁸.

своего сына (Joseph Brent, *Charles Sanders Peirce. A Life* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1998), 33ff). «Пифагореизм» сочетался у Бенджамин с унитаризмом и сведенборгианством, важность чего можно будет оценить в конце этой статьи. Подробнее анализировать отношения сына и отца здесь у меня нет возможности. См. первую главу биографии Брента, а также Виталий Кирыщенко, *Чарльз Сандерс Пирс, или Оса в бутылке. Введение в интеллектуальную историю Америки* (М.: Территория будущего, 2008), 17–42.

⁶ Murray G. Murphey, *The Development of Peirce's Philosophy* (Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1993), 15.

⁷ Здесь и далее ссылки такого типа указывают на «Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition», сначала указывается том, потом страница.

⁸ Ср. «Есть ученые и люди, находящиеся под влиянием науки, которые смеются над откровением; и, конечно, наука научила нас смотреть на свидетельства в таком свете, что вся теологическая доктрина “Свидетельств” кажется довольно слабой. Однако я не считаю философским отвергать возможность откровения. И всё же, признавая это, я, как логик, заявляю, что откровенные истины – то есть истины, в пользу которых не говорит ничего, кроме откровений, сделанных нескольким людям, – представляют собой, безусловно, самый неопределенный класс истин из всех существующих. Здесь нет вопроса об универсальности, ибо откровение само по себе спорадично и чудесно» (CP 1.143). С другой стороны, если «у человека не было религиозного опыта, то любая религия, не являющаяся притворством, для него пока невозможна; и единственный достойный выход – спокойно ждать, пока такой опыт придет. Никакие рассуждения не могут заменить опыт» (CP 1.655).

Христианские темы пронизывают всё пирсовское наследие: от ранних дневниковых записей до зрелой и поздней философии⁹. Так, в юношеском дневнике за 1858 г. мы читаем:

Когда ребенок обжигает палец о свечу, он не только испытывает неприятные ощущения, но и получает урок осмотрительности (*prudence*). Сама материя не могла дать ему это понятие (*notion*), поскольку ей нечего было дать; следовательно, при сотворении мира эту мысль вложил в природу Бог. Это тепло было формой, а все силы – это формы. А о материи мы ничего не знаем (W1: 7).

Буквально следующая запись в этом документе содержит молитвенное обращение:

Молю тебя, Отче, помоги мне принять мои врожденные идеи как объективно обоснованные. Я хотел бы жить в полном соответствии с законами, как инертная материя живет в соответствии с законами природы (W1:7).

Нет никаких сомнений, что все или почти все центральные идеи Пирса также имеют христианский или квазихристианский окрас: даже прагматическая максима изначально иллюстрируется примером про католицизм и протестантизм (W 3: 266) и, сильно позднее, словами из Мф. 7:16 (CP 5.402n2)¹⁰. Его теория истины и реальности тоже имеет теологическое изменение:

Я не верю, что что-либо (если только это не Бог) полностью соответствует идее реального (CP 2.532).

⁹ Религиозные взгляды Пирса (а также его довольно консервативные политические воззрения) сочетаются с тем, что это был представитель сформированного Гражданской войной поколения американцев, которые ввели страну в современную эпоху, а сам Пирс, наряду с другими членами Метафизического клуба, заслуженно называется одним из первых современных мыслителей в США: см. – Louis Menand, *The Metaphysical Club. A Story of Ideas in America* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2001), xi.

¹⁰ Здесь и далее ссылки такого типа указывают на «Collected Papers of Charles Sanders Peirce», сначала указывается номер тома, потом страница.

Замковый камень метафизики Пирса, который призван увязать вместе разные ее сюжеты, – это доктрина эволюционной любви, которая была прямо построена на противопоставлении дарвинистского понимания эволюции ее христианскому пониманию:

Как выразился Дарвин <...>, [движущая сила эволюции это] борьба за существование; и ему следовало бы добавить в качестве своего девиза: «Каждый сам за себя, и дьявол заберет последнего»! Иисус в своей Нагорной проповеди выразил иное мнение. Словом, вот в чём проблема. Евангелие Христа говорит, что прогресс приходит от того, что каждый человек объединяет свою индивидуальность в сочувствии к своим ближним. С другой стороны, убеждение девятнадцатого века состоит в том, что прогресс происходит благодаря тому, что каждый человек изо всех сил стремится к самому себе и всякий раз попирает ногами своего ближнего (CP 6.293–4).

По Пирсу, любовь делает возможной эволюцию, и она же является сутью христианской религии, в силу чего служение Христу есть совершенная свобода (CP 5.339, CP 6.441). Поскольку учение об эволюционной любви является разделом космологии Пирса, то легко можно согласиться с правдоподобностью наблюдения Джона Шерифа: «космология Пирса без проблем может быть соотнесена с библейской историей о творении»¹¹.

Убежденный христианин, практикующий естествоиспытатель, увлеченный читатель схоластической философии и философии Нового времени и сам оригинальный мыслитель, Пирс вполне ожидаемо думал о том, что философы как философы могут сказать о существовании Бога. Рассуждения на эту тему можно начать с того, чтобы разобраться в самой возможности рассуждать о Боге. Широко известная проблема тут состоит

¹¹ John K. Shreff, *Charles Peirce's Guess at the Riddle* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994), 3. Подробнее о том, в какой мере космология и даже теория знака Пирса пропитаны теологией, см. работу Andrew Robinson, *God and the World of Signs: Trinity, Evolution, and the Metaphysical Semiotics of C.S. Peirce* (Leiden: Brill, 2010). О Пирсе как о теосемиотике: Michael L. Raposa, *Theosemiotic. Religion, Reading, and the Gift of Meaning* (New York: Fordham University Press, 2020).

в том, что наши рассуждения во многом основаны на познании подобного через подобное, в то время как Бог по определению должен быть чем-то уникальным; а значит, неясно, как рассуждение о Боге в принципе возможно. Если с этим затруднением можно как-то разобраться, то следующим шагом было бы естественно спросить: что нам стоит думать о традиционных аргументах в пользу бытия Бога? Если исследование этого вопроса не оставляет нас с каким-то успешным доводом, то можно попытаться предложить свой, новый аргумент.

Собственно, нечто похожее на эту схему мы и находим, когда изучаем эволюцию Пирса как мыслителя. В юности Пирс пытался обосновать то, что мы можем рассуждать о Боге в принципе. В средний период философ довольно много писал о Боге, хотя нельзя сказать, что в его наследии мы находим развернутые мнения о том, что следует думать об онтологическом, космологическом и телеологическом аргументах¹². Однако косвенно его мнение об этом всё же можно установить. И, наконец, Пирс прямо представил свое обоснование теизма в статье 1908 г. «Забытый аргумент в пользу реальности Бога»¹³. Однако

¹² Такая классификация восходит к И. Канту (А 591 / В 619). Разумеется, сейчас мы знаем, что не существует *одного* онтологического, или космологического, или телеологического аргумента. Это три семейства аргументов или три стратегии аргументации в пользу теизма. Конечно, эти три подхода не исчерпывают всего поля теистических аргументов. Но в этой статье я сосредоточусь только на этих доводах, понимая, что моральные аргументы, исторические аргументы, аргументы от сознания и другие тоже могут заслуживать внимания. Я также не буду обсуждать аргумент от чудес, хотя известно, что Пирс критиковал аргумент Юма против чудес (СР 6.522–547). Укажу лишь, что Пирс всерьез относится к библейским чудесам, но при этом не рассматривает их как прямые свидетельства в пользу теизма: «Я не поддерживаю идею о том, что библейские истории, например, показывают, что законы природы были нарушены, хотя они могут помочь показать, что законы природы не так механистичны, как мы привыкли думать» (СР 6.606). О моральном аргументе см. Andrew Modaff, «A Moral Argument for God's Existence, The Peircean Perspective, and an Interpretive Scheme for the Success of the Twelve Steps» (Ph.D. thesis, University Honors College Middle Tennessee State University, 2020).

¹³ Charles S. Peirce, «A Neglected Argument for the Reality of God», *The Hibbert Journal* 7 (1908): 90–112.

эта статья уже многократно привлекала внимание историков философии¹⁴, поэтому я сосредоточусь скорее на отдельных свидетельствах, которые позволят понять, почему Пирс не признавал традиционные теистические аргументы. Эти свидетельства я буду брать из рассуждений Пирса на эпистемологические и космологические сюжеты, анализ которых позволит нам там, где это возможно, контекстуализировать эти данные. Насколько мне известно, до этого еще никто не пытался

¹⁴ См., например: Bowman L. Clarke, «Peirce's Neglected Argument», *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 13, no. 4 (1977); Dennis Kohatyn, «Resurrecting Peirce's "Neglected Argument" for God», *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 18, no. 1 (1982); Peter Ochs, «Charles Peirce's Unpragmatic Christianity: A Rabbinic Appraisal», *American Journal of Theology & Philosophy* 9, no. 1/2 (1988); Douglas R. Anderson, «Three Appeals in Peirce's Neglected Argument», *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 26, no. 3. (1990); Heather L. Nadelman, «Baconian Science in Post-Bellum America: Charles Peirce's "Neglected Argument for the Reality of God"», *Journal of the History of Ideas* 54, no. 1 (1993); Georg Behrens, «Peirce's "Third Argument" for the Reality of God and Its Relation to Scientific Inquiry», *The Journal of Religion* 75, no. 2 (1995); Douglas R. Anderson, «Peirce's God of Theory and Practice», *Revista portuguesa de filosofia* 51, no. 1 (1995); Vincent G. Potter, «C.S. Peirce's Argument for God's Reality: A Pragmatist's View», in *Peirce's Philosophical Perspectives* (New York: Fordham University Press, 1996); Gary E. Kessler, «A Neglected Argument», *The Paideia Archive: Twentieth World Congress of Philosophy* 36 (1998); Richard Gilmore, «Existence, Reality, and God in Peirce's Metaphysics: The Exquisite Aesthetics of the Real», *The Journal of Speculative Philosophy* 20, no. 4 (2006); J. Caleb Clanton, «The Structure of C.S. Peirce's Neglected Argument for The Reality of God: A Critical Assessment», *Transactions of the Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal in American Philosophy* 50, no. 2 (2014); Gary Slater, *C.S. Peirce and The Nested Continua Model of Religious Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 2015); Brandon Daniel-Hughes, «The Neglected Arguments of Peirce's Neglected Argument: Beyond a Theological Dead-End», *American Journal of Theology and Philosophy* 36, no. 2 (2015); Jon Alan Schmidt, «A Neglected Additament: Peirce on Logic, Cosmology, and the Reality of God», *Signs* 9, no. 1 (2018); David Rohr, «The Humble Argument is Musement on God's Great Argument», *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 55, no. 4 (2019) (см. также его же диссертацию David Rohr, «C.S. Peirce's "A Neglected Argument for the Reality of God": A Critical and Constructive Interpretation» (Ph.D. Thesis, Boston University, 2020. <https://open.bu.edu/handle/>

систематически ответить на вопрос об отношении Пирса к традиционным доказательствам.

Первые попытки, 1859–1860: «Мы можем рассуждать о Боге...»

Одна из первых проб пера Пирса – это рукопись «Опыт о пределах религиозной мысли, в котором доказывається, что мы можем рассуждать о (reason upon) Боге» (W1: 37–40), которая датирована августом 1859 г. (напомню, что Пирс родился в 1839 г.). Текст начинается с вопроса:

Что мы [в принципе] можем обсуждать? Можем ли мы обсуждать то, что не разумеем (comprehend)? Можем ли мы обсуждать то, что не имеет существования в природе или в воображении? (W1: 37).

Мы вполне можем, считает Пирс, обсуждать всё, в отношении чего можно построить силлогизм. А для построения силлогизмов нам нужны определения. И мы можем давать понятные определения вещам, которые не можем понять. Эту мысль Пирс объясняет при помощи следующего примера. Мы можем рассуждать о четырехстороннем треугольнике. Чтобы показать, что у нас нет такого понятия, придется об этом рассуждать. Этот пример кажется ему элементарным, а потому можно привести более сложный. Кто-то может сказать, что воображает, как две личности поменялись идентичностями. Но Пирс берет-ся рассуждением показать, что в действительности этого представить нельзя.

Мы безусловно можем согласиться с Пирсом, что второй пример более сложный, во всяком случае, в отсутствие пояснений. Если под «identity» тут имеется в виду то отношение, которое каждая вещь имеет только к себе самой, то, действительно, представить себе обмен идентичностями невозможно, поскольку это чисто формальное отношение, так что результат обмена

не будет отличим от состояния до обмена. Если же под этим термином имеется в виду сюжет по обмену телами или душами, как в мысленном эксперименте Дж. Локка¹⁵, то неясно, почему Пирс мог считать это непредставимым, учитывая, что взгляды Пирса на тождество личности можно понимать как в широком смысле слова психологические, как и у Локка¹⁶.

Так или иначе, Пирс считает, что его примеры показывают, что мы можем понимать определения, чье определяемое для нас не представимо. Что это значит? В глазах молодого философа это значит, что для некоторых понятий невозможен синтез, наши способности для этого не подходят. Видимо, Пирс имеет в виду, что под некоторые понятия нельзя подвести созерцания, но мы всё же можем рассуждать о значениях этих понятий. Решив так, Пирс переходит к попыткам определить бесконечность: сделать это можно, если соотнести бесконечность с другими понятиями. Для этого он делает грубый набросок своих представлений о категориях.

Мы можем представить любой объект нашей мысли как событие. Каждое событие есть определенная зависимость, или отношение, между чем-то и чем-то. Например, бросок мяча – это серия элементарных событий, каждое из которых есть отношение мяча в любой момент к самому себе в предшествующий момент. Пирс выделяет три вида отношений: общение (community), причинность и впадение¹⁷ (influx). Ясно, что это творческая

¹⁵ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Niddich (Oxford University Press, 1975), 340; (II.27.§ 15).

¹⁶ Torjus Midtgarden, «Peirce on the Notion of Self and Personal Identity», *History of Philosophy Quarterly* 19, no. 1 (2002).

¹⁷ Можно передать как «погружение». Но тут я следую переводу, который предлагает Кирющенко: см. Виталий Кирющенко, «Заметки к предыстории прагматизма», *Альманах «Studia culturae», Выпуск 1* (СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001). Этот вариант можно считать синонимом для «включения»: мы говорим о том, что субъект включает в себя предикат, а Пирс может сказать, что предикат «впадает в» субъект. Ниже мы увидим, что при таком переводе получается, что творение впадает в Творца, что в обычной авраамической перспективе кажется странным: скорее, мы бы сказали, что творение «вытекает из» Творца. Соглашаясь с неловкостью таких выражений, я всё же решил оставить вариант Кирющенко. Вариант «связующее звено»,

«переработка» кантовских категорий отношения: присущность и самостоятельное существование, каузальность и зависимость, общение (B106). «Впадение» определяется Пирсом так: «модус зависимости, характера от поступков, вещей от качеств». Таким образом любое качество «впадает» в субъект, который им обладает. Но «впадать» можно в трех разных модусах: отрицание, реальность, бесконечность.

Это вариация на тему второго столбца таблицы категорий Канта, качества. Кант выделяет там реальность, отрицание и ограничение. Ограничение – это категория, которая является результатом предметного истолкования логической функции «бесконечные суждения». Напомню, что Кант считает важным в трансцендентальной логике (в отличие от общей логики) различать отрицательные и бесконечные суждения. Отрицательными будут суждения типа «душа не смертна»: этим суждением я «предотвращаю заблуждение» (B97). Бесконечным суждением будет «душа есть нечто несмертное». Этим суждением, по Канту, «я включаю душу в неограниченный объём несмертных существ». Но не стоит путать такое включение с тем, которое совершается утвердительными суждениями типа «душа красива». Если объём понятия «несмертный» включает всё, что угодно, кроме смертных вещей, то объём понятия «красивый» включает все красивые вещи. Грубо говоря, можно сказать, что бесконечные суждения по форме являются утвердительными, а по существу – отрицательными. С формальной точки зрения отрицательными суждениями Кант называет те, где отрицание относится к глаголу, а бесконечными – те, где отрицание является номинальным. В литературе неоднократно высказывались сомнения в том, что такое деление Канта удачно¹⁸. Сам Кант

которое предлагает Нечаев, кажется мне ничем не лучше – С.Ю. Нечаев, «Фанероскопия Ч.С. Пирса versus феноменология Э. Гуссерля», *Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Философия. Психология. Педагогика* 12, № 1 (2012). О средневековом понятии influxus, «вливание», см. Г.В. Вдовина, «Джон Милбанк и “дело Суареса”», *Историко-философский ежегодник* 38 (2023).

¹⁸ В.Н. Брюшинкин, «О логических ошибках в кантовской таблице суждений», *Кантовский сборник* 2, № 28 (2008); Mark Siebel, «Kant on Infinite and

в рукописях 1773–1775 гг. выделяет только утвердительные и отрицательные суждения и, соответственно, категории (или, точнее, «рубрики мышления») реальности и отрицания¹⁹. Учитывая это, не очень ясно, можно ли мотивировать включение «ограничения» в таблицу категорий чем-то еще, кроме соображений симметрии. Я выношу за скобки эти трудности, потому что они не существенны для темы этой статьи. В любом случае ранний Пирс следует за Кантом и некоторыми кантианцами²⁰ в мысли о том, что выделять «бесконечные суждения» – это хорошая идея. Позднее он изменит свое мнение и в начале XX в. скажет, что Кант ввел бесконечные суждения, так как они завершали его триаду категорий качества (CP 2.381²¹).

Пирс приводит эту схематику, чтобы показать, что, хотя бесконечность и не дана нам, мы можем судить о ней как о члене системы взаимоотношений понятий. В частности, он предполагает, что из схемы видно, что только качество может быть бесконечным.

Бесконечность, считает Пирс, может быть определена двумя разными способами. Либо она понимается как качество

Negative Judgements: Three Interpretations, Six Tests, No Clear Result», *Topoi* 39, no. 3 (2020). Но есть и защитники: Willem van der Kuylen, «Infinite Judgment in Kant's "Critique of Pure Reason"», *Логическое кантоведение-4* (Калининград: Калининградский государственный университет, 1998); Robert Hanna, «Kant's Theory of Judgment», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Zalta and Uri Nodelman, October 23, 2017 <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/kant-judgment/>>.

¹⁹ Иммануил Кант. *Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», Opus postumum)*, под ред. В.А. Жучкова, пер. В.В. Васильева, С.А. Чернова (М.: Прогресс-Традиция, 2000), 62.

²⁰ Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг, «О Я как принципе философии», в *Ранние философские сочинения*, пер., вступ. ст., коммент., примеч. Ивана Фокина (СПб.: Алетейя, Государственный Эрмитаж, 2000), 87; Иоганн Готлиб Фихте, «Основы общего наукоучения», в *Сочинения в двух томах* (СПб.: Мифрил, 1993), 2:101. Впрочем, и Фихте, и Шеллинг высказываются на этот счет несколько неуверенно.

²¹ Оригинал публикации: Charles S. Peirce, «Limitative», in *Dictionary of Philosophy and Psychology*, ed. James Mark Baldwin, vol. 2 (New York: Macmillan, 1902).

количества: как предикат единства, множественности или целокупности (это первый раздел таблицы Канта). Либо она понимается как «впадающая» («инфлюкционная») зависимость, «которая превосходит реальность» (W1: 39). «Это объясняет, как, не будучи способными мыслить бесконечность, мы можем судить о ней», – заверяет Пирс. Мы можем приписывать ее либо чему-то реальному, либо чему-то нереальному. Например, можно сказать, что половина бесконечной линии составляет 0,5 ее длины. В этом случае бесконечность понимается как впадающая зависимость качества: качество «бесконечность» как бы впадает в субъект «линия». Мы также можем говорить и о нереальных бесконечных, когда говорим, что бесконечно малыми можно пренебречь. Тут бесконечное есть то, что превосходит реальность. Далее Пирс почему-то переходит к анализу разных схем восприятия, критикуя схему, которая противопоставляет ноумен²² и феномен, и предлагая схему, в которой впечатление, которое мыслимая вещь производит на душу, находится во впадающей зависимости от мыслимой вещи. Хотя в документе нет вообще никаких ясных пояснений, что именно это могло бы значить, видимо, речь идет, например, о такой ситуации, когда мы видим белое пятно и говорим: «это – белое пятно». Тут субъект («это») связан с предикатом («белое пятно») именно впадением.

Эта тема получает развитие в другой рукописи 1859 г., «Понятие бесконечности» (W1: 40–42). В целом основные тезисы здесь те же, что в предыдущей рукописи. Однако появляется новый термин: *псевдоидея*, примером которой является четырехсторонний треугольник. Псевдоидеи – это такие понятия, которые нельзя мыслить, но о которых можно рассуждать. Пирс выделяет два вида псевдоидей: те, которые нельзя мыслить, потому что в них просто есть противоречия, и те, которые не соответствуют нашей способности к синтезу. Последние

²² Видимо, Пирс предполагает, что ноумен – это нечто нементальное, а потому это – вещь сама по себе; в более поздних текстах, например в статье «Некоторые следствия из четырех неспособностей» («Some Consequences of Four Incapacities») (1868), Пирс объявит, что люди не способны составить понятие об абсолютно непознаваемом.

могут обладать объективной ценностью, но в этом трудно быть уверенным²⁵. Например, мы не можем быть уверены в том, что бесконечность, о которой мы рассуждаем, – это не просто что-то очень большое. Почему же Пирс тогда считает, что у нас вообще есть такая идея? Это следует из религиозной веры (Faith). Религия говорит нам, что бесконечное влияет на нашу душу; мы сами не можем обнаружить идею бесконечного в своем сознании: значит, у нас есть бессознательная идея бесконечного. В наброске «Почему мы можем рассуждать о бесконечном», который датирован 25 октября 1859 г., Пирс повторяет всё те же мысли, иногда дословно, но тут мы находим примеры других псевдоидей: единство, реальность, субстанция, необходимость (W1: 42).

Последний документ из раннего творчества Пирса, который я рассмотрю, – это «Доказательство бесконечной природы Творца», датированный летом 1880 г. Я приведу это «доказательство» целиком:

Необходимая Последовательность Причин и действий неотделима от времени, следовательно, она началась, когда началось время, и поэтому время также было *создано*, когда была создана Вселенная. Поэтому вся эта последовательность Причин во времени имеет зависимость от Творения, которое есть Впадение. Поэтому, поскольку Вселенная существует от века, количество Духовных Проявлений бесконечно. Q.E.D. (W1: 44).

К тому, как Пирс видит связь начала мира и Бога, я еще вернусь ниже.

Кратким итогом этого рассмотрения можно признать следующее. Молодой Пирс пытался обосновать возможность рассуждать о Боге тем, что мы можем рассуждать даже о тех идеях, которые мы не можем представить. И даже если мы не можем в полной мере понимать, о чём идет речь, когда мы говорим о Боге, мы можем надеяться, что говорим именно о нём. Основано это в конечном счете на вере. Но всё же это означает, что как-то о Боге мы можем говорить, а значит, приводить доказательства теизма нельзя запретить а priori.

²⁵ С этим остается только согласиться: трудно.

Теперь попробуем понять, что Пирс думал о классических аргументах в пользу теизма: онтологическом, космологическом и телеологическом. И хотя Пирс не высказывался прямо и развернуто о рациональной теологии²⁴, сделать это всё же можно, если проанализировать имеющиеся у нас свидетельства. Хорошей отправной точкой для нас будет телеологический аргумент. Я решил начать с него на двух основаниях: хронологическом и концептуальном. Хронологическое основание состоит в том, что текст, с которого я начну анализ в этой секции, создан Пирсом довольно рано²⁵. Концептуальное основание состоит в том, что этот текст демонстрирует контуры того, как Пирс представлял себе Бога. Обращать внимание на такие вещи полезно: прежде, чем браться за доказательства существования или реальности чего-то, разумно понять, о существовании или реальности чего именно идет речь.

Телеологический аргумент: наука и религия

Среди всех особенностей, которые имеет телеологическая аргументация в пользу теизма, для наших целей нужно подчеркнуть две. Во-первых, в отличие от космологического и даже от онтологического аргумента, телеологическая аргументация прямо направлена на демонстрацию существования разумного творца мира. Первопричина может (возможно, лишь на первый взгляд) не быть разумной; *входит ли* разумность, сознательность или личностность в понятие всесовершенного существа – отдельный вопрос, который нерелевантен сам по себе онтологическому аргументу, который концентрируется на том, что в это понятие *входит* «существование». Во-вторых,

²⁴ Впрочем, есть свидетельства, что он намеревался это сделать. Так, весной 1884 г. он хотел читать курс лекций о логике религии в Университете Джона Хопкинса, а в мае, видимо, выступал в Метафизическом клубе на тему доказательств существования Бога (W4: lxvi). Однако в имеющихся у нас по этому поводу документах нет обсуждений конкретно доказательств.

²⁵ При этом он создан намного позднее тех первых опытов, которые я уже разобрал.

поскольку сторонник такой аргументации должен показать, что теистическая гипотеза лучше объясняет порядок в мире, чем другие гипотезы (и при этом стоит выбирать ее, а не воздержание от объяснения в силу ограниченности нашего познания), а «другие» гипотезы – обычно сциентистские, то существует естественная связь телеологической аргументации и проблемы отношения между наукой и религией. Поэтому ниже мы обратимся к тому, является ли для Пирса обнаруживаемый наукой порядок в природе свидетельством в пользу существования разумного творца. В рамках этого раздела я употребляю термины «порядок» и «целесообразность» как синонимы.

На основании уже прочитанного в предыдущем разделе читатель мог предположить, что Пирс далеко не всегда выражал свои мысли ясно. И это действительно так²⁶. Однако иногда Пирс формулирует свои мысли прямо, просто это делается не совсем в тех текстах, где можно было бы этого ожидать. Так, довольно ясную формулировку представления Пирса о Боге мы находим в набросках к так и не опубликованной рецензии, которую он написал на книгу Дж. Ройса²⁷ «Религиозный аспект философии» (1885). Пирс пишет:

Согласно теории доктора Ройса, реальное существование Бога заключалось бы в его воображении или постулировании Самого Себя; таким образом, согласно нему, оно имело бы ту же

²⁶ В литературе отмечается, что у Пирса были «большие трудности в обращении с письменным языком», см. Кирющенко, *Оса в бутылке*, 34. Впрочем, и устное изложение его идей часто было непросто понять. Джеймс характеризовал лекции Пирса так: «вспышки яркого света перемежались в них киммерийским мраком»: см. William James, *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking* (New York: Longmans, Green, and Co., 1907), 5. Рус. пер.: Уильям Джемс, *Прагматизм*, 2-е изд. (СПб.: Шиповник, 1910), 10.

²⁷ Я не буду рассматривать отношения Ройса и Пирса в этой статье, хотя они, как ясно уже по приведенной цитате, имеют прямое отношение к проблеме богопознания. Вот классические работы на этой тему: Frank M. Oppenheim, «The Peirce-Royce Relationship. Part 1», *Journal of Speculative Philosophy* 11, no. 4 (1997); Frank M. Oppenheim, «The Peirce-Royce Relationship. Part 2», *Journal of Speculative Philosophy* 12, no. 1 (1998); David E. Pfeifer, «Josiah Royce Influenced Charles Peirce», *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* 8, VIII-2 (2016).

природу, что и реальность чего-либо еще. Со своей стороны, я придерживаюсь другой теории, которую намерен при первой же возможности опубликовать. Я думаю, что существование Бога, насколько мы можем его себе представить, состоит в том, что стремление к целям является настолько необходимой составляющей Вселенной, что простое действие случая на бесчисленные атомы имеет неизбежный телеологический результат. Одной из целей, достигаемых таким образом, является развитие интеллекта и знаний; и поэтому я должен сказать, что всеведение Бога в человеческом понимании состоит в том факте, что знание в своем развитии не оставляет без ответа ни один вопрос (W5: 228–229 / CP 8.44).

Тут мы видим связку теистического убеждения с представлением о телеологическом порядке мире, которое всегда служило основой для телеологического аргумента²⁸. Пирс определенно связывает существование Бога с порядком в мире. То есть он считает, что этот порядок существует благодаря свойствам Бога. Однако из этого еще не следует, что этот порядок является для Пирса хорошим основанием принимать теизм. Эту мысль можно проиллюстрировать следующим образом. Допустим, что на галечном пляже я взял горсть камешков и бросил их перед собой. Они упали каким-то квазислучайным образом. Будет ли такое расположение камней свидетельством в пользу моего существования? Нет. Однако если уже известно, что я существую, можно сказать, что это существование будет частью объяснения положения камней. А так как я, например, осведомлен о своем существовании непосредственно, для меня это будет так. Примерно так же, как мы увидим в дальнейшем, Пирс и думает про Бога и порядок.

Но вернемся к анализу текстуальных данных. Что касается слов «намерен при первой же возможности опубликовать», то издатели CP считают, что мы должны обратить внимание на собранные в их шестом томе фрагменты, которые касаются

²⁸ Я не буду в этой статье подробнее останавливаться на проблеме определения Бога у Пирса, это совершенно отдельная тема. См., например, статью John R. Shook, «Pantheism and Peirce's God: Theology Guided by Philosophy and Cosmology», *Philosophy, Theology and the Sciences* 3, no. 1 (2016).

религии и метафизики. Они не считают, что там приводится именно то, что Пирс был намерен опубликовать, но полагают, что там мы можем найти то, что по содержанию выражает его мысли касательно связи существования Бога и порядка в природе. Так что имеет смысл прислушаться к их словам.

И действительно, этот раздел начинается с положения, что «[л]юбое утверждение, касающееся порядка в природе, должно в большей или меньшей степени касаться религии» (СР 6.395). Конечно, может быть так, что порядок объясняется наличием высшей силы, однако в самих законах природы, считает Пирс, *нет ничего*, что заставляло бы нас, «освобожденных от тирании традиции», принять скорее теистическую гипотезу, чем какую-то иную. Впрочем, если бы порядок в природе вообще бы не приводил нас к мысли о Боге, то это еще не было бы концом религии: ведь есть религии, которые считают божественное не чем-то реально существующим, а чем-то удаленным от мира и находящимся словно бы в состоянии глубокого и вечного сна, который мало отличается от небытия (СР 6.396). Пирс тут может иметь в виду одну из восточных религиозно-философских традиций, например махаяну или адвайту-веданту (Пирс указывает, что сторонников таких взглядов очень много²⁹). Но Пирс также называет и конкретного философа, Этьена Вашро (Vacherot), который, как он считает, придерживался подобных взглядов³⁰. Пирс обращает внимание на то, что в принципе

²⁹ По данным СР, текст опубликован в 1878 г., то есть гораздо раньше знаменитой речи С. Вивекананды 1893 г. на «Всемирном парламенте религий», которая существенно способствовала знакомству американской публики с адвайтой. Но вообще что-то, пусть и немного, про восточные учения Пирс мог знать. Например, в «Журнале спекулятивной философии» (Vol. 2, No. 4, 1869) вместо со статьей Пирса опубликованы фрагменты «Санкхья-карики» (русский перевод: *Лунный свет санкхьи. Ишваракришна, Гауданада, Вачаспати Мишра*, изд. подготовлено В.К. Шохиным (М.: Ладомир, 1995)). В СР 6.426 Пирс в связи с Вашро упоминает буддизм. Симпатизировал буддизму (или своим представлениям о буддизме) Пол Карус, о котором речь дальше.

³⁰ О Вашро см. статью в этом номере «Историко-философского ежегодника»: А.А. Кротов, «Метафизика под ударами позитивистской критики: “новый спиритуализм” Этьена Вашро», *Историко-философский ежегодник*

религиозный мыслитель может считать совершенством Абсолюта как существование (таково мнение Ансельма и Декарта), так и несуществование (так считает Вашро и, видимо, некоторые восточные мыслители). Пирс пишет:

Я признаю, что есть одно отношение, в котором каждая из этих позиций кажется мне более соответствующей религиозному подходу, чем та, которой придерживается теология, основанная на свидетельствах (theology which stands upon evidences); ибо как только Божество предстает перед Ансельмом или Вашро и проявляет свои чудесные (glorious) атрибуты, будь то в ночном или дневном видении, любой из них узнает своего обожаемого Бога и сразу же опускается на колени; в то же время теолог свидетельств (theologian of evidences) сначала потребует, чтобы божественное видение (apparition) рассказало о себе (identify himself), и только после тщательного изучения его верительных грамот и взвешивания вероятности, что оно найдется в тотальности существований (the totality of existences), он, наконец, выкажет свое сдержанное почтение, полагая, что никто не может быть обожаемым, если не обладает реальным существованием (belong to a real thing) (CP 6.398).

Таким образом, Пирс, во всяком случае во время написания этого пассажа, был весьма сдержанно настроен в отношении эмпирических доказательств бытия Бога, противопоставляя их подходу Ансельма и Декарта³¹. С последним, впрочем, он тоже

39 (2024): 107–139. Из этой работы можно заключить, что Пирс, возможно, не совсем верно понял мысль Вашро о Боге.

³¹ Эндрю Робинсон понимает только что процитированное место в том смысле, что Пирс ставит онтологический аргумент Ансельма и Декарта выше, чем аргументы от разумного замысла (Andrew Robinson, *God and the World of Signs: Trinity, Evolution, and the Metaphysical Semiotics of C.S. Peirce* (Leiden: Brill, 2010), 229). Я с этим не согласен: как будет ясно ниже, Пирс не поддерживал стандартные онтологические аргументы, а тут ему нравится не онтологический аргумент, а почтение, которое Ансельм и Декарт (а также Вашро) оказывают Богу. Мэри Маховальд, в свою очередь, комментируя это место, привлекает внимание к определению сущности религии, которое дает Пирс в CP 6.427: «стремление к совершенству». С этой точки зрения, религия Вашро (как и религия Ансельма с Декартом) – это подлинная религия

не солидаризируется, лишь подчеркивая его большую адекватность предмету рассмотрения. Это стоит зафиксировать: согласно Пирсу, «теологии свидетельств» не хватает почтения к Богу, поклонения высшей силе. Дело в не в том, что теологи свидетельств приводят недостаточно свидетельств. И не в том, что Пирса не устраивает применение индукции (или абдукции) в теологии или метафизике. При этом я не вижу достаточных оснований толковать эту мысль в ключе некоторых протестантских теологов XX в. (Тиллих, Барт и т.п.): что Бога нельзя доказывать в силу его радикальной инаковости по отношению к творению. Возможно, основания «радикальной инаковости» и «опускаются на колени» связаны через то, что Пирс вкладывает в уста теолога свидетельств: «никто не может быть обожаемым, если не обладает реальным существованием». Однако основание почтения («опускаются на колени»), как кажется, может работать вполне самостоятельно, даже в отношении и неабсолютно инакового Бога, а Бога, скажем так, переплетенного с природой (как у Пирса).

Что является традиционной альтернативой теистической гипотезы возникновения порядка? Сциентистские гипотезы. Наука пытается объяснить возникновение нашей Вселенной через ссылку на невероятно удачное стечение элементарных частиц. Ведущим мыслителем этого направления Пирс признает Лапласа, который считал Бога лишь ненужной гипотезой. Однако Пирс не считает такой подход атеистическим: у движения материи всё равно есть законы, происхождение которых наука не объясняет. И именно они определяют развитие Вселенной, а не случайность. А что, если бы кто-то стал считать, что простой случайностью можно объяснить возникновение и свойства нашего мира? Пирс находит убедительным ответ англиканского теолога локковских временен Джона Тиллотсона, который считал, что как случайный бросок фишек с буквами вряд ли может образовать стихотворение, так и случайность не может породить сложность нашего мира. Само по себе это

показывает лишь то, что наш мир – это не просто случайно образовавшаяся смесь. И это совместимо и с атеизмом.

Чтобы подтвердить эту мысль, Пирс приводит такой довод: если бы мир был подчинен только случайности, то каждое событие происходило бы с равной вероятностью, и это создало бы идеальный порядок. Наш мир не таков: в нём мы видим и порядок, и беспорядок. Возникновение порядка или регулярности Пирс связывает с тем, что у нас есть интерес замечать определенные связи в мире. Но и мир беспорядка вполне мыслим – это был бы наш актуальный мир, в котором всё одинаково неинтересно, это

наш актуальный мир, рассмотренный с точки зрения животного, которое находится на грани утраты своего интеллекта. Наш актуальный мир является почти просто смесью случайностей для ума полипа (CP 6.406).

То есть регулярности связаны с работой разума. Поэтому Пирс замечает:

Таким образом, из упорядоченности природы нельзя сделать никакого вывода в отношении существования Бога, если только не утверждать, что существование конечного разума доказывает существование бесконечного (CP 6.407).

Это прямое свидетельство в пользу того, что Пирс не принимает телеологический аргумент (как таковой), одновременно объясняющее, почему он это делает. Он продолжает:

Но в голове физика должна быть сильная презумпция против любой мистической теории; и поэтому мне кажется, что те ученые, которые пытались доказать, что наука не враждебна теологии, были не столь дальновидны, как их оппоненты (CP 6.425).

Под «теологией» тут понимается всякая теология, кроме учений религий типа буддизма и веры Вашро. Однако проблемы этих «теологий» вовсе не означают проблему для религии и веры, считает Пирс.

Неужели помешает мне присоединиться к той общей радости по поводу раскрытия просветленных принципов религии,

которую мы празднуем на Пасху и Рождество, что я считаю, что определенные научные, логические и метафизические идеи, которые были смешаны с этими принципами, несостоятельны? Нет <...>. Людей, которые не верят в то, что на самом деле является фундаментальными принципами христианства, можно встретить редко, и все, кроме этих немногих, должны чувствовать себя в церквях как дома (СР 6.427).

Как же тогда ученый может совмещать свои убеждения с христианством, если путь свидетельств не кажется ему уместным? В работе «Свадьба религии и науки» (1893) Пирс рассуждает о том, что наука прогрессирует, а религия вынуждена отступать: даже если наука прямо не опровергает то, чему учит Церковь, всё равно она питает философию, которая противостоит религии (СР 6.428–434). При этом Пирс не считает, что религия может быть сведена к частному мистическому опыту, потому что любая реальность «является общественным, публичным делом» (СР 6.429). При этом истоком религии является смутное, но глубокое и мистическое чувство причастности человека к Абсолюту. Изменения в религиозных учениях, такие как отказ от геоцентризма, не затрагивают исток религии. Религия, которая бы поняла, что наука может изменить только форму, но не суть религии, могла бы считаться научной религией, и она могла бы заниматься телеологическими причинами и идеалами, которыми наука заниматься не может, будучи построенной на поиске действующих причин³².

В статье «Что такое христианская вера?» (1893) Пирс сравнивает убежденность в теизме с убежденностью в ложности солипсизма (СР 6.435–448). Если кто-то принял солипсизм, то сложно будет его переубедить³³. Однако у такого человека будут хорошие основания отказаться от этого убеждения, если он

³² Мэри Маховальд формулирует эту мысль более жестко: «ясно, однако, что Пирс рассматривал дух науки как совместимый с любой *обоснованной* или *правдоподобной* (validly reasoned or believed) концепцией Бога», см.: Mahowald, «Peirce's Concepts of God and Religion», 370.

³³ Схожую стратегию защиты теизма выбрал в XX в. Алвин Плантинга: см. Джеймс Ф. Сеннет, сост., *Аналитический теист: антология Алвина Плантинги*, пер. К.В. Карпова (М.: Языки славянской культуры, 2014).

поговорит с другими людьми лично. Точно так же: если у человека есть религиозный опыт, то у него есть хорошие основания принимать теизм. Такой опыт будет результатом прямого восприятия (*direct perception*). Прямое восприятие можно получить, например, во время молитвы. Конечно, у нас могут быть основания сомневаться в религии даже в случае наличия такого опыта: дело в том, что, по мнению Пирса, религиозный опыт носит спорадический, а не постоянный характер. Это приводит к тому, что религия от *восприятия* деградирует до *доверия* (*trust*), доверие – до *убеждения* (*belief*). А последнее становится всё более и более абстрактным, теологи «топят религию в ложных логических диспутациях», превращают ее в метафизику. Их учения обычно заметно отличаются, считает Пирс, от учения вселенской церкви. Но религия – это не просто убеждения.

Религия – это жизнь, и ее можно отождествить с убеждениями только при условии, что эти убеждения являются живыми – они для жизни, а не для мышления или разговоров (6.439).

Эту мысль Пирс подкрепляет ссылкой на «Дидахе» (Διδαχή), текст I–II вв. н.э., изданный только в 1880-х, содержащий учение о двух путях: Пути жизни и Пути смерти. И учение Христа состоит в том, чтобы следовать первому, а не второму: «это то, чему учил Иисус Христос; а верить во Христа – значит верить в то, чему он учил» (CP 6.440). Суть этого пути – в любви к Богу и к ближнему своему, «на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Мф. 22:40). Пирс мечтает о всеобщей церкви, не просто невидимой церкви, но социальной организации, которая бы соединила христиан.

Из изложенного выше можно сделать такой вывод: Пирс не считает, что наблюдаемые свойства природы сами по себе дают нам основания считать, что существование Бога объяснило бы эти свойства наилучшим образом. При этом он не считает, что наличие нетеистического объяснения этих свойств само по себе дает нам основание для атеизма. Таким образом, постулирование порядка в природе совместимо с теизмом. Но почему нужно принимать теизм? Потому что у нас есть прямое восприятие Бога.

Это делает позицию Пирса опасной в свете его собственного учения о нашей неспособности к непосредственному знанию, созерцанию, которое он защищал в 1860-е. Тогда в серии статей о познании Пирс представил примерно следующую линию рассуждения. Если бы у нас реально было непосредственное созерцание, то было бы такое знание, в котором нельзя было бы сомневаться. Но это очевидно не так: мы можем сомневаться в чём угодно. Картезианец может сказать, что я не могу сомневаться в акте сомнения, однако я могу одним актом сомнения сомневаться в существовании другого акта сомнения. Другое дело – насколько оправданно и значимо то, что я могу так сделать. И даже если мы реально имеем такие знания, считает Пирс, мы не можем знать, что мы их имеем: потому что тогда у нас было бы созерцание того, что у нас есть созерцание чего-то. И тогда были бы знания, с которыми все люди соглашались бы сразу. А таких знаний нет. Этот довод ведет Пирса к тому, что мы не обладаем способностью к интуиции, или созерцанию. Здесь я не имею возможности обсуждать далее эту тему³⁴.

³⁴ Можно было бы подумать, что Пирс отказался от этого учения, но в CP 6.617, который тоже относится к девяностым, он прямо соглашается с тем, что написано в «Некоторых последствиях четырех неспособностей». Эта трудность распространяется не только на теологию Пирса, но и на его позднее учение о сознании, где он, кажется, вполне открыто признает непосредственные данности сознания. Возможно, тут не стоит искать глубоких объяснений. Ю.К. Мельвиль пишет по этому поводу: «Не приходится удивляться тому, что очень скоро Пирс вынужден был по сути дела отказаться от своего центрального тезиса, отрицающего “первые впечатления” чувств и непосредственное знание вообще. Он нигде не заявил об этом отказе прямо (чего он вообще почти никогда не делал), но просто “забыл” о том, что писал по этому вопросу в статьях против Декарта», см. Ю.К. Мельвиль, *Чарлз Пирс и прагматизм (У истоков американской буржуазной философии XX века)* (М.: Издательство Московского университета, 1968), 111. Хочется, однако, надеяться на то, что есть и другое объяснение.

Восприятие Бога

Может показаться, что «восприятие Бога» – это что-то вроде противоречия в определении, даже помимо тех трудностей, которые создает собственная эпистемология Пирса. В самом деле, «восприятие» обычно касается вещей возможного опыта, а Бог, согласно многим теистам, относится к чему-то радикально иному. При этом даже существование богоявлений может тут не быть решением проблемы: в конце концов, некоторые считают, что в любом случае именно мы соглашаемся что-то признать богоявлением, а что-то – нет³⁵. Однако возможен и другой взгляд. Если мы оцениваем чувственное восприятие как определенную практику, распространенную в обществе, то можно обратить внимание на то, что мистическое восприятие тоже является принятой в обществе практикой³⁶.

О прямом восприятии Бога Пирс рассуждает (среди прочих тем) и в статье «Ответ сторонникам учения о необходимости. Возражение доктору Карусу» (1893, CP 6.588–618, «Reply to the Necessitarians. Rejoinder to Dr. Carus»). Как ясно из названия, это ответ на критику статьи Пирса «Исследование учения о необходимости» («The Doctrine of Necessity Examined», 1892). В ней Пирс критикует тезис «каждое событие полностью определено законом», но при этом признает существование регулярностей, а также реальность и всеобщность законов природы. Детерминизм не может объяснить появление нового, а значит, не может объяснить и появление наблюдаемого многообразия. Его положительная идея состоит в том, что существует абсолютная случайность, которая при этом сама не является случайной:

³⁵ Жан-Поль Сартр, «Экзистенциализм – это гуманизм», в *Сумерки богов* (М.: Политиздат, 1989): 325.

³⁶ И.Г. Гаспаров, «“Sensus divinitatis” и “мистическое восприятие”»: две модели эпистемического оправдания религиозных убеждений», *Философия религии: аналитические исследования* 2, № 1 (2018); Е.В. Логинов, «Круг, проверка и восприятие Бога», *Философия религии: аналитические исследования / Philosophy of Religion: Analytic Researches* 7, № 2 (2023).

Всем известно, что случайность подчиняется своим законам и что статистические результаты вытекают из них (CP 6.606).

Пол Карус, исследователь религии, теолог и философ, популяризатор буддизма, опубликовал критику идей Пирса, а Пирс ему ответил. Пирс пишет, что Карус стремится примирить науку и религию. И такой подход вызывает у него иронию:

ибо я думаю, что искупление (atonement), которого он желает, произойдет само собой, когда придет время, и что наши усилия ускорить его оказывают лишь тот незначительный эффект, который могут оказать наши усилия ускорить созревание яблок на дереве (CP 6.603).

Пирс считает, что наука и религия должны развиваться собственными путями, и рано или поздно они придут к согласованию своих взглядов. Однако для этого религия должна отказать от абсолютизации своей позиции. При этом отказ от абсолютизации в религии не означает отказа от абсолютов в философии. Пирс поправляет Каруса, который счел его последователем Юма: «я никогда не терял своей верности реалистическим взглядам и некоторым шотландским идеям», причем тут «шотландцы» – это философы здравого смысла, последователи Томаса Рида. «<...> я тщательно зафиксировал свое несогласие со всеми философиями, отрицающими реальность Абсолюта», потому что правильной философией Пирс признает объективный идеализм, трактующий материю как пассивную (или истощенную) форму сознания (effete mind) (CP 6.605, см. также CP 6.25). Для Пирса материализм неприемлем, так как он просто не может объяснить природу сознания, а если мы постулируем несводимость материи к духу и духа к материи, то мы нарушаем принцип бритвы Оккама, вводя больше фундаментальных сущностей, чем надо. Поэтому Пирс скорее готов рассматривать себя как последователя Шеллинга, чем как последователя Юма.

По-своему это парадоксальное признание. Кажется, что не будет чрезмерным упрощением сказать, что системы Шеллинга предполагают существование интеллектуального созерцания, с одной стороны, а с другой стороны, требуют признать

различие бытия и понятийного мышления в том смысле, что второе никогда полностью не выражает первое, в силу чего оно и возможно как таковое. Философия же Пирса, как уже было сказано, отвергает существование интуиций/созерцаний. Идея же бытия, которое нельзя мыслить, должна находиться в напряжении с социальной концепцией реальности Пирса: существует то, что идеальное научное сообщество сможет обнаружить и по поводу чего оно достигнет соглашения (CP 6.610). Карус, правда, считает, что из этой концепции следует признание Пирсом чего-то необходимого (inevitable). Пирс высказывает удивление по поводу этого мнения. Он сам обеспокоен обратным: что его теория, возможно, делает Абсолютное невозможным, ведь возникновение такого консенсуса, строго говоря, ничто не гарантирует. В лучшем случае у нас может быть надежда на такой консенсус по некоторым вопросам.

Видимо, тут не нужно понимать термин «effete» в духе Фихте или Сартра, которые воспринимали природу как кусок лавы, железа или жуткого корня³⁷. В противном случае будет трудно согласовать его использование с теорией Шеллинга, согласно которой природа есть единство продукта и продуктивности, то есть саму по себе ее сложно считать истощенной, угасшей. Эту трудность, однако, легко решить, если посмотреть на следующие пассажи из Шеллинга:

<...> дух, созерцаемый в равновесии своих деятельностей. Нет никакой необходимости пространно доказывать, как этим устранением всякого дуализма или всякой реальной противоположности между духом и материей, в результате чего материя рассматривается только как угасший дух (der erloschene Geist), а дух, наоборот, как материя в становлении, положен конец бесчисленным исследованиям, вносящим путаницу в вопрос об отношении между духом и материей³⁸.

³⁷ Фихте, «Основы общего наукоучения», 167; Жан-Поль Сартр, *Тошнота: Роман; Стена: Новеллы* (Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000): 156.

³⁸ Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг, «Система трансцендентального идеализма», в *Сочинения в 2 т.* (М.: Мысль, 1987), 1:331.

Пирс также не считает, что постулируемая им абсолютная случайность нуждается в объяснении. Мы объясняем что-то, когда это что-то является чем-то определенным, а случайность – это противоположная определенности характеристика. Случайные события просто случайны, им нельзя дать объяснения, потому что нельзя сформулировать закон, который давал бы тут предсказания именно в силу случайности события. При этом нельзя сказать, что случайность является чем-то предельным и поэтому необъяснимым:

Я возвращаюсь к хаосу, настолько беспорядочному (*irregular*), что, строго говоря, слово «существование» неприменимо к его чисто зародышевому состоянию; и здесь я достигаю области, в которой возражение против предельных причин (*ultimate causes*) теряет свою силу (CP 6.612).

Это небытие предшествует, продолжает Пирс, абсолютному началу мира во времени, но до него еще есть более *рудиментарное небытие*, в котором нет никакого многообразия, а есть только склонность к диверсификации ничто. Почему это нельзя объявить чем-то предельным? Пирс считает, что, объявляя нечто чем-то предельным (в плохом смысле), мы запрещаем дальнейшее изучение этого предмета, таким образом нарушая первое правило разума: не преграждай пути исследованию (CP 1.135). Но что тут запрещается?

Если требуется теологическое обоснование или рациональное объяснение (*theological backing, or rational antecedent*) хаоса, то моя теория полностью его обеспечивает. Хаос – это состояние сильнейшего чувства, хотя, при полном отсутствии памяти и привычки, это полное ничто. Чувство имеет существование лишь постольку, поскольку оно соединено с (*welded into*) чувством. А соединение этого чувства с великим целым чувств происходит только в результате рефлексии более позднего времени. Само по себе оно, таким образом, есть ничто; но в своем отношении к цели оно – всё (CP 6.612).

Нужно признать, что это довольно энигматическая фраза. Одним из способов прояснять такие фразы в философских текстах является обращение к доводам, которые с ними связаны.

И в изначальной статье, и в ответе Карусу Пирс обсуждает несколько аргументов в пользу реальности случайности. Нас сейчас будет интересовать второй из этих доводов. Он формулируется следующим образом:

Многообразие Вселенной, которое носит случайный характер и явно непостижимо (*manifestly inexplicable*) (CP 6.613).

Попробуем дать толкование этому заявлению, опираясь на то, что Пирс говорит далее в этом тексте, и применяя элементы рациональной реконструкции.

Между вещами есть различия. Например, *эта* чашка отличается от *того* стола. Этот факт не нужно объяснять, считает Пирс. Это просто так и есть. Но вот сам принцип существования различий между вещами – его объяснять нужно. Насколько я понимаю, тут речь идет о том, что мы, собственно, не можем давать объяснения грубым фактами, единичностям; только чему-то общему. Сам факт многообразия ставить под сомнение не стоит, и вот почему: восприятие этого живого многообразия и есть

прямое, пусть и смутное, восприятие Бога. Дальнейшие объяснения в этом направлении не требуются (CP 6.613).

Пожалуй, в этом сложно согласиться с мнением Пирса, потому что пояснения в этом направлении именно что требуются.

Из дальнейшего изложения всё же можно понять, что разнообразие в природе объясняется для Пирса тенденцией к диверсификации. Иными словами, постулирование такой тенденции для Пирса объясняет наличие многообразного. Наличие же этой тенденции, видимо, означает недетерминированность потока всего сущего:

Объяснять разнообразие – значит проникать за пределы хаоса, в изначальное недиверсифицированное ничто. Разнообразие было первым зародышем (CP 6.613).

Видимо, наличие диверсификации может быть диалектически объяснено чем-то, что само не является диверсифицированным, а значит, оно не является и детерминированным. Так «обосновывается» реальность случайности в мире (это лучшее чтение,

которое я могу предложить, – и оно будет косвенно подтверждено, когда я буду ниже обсуждать космологический аргумент). Но что это говорит о Боге?

Не стоит говорить, что разнообразие существует потому, что так сделал Бог, ибо мы не можем сказать, как поступил бы Бог, и не можем проникнуть в Его намерения. Мы видим то, что Он делает, и не более того. По той же причине нельзя логически вывести существование Бога; Его можно познать только путем прямого восприятия (CP 6.613).

Если тут Пирс повторяет уже известный нам скепсис в отношении возможности телеологической аргументации в пользу теизма (правда, тут его основание для этого – не почтение, а непознаваемость божественного замысла), то далее он добавляет к нему и скепсис и по отношению к применению принципа достаточного основания (который обычно считается фундаментом для одной из форм космологического аргумента, лейбницевской):

Но, разумеется, [принцип достаточного основания] не может быть рекомендован мне, реалисту; ведь это не что иное, как жалкая попытка номиналиста выкрутиться из своих трудностей. Основания ничего не объясняют, разве что на основе какой-нибудь теистической гипотезы, которая может быть прощена тоскующему сердцу человека, но которая должна казаться сомнительной в глазах философии, поскольку сводится к тому, что Том, Дик и Гарри компетентны лезть в советы Всевышнего и могут приглашать своих кузенов, близких и кузин близких, чтобы рассмотреть первоначальные замыслы Ветхого днями (CP 6.613).

Итак, восприятие многообразного дает нам смутное восприятие Бога, причем нельзя считать его основанием в пользу теизма в духе телеологического аргумента (в силу оснований почтения к Богу и неисповедимости его путей).

Это ставит перед нами целый ряд вопросов. Я сформулирую только четыре из них, которые кажутся мне наиболее важными. 1) Как возможно прямое восприятие, если Пирс прямо отвергает невыводное знание? Но этот вопрос я уже ранее

вынес за скобки в этой статье. 2) Можем ли мы рассматривать прямое восприятие Бога как апостериорный аргумент в пользу теизма, а если нет, то почему? Ясно, чем оно для Пирса лучше, чем теология свидетельств: оно не предполагает неадекватного божественному предмету рассмотрения взвешивания «за» и «против». Прямое восприятие дает нам свой предмет сразу и само по себе не предполагает рассуждения. Возможно, просто в силу этого прямое восприятие нельзя называть «аргументом», потому что аргумент некоторое рассуждение всегда предполагает (просто потому что «аргумент» и есть определенным образом упорядоченное «рассуждение»). 3) Почему абсолютная случайность, небытие и хаос как-то связаны с чувством? Напомню, что Пирс объясняет случайность именно хаосом, который в свою очередь оказывается состоянием чувств. К этому вопросу я вернусь в следующем разделе. 4) Причем тут вообще Бог? Почему восприятие живого (*liveliness, or vivacity*) многообразия дает нам пусть смутное, но прямое восприятие именно Бога, а не, скажем, мира? Что значит, что, воспринимая мир, мы прямо воспринимаем Бога? Мы можем признать, что есть три основные возможности для понимания этой идеи. Либо мир – это и есть Бог, либо мир находится в Боге, либо мир происходит от Бога. Последнее можно понять через прагматическую максиму. Напомню, что она звучит так: подумай, какие в принципе имеющие практические значения действия объекта нашего понятия мы можем представить. И понятие об этих действиях и будет полным нашим понятием этого объекта³⁹. Интересующим нас сейчас понятием является понятие Бога. Мы всматриваемся в его возможный объект и понимаем, что,

³⁹ Существуют разные переводы этого правила на русский, но без потери смысла перевести это довольно непросто: «Consider what effects that might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then our conception of those effects is the whole of our conception of the object» (CP 5.402). Обращаясь к максиме Пирса в этом абзаце, я не имею в виду, что Пирс сам к ней обращается в месте, которое я пытаюсь истолковать. Это обращение обосновано надеждой, что Пирс мог иметь в виду свое главное правило прояснения понятий. Другие объяснения этого места, которые пришли мне в голову, были еще менее убедительны.

если бы Бог был (в каком-то смысле этого слова), то очень вероятно, что он сотворил бы упорядоченный мир. Поэтому всматриваясь в мир, мы можем видеть Бога. В целом это столь же прямое восприятие объекта этого понятия, как и любые другие восприятия объектов. Однако это видение смутное, ведь прагматическая максима просто указывает нам на способ прояснения понятия, а вовсе не на способ доказательства существования объекта этого понятия.

Космологический аргумент

На третий из поставленных вопросов можно попытаться дать ответ, если посмотреть на то, как Пирс представляет себе начало Вселенной. Заодно это позволит нам проанализировать и то, что он мог бы сказать в отношении космологического доказательства, которое во всех своих формах связано с началом мира: либо с первой причиной, либо с необходимой основой⁴⁰. Для этого посмотрим на статью «Логика событий» 1898 г. (CP 6.1–5; 6.214–221), где Пирс излагает свои мысли по поводу начального состояния, до возникновения Вселенной.

Пирс начинает с уточнения, что о возникновении Вселенной можно говорить только в логическом смысле, потому что «возникновение» предполагает время, а время относится уже к самой Вселенной. В логическом смысле первое состояние Вселенной – это полное небытие, а вовсе не чистое бытие. (Уже тут понятно, что это спор с Гегелем, но дальше Пирс пытается сам сказать, что его не устраивает в бытии.) Пирс уточняет, что это небытие не есть пустота (emptiness), ведь пустота – это что-то. При этом наше небытие, или ничто, не порождено отрицанием, так как отрицание уже к чему-то нужно было бы приложить. «Чистый ноль – это ничто еще не-рождения» (CP 6.217). Чего нет в этом ничто? Нет индивидуальных вещей и нет

⁴⁰ Евгений Логинов, Артём Юнусов, Андрей Мерцалов, Александр Саггар, Александр Басов, Юлия Чугайнова, «Пролегомены в проблеме божественного существования», *Финиковый Компот* 12 (2017): 16.

законов. А там, где нет законов, есть безграничная возможность. Поскольку нет никаких законов, нет и необходимого второго, которое наступает после первого. В этом Пирс видит отличие своей объективной логики от логики Гегеля. Логика Пирса является индуктивной и абдуктивной, а значит, в ней нет необходимости. Логика Гегеля дедуктивная, а значит, в ней есть необходимость, которой в мире, считает Пирс, на самом деле нет. Это он уже показал в учении об объективности случайности. Это, впрочем, не стоит понимать так, что в мире нет вообще ничего необходимого. Есть. Например, необходимым является утверждение «красные вещи выглядят красными, а не синими» и аналогичные им. Но, считает Пирс, совершенно очевидно, что такие истины не могут быть необходимыми следствиями некоторого абстрактного бытия.

И хотя в дедуктивной логике ничего не должно явиться из полного ничто, в логике свободы (или потенциальности) ничто должно аннулировать само себя. Ведь если оно этого не сделает, ничто останется праздною потенциальностью, а

абсолютно праздная потенциальность аннулируется своей полной праздностью (CP 6.219, a completely idle potentiality is annulled by its complete idleness).

Абсолютное ничто / чистая возможность не рождает нечто актуальное сразу. Сначала должно явиться нечто потенциальное в собственном смысле слова. Конкретная потенциальность, возможность того или иного, называется *качеством*. Для тех своих читателей, которые могут удивиться таким рассуждениям, Пирс представляет их в форме гипотетического вывода.

Нечто возможно.

Красное – это нечто.

Красное – возможно.

Легко увидеть, что это не силлогизм, это абдукция. Но кажется, что ранние объяснения Пирсом абдукции предполагали, что это такое рассуждение, в котором из большей посылки и заключения получается меньшая посылка. То есть абдуктивное рассуждение, будучи описанием научного способа познания, всё же поддается логической реконструкции в обычный

правильный категорический силлогизм. Во всяком случае, это возможно в случае успешных абдукций. Но в данном случае кажется, что это не так. Если мы переформулируем это рассуждение как дедукцию, то получим силлогизм второй фигуры. Если мы трактуем первую посылку как «существует нечто, что возможно» (как стоило бы, если бы речь шла о независимом аргументе, поскольку это довольно правдоподобный тезис, а вот тезис «всё возможно» совершенно неправдоподобен), то просто не будет правильного модуса, который бы нам подошел. С другой стороны, мы можем, принимая в расчет, что первая посылка должна как-то выразить изначальное ничто, все-таки сформулировать ее как «всё возможно», однако и в этом случае мы не найдем модуса второй фигуры, который давал бы правильное умозаключение. Видимо, Пирсу нужно такое рассуждение:

Всякое возможное есть нечто.

Всякое красное есть возможное.

Всякое красное есть нечто.

Меня местами малую посылку и заключение, мы получаем нужную абдукцию. Однако схватывает ли тут первая посылка то, что Пирс хочет выразить в своей метафизике? Сложно сказать.

Другая трудность состоит тут в том, что в этой абдукции говорится про единичный феномен, про квале красного. Между тем, согласно учению Пирса об абдукции как объяснительной процедуре выдвижения гипотез, такая процедура не применяется к единичному феномену просто в силу того, что единичности вообще не требуют объяснения (W1: 442). С этой мыслью мы уже встречались выше. И даже если вынести за скобки эту несколько метафизическую посылку, которая базируется на различии между пирсовскими категориями Вторичности и Третичности (фактов и правил, если сказать иначе), ясно, что выдвижение гипотез на основании одного феномена – это всё равно что построение индукции на одном феномене: это просто слишком маленькое количество данных, чтобы рассуждение на их основании можно было считать удовлетворительным. (Возможно, Пирс считает, что вместо слова «красный» тут

подходят любые простые качественности; тогда эта проблема может быть решена.)

Так или иначе, Пирс считает, что получил свою первую категорию – качество. Далее, он считает, что по определению «качество» есть качество сознания (*consciousness*). Соответственно, мы говорим о *quale-consciousness*, квале-сознании. Собственно, именно тут, насколько я понимаю, впервые в истории философии термин *qualia* предлагается для описания феноменальных свойств сознания; такое словоупотребление сделает себе большое имя в современной философии.

Если попытаться предложить какую-то связь между этой космологией и разобранной выше доктриной о случайности и порядке в природе, то можно высказать следующую, возможно, излишне смелую гипотезу. Непосредственно мы воспринимаем квалиа (6.230). Квалиа – это первое, что «появляется» из ничто. В этом смысле это первый «продукт» творчества Бога. Но мы не можем от него умозаключить к самого Богу, потому что между Богом и квале-сознанием просто нет казуальной связи. Качество – это первая категория Пирса, а причинность – вторая. Поэтому связь между Богом и первым творением в лучшем случае инфлюкционная, а не казуальная.

Насколько обоснованно и убедительно такое соединений мыслей Пирса? Сложно сказать. Но, вне всякого сомнения, при такой метафизике космологическое доказательство работать не будет. В каузальной форме оно не работает, так как небытие не есть основание квале-сознания. Квале-сознание само является основанием для всего остального. В форме от контингентности космологический аргумент не работает, так как ничто не есть необходимость, оно полностью ей противоположно.

Онтологический аргумент

Общая логика онтологического подхода широко известна и состоит в переходе от понятия Бога к тезису о существовании Бога. Обычно именно этот тип теистических рассуждений возбуждает интерес людей с логико-математическим складом интересов (см. Декарт, Лейбниц, Фреге, Гёдель и т.п.). Пирс

безусловно принадлежит ко множеству таких людей. С другой стороны, Пирс очевидно отрицает – из общеэпистемологических соображений – значимость априорных методов в деле увеличения нашего знания, а так как онтологический аргумент является априорным, то вряд ли Пирс в свете этого мог питать к нему большие симпатии. Чтобы выяснить его подлинные мысли, нужно посмотреть на то, что конкретно он писал по этому поводу. Однако в корпусе основателя прагматизма можно найти всего несколько упоминаний этого довода. Обратимся к ним.

Примечание к «Закреплению убеждений»

Пирс кратко упоминает онтологический аргумент в одном из прибавлений, которое он написал к «Закреплению убеждений» (1877) в 1893 г.⁴¹ Текст этой сноски должен проиллюстрировать ту проблему, которая, по Пирсу, есть у третьего из четырех способов закреплять наши убеждения, априорному методу. Главным недостатком этого метода, считает Пирс, является его субъективный характер: философы просто проясняют свои интуиции без того, чтобы сверять их с реальностью. В сноске обсуждаются априорные подходы Декарта и Канта, но только в связи с первым Пирс пишет про онтологический аргумент.

Декарт усомнился во всём, найдя таким образом единственную вещь, в которой сомневаться нельзя: само сомнение. Отсюда он перешел к существованию себя сомневающегося. И поскольку Декарт считал себя способным сомневаться в существовании формы и движения, то последние не принадлежат его собственной природе. При этом предполагается, замечает Пирс, что природа Декарта полностью для него прозрачна. После этого Декарт замечает, что у него есть идея совершенного Существа. Такое существо будет обладать максимальными интеллектом и силой. И такое существо не могло бы обладать

⁴¹ Дата есть в издании Charles S. Peirce, *The Philosophy of Peirce: Selected Writings*, ed. Justus Buchler (New York: Dover Publication, 1940): 17. В CP 5.382 P1 даты нет, а в W нет этого прибавления.

этими свойствами, если оно не существует необходимо и вечно. Под «необходимым существованием» Декарт, по Пирсу, понимает существование в силу того, что существует соответствующая объекту идея. Тем самым устраняется всякое сомнение в существовании Бога. Тут предполагается, что убеждение закрепляется просто тем, что человек находит в своем собственном уме. Таким образом, узнать про существование Бога проще, чем что бы то ни было угодно еще (видимо, кроме факта своего собственного существования, но этого Пирс не говорит): в силу того, что Декарт думает, что Бог есть, Бог есть. Пирс считает, что Декарт тут не замечает, что это просто вымысел. При этом благость Бога гарантирует, что мы не обманываемся в тех своих мыслях, которые представлены ясно и отчетливо. Соответственно, если люди хорошо, качественно о чём-то подумали и пришли к какому-то мнению, то это мнение истинно. Пирс завершает эту мысль указанием на то, что мир уже достаточно подумал над методологией Декарта и пришел к выводу, что это полная бессмыслица (*utter nonsense*), а потому она совершенно верна (*indisputably right*). Я нахожу эту характеристику несколько парадоксальной, однако ясно, что второе определение Пирс дает в ироническом тоне.

Теперь обратимся к рукописям Пирса. Порядок их рассмотрения обусловлен порядковым номером рукописей.

Кант и Дунс: из математических рукописей

Аннотированный список рукописей Пирса *Robin catalog* указывает, что рукопись MS 693 содержит рассуждение про онтологический аргумент. Каталог датирует рукопись 1904 г. Однако микрофильм этой рукописи, увы, недоступен. Библиотечная справка сообщает, что частично рукопись была опубликована в «*The New Elements of Mathematics, Vol. IV: Mathematical Philosophy*», однако указанные там страницы не содержат обсуждения теологической тематики. В то же время в этом томе есть приводимые тут ниже теологические рассуждения. Возможно, они туда попали как раз из MS 693, но я не могу этого подтвердить.

В указанной коллекции математических набросков Пирса мы встречаем такой пассаж:

Мы видели, что существование (existence) состоит в реакции на тело Вселенной. То, что существование не является общим свойством (no general character), – очень важный момент, на котором настаивают Кант и Скот. Это дает ответ на аргумент, что Бог должен существовать, потому что Бог, по определению, является совершенным существом, а существование – это атрибут совершенства. Всё, что существует, – это логические индивиды, [множество] которых не может выделить ни одно общее описание, ни один общий закон не может объяснить, но которое стоит без основания (reason) и бросает вызов вселенной, чтобы аннулировать ее. Такая индивидуальность состоит в реакции⁴².

Из этого пассажа ясно, что Пирс не согласен с типом рассуждения, которой стоит за онтологическими аргументами (во всяком случае, за картезианским). На чём основано его несогласие? Это легко понять из контекста этого фрагмента: там Пирс объясняет свои три категории: качество (или «качество ощущения»), отношение (в данном случае он говорит о «реакции», но это одно и то же), интерпретанта (тут он говорит о «форме», но это опять же неважно). Рассуждение про Бога иллюстрирует связь существования и реакции: существование есть некоторый грубый, далее сам по себе необъяснимый факт, состоящий в том, что существующее реагирует на что-то. Бог не может существовать в этом смысле, его бытие не может исчерпываться связью с другими существованиями. Видимо, тут предполагается, что Бог мыслится чем-то самостоятельным. А значит, Бог должен быть вне действия второй категории.

Фраза «no general character» встречается в еще одном месте в корпусе Пирса – в тексте про порядок в природе, который я обсуждал выше⁴³. Там читаем:

⁴² Carolyn Eisele, ed., *The New Elements of Mathematics by Charles S. Peirce*, vol. IV, *Mathematical Philosophy* (The Hague – Paris: Mouton Publishers, 1976), 349.

⁴³ Это, а также в целом осмысленность этой фразы в рамках метафизики Пирса, исключает тут возможность, что «по» является в пассаже из NEM

Если у Вселенной никогда не было начала и если в пространстве мир простирается за пределы мира без ограничений, то не существует совокупности материальных вещей, а следовательно, и общего свойства (по general character) Вселенной и нет необходимости или возможности в каком-либо правителе (governor) для нее. Но если было время, до которого не существовало абсолютно никакой материи, если существуют определенные абсолютные границы в области вещей, за пределами которых есть просто пустота, то мы, естественно, ищем этому объяснение, и поскольку мы не можем найти его среди материальных вещей, то вполне естественно выдвигается гипотеза о великом бестелесном животном, творце и правителе мира (6.419).

Видимо, это место и приведенное место из NEM позволяют сказать, что, по Пирсу, существование понимается как свойство отдельных вещей, реагирующих друг на друга, а не как общее свойство этих вещей. Поэтому онтологический аргумент не работает: бытие Бога не может исчерпываться реакцией. Как соотносятся с этим чтением упомянутые тут фигуры Канта и Дунса Скота?

Присутствие тут Канта позволяет осторожно предположить, что Пирс также держит в уме идею о том, что «существование» является чисто формальным свойством, в силу чего картезианская версия онтологического аргумента, опять же, не работает⁴⁴. Однако акцент тут явно сделан на том, что стратегия

лишним. Так можно было бы подумать, если приравнять «общее» и «формальное».

⁴⁴ Ниже я буду подробно обсуждать ссылку на Дунса, а ссылку на Канта обсуждать не буду. Я полагаю, что в научном сообществе есть определенный консенсус о том, что (а) Кант в «Критике чистого разума» критикует онтологический аргумент и не принимает его (A592/B620 и далее), (б) Кант не считает «существование» реальным предикатом. Впрочем, и тут есть смелые исследователи, которые бросают консенсусу вызов, – см., например, И.И. Евлампиев, «“Неклассическая” форма онтологического доказательства в философии И. Канта и Г.В.Ф. Гегеля», в *Verbum. Вып. 21. Л.П. Карсавин и средневековая мистика. Онтологический аргумент в истории европейской мысли* (СПб. – Псков: Псковский государственный университет, 2019).

онтологического аргумента несовместима с теорией категорий самого Пирса.

Присутствие тут Дунса мне объяснить куда сложнее (возможно, просто в силу того, что я плохо знаю этого автора). Далее я приведу некоторые попытки истолковать это упоминание. Для этого нужно ответить на три вопроса: 1) Поддерживал ли Дунс онтологический аргумент? 2) Поддержал бы он тезис «существование – это не реальный предикат»? 3) Что Пирс вообще писал о Дунсе?

1) Прежде всего, не очень ясно, поддерживал ли сам Дунс аргумент Ансельма или нет. У него самого можно найти такую формулировку:

может быть представлено в новом свете то доказательство Ансельма о высшем мыслимом благе, [которое имеется] в Прослогионе (*Ordinatio*, I, d 2, pars 1, q. 1–2, n. 137, см. также и 138 и 139)⁴⁵.

Нужно ли это понимать в том смысле, что Дунс поддерживает довод, который он может по-иному изложить? Некоторые исследователи онтологического аргумента перечисляют его среди сторонников Ансельма⁴⁶, а другие – среди критиков⁴⁷. Некоторые историки философии пытаются показать, что в собственном доказательстве первопричины Дунс переформулирует аргумент Ансельма, но не онтологический, а один из доводов

⁴⁵ «Per illud potest colorari ilia ratio Anselmi de summo bono cogitabili, *Proslogion* et intelligenda est eius descriptio sic» – Перевод по Блаженный Иоанн Дунс Скот, *Избранное*, под ред. Г.Г. Майорова (М.: Издательство Францисканцев, 2001), 196–197. См. Johannes Duns Scotus, *Opera omnia*, t. II (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950), 208–209.

⁴⁶ Graham Oppy, *Ontological Arguments and Belief in God* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 5; Игорь Вальерьевич Лошниц, «Онтологический аргумент в философии Нового времени» (автореферат диссертации, Институт философии РАН, 2016), 3; Юлия Горбатова, «Онтологический аргумент. Краткий обзор современных версий», *Финиковый Компот* 12, (2017): 46.

⁴⁷ William T. Paullin, «A Review of the Ontological Argument», *The American Journal of Theology* 10, no. 1 (1903): 57.

«Монологиона»⁴⁸. Также в историко-философской литературе распространено сопоставление подходов Лейбница в отношении аргумента Декарта и Дунса в отношении аргумента Ансельма: как Лейбниц был согласен с аргументом Декарта, если понятие Бога непротиворечиво, так Дунс был согласен

⁴⁸ Aloysius P. Martinich, «Scotus and Anselm on the Existence of God», *Franciscan Studies* 37, no. 1 (1977). А.В. Апполонов также соотносит рассуждения Дунса с «Монологионом», но рассуждает при этом о тезисе о самоочевидности бытия Бога, «в силу того, что сущность Бога необходимо включает существование», так что, возможно, речь всё же про «Прослогион». В целом, согласно Апполонову, «высказывание “Бог существует” может быть самоочевидным для Бога, но не для человека в этой жизни, а потому “для нас” существование Бога не самоочевидно и должно быть обосновано» (А.В. Апполонов, «Иоанн Дунс Скот и его философская теология», в Блаженный Иоанн Дунс Скот. *Трактат о первоначале*, пер., вступ. ст. и коммент. А.В. Апполонова (М.: Издательство Францисканцев, 2001), xxvi–xxvii. В таком случае позиция Дунса действительно заслуживает название тонкой: при земной жизни аргумент в пользу теизма не работает, но, видимо, работает для людей в раю, которым он, однако, наверное, без надобности. Впрочем, Апполонов согласен с тем, что Дунс «подкрашивает», «улучшает» аргумент Ансельма от божественного превосходства в пользу бесконечности Бога (с. xxxv). Нужно ли это понимать в том смысле, что Дунс всё же в новом виде поддерживает аргумент Ансельма? Этот цитируемый выше довод встречается как в «*Ordinatio*», так и в «*De primo principio*» (среди прочих аргументов) – см. с. 125–127 издания Апполонова, где Дунс, как кажется, вполне недвусмысленно поддерживает аргумент Ансельма.

С тезисом о том, что, по Дунсу, бытие Бога не самоочевидно, не совсем согласна португальский историк философии Мария Леонор Шавьер. Ее позиция тоже довольно тонкая. Она считает, что нужно понимать Дунса двояко. С одной стороны, «утверждение о существовании Бога – это самоочевидное предложение, основанное только на неопределенном представлении о Боге как о сущем и на общем понятии бытия» (Maria Leonor Lamas de Oliveira Xavier, *A Questao da Existencia de Deus. Uma disputa medieval. Estudo e antologia de textos* (Sintra: Zefiro, 2013), 102). В этом отношении Дунс рассуждает про то, что Кант назовет Богом трансцендентальной теологии, Богом дейстов, Богом – причиной мира; понятие о таком Боге состоит в том, что он обладает всей реальностью, но точнее его определить нельзя. Это понятие

с доводом Ансельма, если совершенное существо возможно⁴⁹. Судя по тексту и исследовательской литературе, можно сделать следующий осторожный вывод. Дунс добавляет к словам Ансельма тезис о том, что, кажется, что бытие и бесконечность не противоречат друг другу, следовательно, Бог существует; тем самым Дунс «подновляет» (*coloratio*) аргумент Ансельма. Дунс принимает онтологический аргумент как вероятностный, а не аподиктический, потому что мы не можем быть

Кантом противопоставляется понятию Бога естественной теологии, Богу теизма, Богу – творцу мира, понятие о котором есть понятие существа, которое содержит первоначальное основание всех остальных вещей благодаря рассудку и свободе (B659). Легко увидеть, что тут сопоставление с Кантом не касается тезиса о существовании как формальном предикате. Шавьер тут основывается на *Ord.* I, d.2, p.1, q.2, n.25, где Дунс действительно говорит, как кажется, о самоочевидности бытия Бога. Но если Канту «обладание всей реальностью» казалось неопределенным и общим, то Дунс так не думает и, следовательно, не рассматривает бытие как априорное понятие, которое самоочевидно применяется к своему предмету (означает ли это, что бытие для Дунса, по Шавьер, не есть реальный предикат?). Но, видимо, самоочевидным для Дунса в этой интерпретации является очень смутный образ Бога, без нужных для теологии деталей (Xavier, *A Questao da Existencia de Deus*, 120). «С другой стороны, существование Бога, основанное на различных или определенных понятиях Бога, таких как понятие бесконечного существа, не познается априори» (*per se notum*), а требует апостериорных аргументов (Xavier, *A Questao da Existencia de Deus*, 109), так как тезис теизма доказуем (а потому он не принцип), а любое развернутое понятие о Боге не является простым, и значит, мы должны доказать совместимость его частей. В отношении Ансельма Дунс в изложении Шавьер также занимает двойственную позицию: с одной стороны, он сторонник априорного доказательства, которому Дунс в принципе, с оговорками, противостоит, с другой стороны – «Ансельм возвращается как автор аргумента в пользу существования бесконечного существа, аргумента Ансельма (*ratio Anselmi*)» (Xavier, *A Questao da Existencia de Deus*, 109).

⁴⁹ Фредрик Коплстон пишет: «[Дунс] предвосхищает попытку Лейбница показать, что идея Бога есть идея возможного бытия, поскольку эта идея не содержит в себе никакого противоречия, а идея бытия, которая не содержит противоречия, представляет собой идею возможного бытия» – Frederick Charles Copleston, *A History of Philosophy*, vol. II, *Medieval Philosophy* (Image Books, 1993), 525–527. Коплстон убедительно рассуждает о том, что хотя утверждалось, что Дунс отвергает аргумент Ансельма, на самом деле это

уверены, что между бытием и вероятностью действительно нет противоречия⁵⁰. Если вы антифаллибилист в отношении знания, то для вас это будет значить, что Дунс просто не принимает этого аргумента. Однако это не будет так для Пирса: он фаллибилист, и в строгом смысле для него аподиктическое доказательство вообще не нужно. Если эта реконструкция верна, то упоминание Дунса здесь у Пирса – просто историко-философская ошибка, совершенно понятная и извинительная, учитывая уровень философской медиевистики в его время и тот факт, что Пирс не был профессиональным философом.

2) Однако возможно, что Пирс имеет тут в виду не Дунса – противника онтологического аргумента, а Дунса – сторонника тезиса о том, что существование – это формальный, а не реальный предикат⁵¹? Было ли такое учение у Дунса? Этот вопрос может

не так. Дунс, согласно Коплстону, пытался показать, что нам во всяком случае не кажется, что в идее совершенного существа есть противоречие, и если его там нет, то аргумент работает. Однако мы не можем строго доказать, что его там нет – поэтому онтологический аргумент лишь вероятностное, а не демонстративное доказательство (оно возможно только от опыта). В том же духе высказываются Гарнцев (М.А. Гарнцев, «От Бонавентуры к Дунсу Скоту: к характеристике августинианства второй половины XIII – начала XIV в.», в Средние века 51 (М.: Наука, 1988), 100–101) и Майоров (Г.Г. Майоров, «Дунс Скот как метафизик», в Блаженный Иоанн Дунс Скот, *Избранное*, под ред. Г.Г. Майорова (М.: Издательство Францисканцев, 2001), 43, см. там же 66 и комментарий 39 на с. 270). Сопоставляя Дунса и Лейбница, Майоров всё же останавливается на мнении, что доводом Ансельма Дунс не удовлетворен. См. диссертацию, построенную на сопоставлении взглядов Дунса и Лейбница на онтологический аргумент: William Martin O'Meara, «Duns Scotus and Leibniz on the Ontological Argument» (Master's Thesis, Loyola University Chicago, 1965), https://ecommons.luc.edu/luc_theses/2024.

⁵⁰ Ludger Honnefelder, *Scientia transcendens: Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus, Suárez, Wolff, Kant, Peirce)* (Leipzig: Felix Meiner, 1990), 193. В целом обсуждение «подкрашивания»/«представления в новом свете» обсуждается на с. 190–195. Также о вероятностном характере онтологического аргумента Дунса, кроме Коплстона и Хоннефельдера, пишет Э. Жильсон: Etienne Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales* (Paris: Vrin, 1952), 167.

⁵¹ Строго говоря, онтологический аргумент Ансельма полагается на тезис о том, что существование в реальности лучше, чем существование в уме,

поставить безотносительно того, поддерживал ли Дунс онтологический аргумент или нет. Если Тонкий доктор считал существование формальным свойством, то Пирс мог бы считать, что он поддержал бы Канта в его критике, случись Дунсу с ней познакомиться. Сначала я предложу спекуляцию, которая могла бы прийти в голову не слишком информированному о тонкостях средневековой философии автору (ведь именно таковым и был Пирс, несмотря на все свои старания). А потом попробую соотнести это с историческим Дунсом, насколько это в их силах.

Сказать точно, что Дунс бы ответил на кантианский вопрос о том, реальный или формальный предикат «существование», насколько я понимаю, нельзя. Он в таких терминах просто не рассуждает. Однако ничего принципиально не запрещает нам задать ему такой вопрос. Довод Канта, напомним, состоит в том, что «существование» формально, так как оно ничего не прибавляет к определению вещи. Соответственно, реальные предикаты добавляют нечто именно к определению вещи. Определение для схоласта будет касаться чтойности вещи; спросить определение – значит спросить ответ на вопрос «что есть эта вещь»? В случае конкретно Дунса к чтойности еще добавляется этость: чтойности у, например, Платона и Аристотеля одинаковые, а вот этости разные. Однако их существования (а) формально, пусть и не реально, отличны от их чтойностей, (б) унивокальны, т.е. «Платон есть» и «Аристотель есть» в одном и том же смысле слова «есть». Это похоже на то, что существование ничего, по Дунсу, к определению вещи не добавляет. А значит, мы можем (при некотором терминологическом анархизме и осторожном аисторизме) толковать позицию Дунса как кантианскую: существование не есть реальный предикат.

а не на то, что существование – это совершенство Бога (как у Декарта). Как мы сейчас знаем, онтологический аргумент вообще может быть изложен без тезиса, который критикуют Гассенди и Кант. См., например, Алвин Плантинга, «Онтологическое доказательство», в Джеймс Ф. Сеннет, сост., *Аналитический теист: антология Алвина Плантинги*, пер. К.В. Карпова (М.: Языки славянской культуры, 2014).

Если такое рассуждение или похожее приходило Пирсу в голову, то это объясняет присутствие ссылки на Дунса в исследуемом пассаже. Но соответствует ли это историческому Дунсу? Это в высшей степени сомнительно. Во-первых, это рассуждение требует отчетливого понимания того, как Дунс связывает и различает сущность и существование. Однако, видимо, такого понимания достичь совсем непросто. Ричард Кросс пишет об этом так:

Дунс Скоту очень мало что может сказать по этому поводу, и его позиция – и очевидное отсутствие интереса к этому вопросу – озадачивали еще современных ему комментаторов⁵².

Я могу полностью присоединиться к этой озадаченности.

Учитывая, что Скот – такой ясный и осторожный мыслитель, а его рассуждения о сущности и существовании полны апорий и неясностей, кажется, что он не уделял этому вопросу пристального внимания и что он не находится в центре его метафизического мышления.

Кросс добавляет, что

основной аргумент Аквината в пользу того, что только Бог может творить, состоит в том, что каузальные отношения между тварями объясняют тот факт, что действие имеет такой-то и такой-то вид, но не могут объяснить существование творения, поскольку существование – это универсальное (наиболее общее) действие, которое должно быть объяснено универсальной причиной (т.е. Богом). Скот отвергает такого рода аргументы <...>⁵³.

Возможно, такое наблюдение делает мою спекуляцию выше немного более правдоподобной и позволяет соотнести ее с проблемой божественного творения: у Фомы «существование» – это общее свойство, а у Дунса – нет (в этом смысле).

⁵² Richard Cross, «Duns Scotus on Essence and Existence», *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 1, no. 1 (2013): 172.

⁵³ Cross, «Duns Scotus on Essence and Existence», 202.

Можно ли прояснить этот вопрос, если отношение сущности и существования туманны? Аллан Уолтер, переводчик и исследователь Дунса, прямо задается вопросом, является ли для Скота существование предикатом или чем-то еще⁵⁴. Насколько я понимаю его ответ, он состоит в следующем. Существование – это всё же предикат, который добавляет к понятию вещи, что она может быть постигнута интуитивно, а не только абстрактно, в понятии⁵⁵. Но при этом он всё же оговаривается, что существование как предикат – это не такой предикат, как обычные предикаты. Можно сказать, что «существование» – это то, что вещи делают, в том же смысле, в каком можно дышать или ходить. Все, что «существование» делает, – это указывает на то, что вещь может существовать во внешнем мире, что отличает ее от разного рода химер. Это звучит так, словно бы речь о том, что существование – это формальный предикат. Более того, Уолтер признает, что Дунс превзошел возражение Канта⁵⁶. Но при этом сам же Уолтер пишет, что «существование» – это сущностное, чтойностное свойство. В отношении Бога – это его совершенство, а высказывание «Бог существует» представляет высказывание в первом модусе *per se* предципирования. Может ли

⁵⁴ Allan B. Wolter, «Is Existence for Scotus a Perfection, Predicate, or What?», in *The Philosophical Theology of Duns Scotus* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1990).

⁵⁵ Ср. Блаженный Иоанн Дунс Скот. *Трактат о первоначале*, пер., вступ. ст. и коммент. А.В. Апполонова (М.: Издательство Францисканцев, 2001), 127.

⁵⁶ Для Шавьер дело обстоит несколько иначе. Сравнивая Канта и Дунса, она пишет, что, по Канту, априорное доказательство бытия Бога не может работать, так как вопросы существования решаются исключительно через опыт; Дунс же фокусируется на непротиворечивости понятия Бога, чтобы решить вопрос о том, можно ли априори доказать возможность его существования, причем эту возможность всё равно даст нам не доказательство, а непосредственное свидетельство. То, что Кант рассматривает как априорное понятие о Боге, для Дунса, по мнению Шавьер, является апостериорным и поэтому требует доказательства. Xavier, *A Questao da Existencia de Deus*, 112. Впрочем, Шавьер считает правильным рассматривать и оригинальный довод Ансельма как не априорный: для формирования понятия о том, более чего нельзя представить, нам нужно как минимум понятие блага, которое мы берем из опыта и через сравнение, что Ансельм показал уже в «Монологионе».

быть так, что формальный предикат указывал на существенное свойство? В принципе, я могу допустить, что кто-то так думал. Если «существование» указывает на то, что мы сможем как-то воспринять объект, если окажемся в подходящем для этого положении, то для такого объекта, который вечен (т.е. для Бога), будет верно, что он, в отличие от столов и стульев, которые разрушимы, всегда потенциально доступен для созерцания (хотя актуально у нас такого созерцания и нет). Другой пример: «тождество» обычно признается формальным предикатом, которое указывает на существенное и необходимое свойство любой вещи: быть тождественной самой себе. Так что это вполне возможная позиция.

Если современным историкам философии приходит в голову сравнение Канта и Дунса, то неудивительно, что оно пришло в голову и Пирсу – вне зависимости от того, насколько оно исторически обосновано и можно ли заставить схоластического автора говорить на языке Канта.

3) Теперь нужно ответить на третий вопрос. Как этот описанный только что Дунс соотносится с тем, что о Дунсе писал Пирс в других своих, более развернутых текстах? Сначала определим, каким изданием Дунса Пирс пользовался. Видимо, это было *Opera Omnia*. Edited by Luke Wadding, Lyon: Laurentius Durand, 1639. Это, как будет ясно ниже, во многом определило специфику пирсовского понимания предмета (но не в тех аспектах, которые нам важны сейчас).

Пирс многократно и порой возвышенным тоном признавал величие Дунса Скота и его влияние на свою собственную мысль, отмечая, что Дунс блестяще защищал реализм в отношении универсалий, хотя и делая при этом слишком много уступок номинализму. Впрочем, реализм – это научная философия, которая может быть дополнена данными из естествознания и современной математики, что усилит ее против номинализма (CP 1.6, 1.19, 1.29, 1.560, 1.659, 2.167, 8.11 и многие другие). Также Пирс часто и в позитивном ключе связывает с Дунсом идею спекулятивной грамматики⁵⁷ (например, CP 1.444, 2.83, 2.229).

⁵⁷ Это основано на ложном, но принятом в то время приписывании «Трактата о модусах обозначения» Дунсу; на самом деле трактат принадлежит Фоме Эрфутскому: см. Martin Grabmann, «De Thoma Erfordiensis auctore Grammaticae

Для наших целей более важно то, что, согласно Пирсу, Дунс был первым, кто объяснил индивидуальное существование (формулой *hic et nunc*) (CP 1.458). Как же он это сделал?

каждый коррелят экзистенциального отношения – это единственный (*single*) объект <...>. Он существует, поскольку его бытие заключается не в каких-либо качествах, а в его эффектах – в том, что оно реально действует и подвергается действию, пока это действие и страдание продолжаются. Те, кто испытывают его эффекты, воспринимают и знают его в этом действии; и именно это составляет само его бытие. Они познают его не в восприятии его качеств, а в восприятии его настойчивости (*insistency*), которую Дунс называл *haecceitas* – или, если он этого не делал, то это именно то, к чему он стремился (*groping after*) (CP 6.318, примерно 1909 г.).

Что же из этого следует? Оценка Пирса может показаться довольно радикальной:

Логический вывод доктрины Скота состоит в том, что реальные проблемы не могут быть решены с помощью метафизики, а должны решаться в соответствии с фактическими данными (CP 4.28).

В устах Пирса это – похвала, потому что в таком случае Дунс оказывается ближе к научному способу закрепления убеждений, чем Декарт или Кант, ограниченные априорным методом. Проблема Дунса только в том, что он считал фактами указания (*the dicta*) Церквы (7.395).

Но та же самая система в руках ученого приведет к тому, что он будет настаивать на том, чтобы подвергать всё проверке наблюдением (там же).

В этом отношении – и против моего сопоставления Декарта с Кантом – Пирс сравнивает Дунса с Кантом в CP 6.95 (1903 г.):

третий момент кантовской мысли <...> заключается в категорическом отрицании того, что метафизические концепции

quae Ioanni Duns Scoto adscribitur speculativae», *Archivum Franciscanum Historicum* 15 (1922); А.В. Апполонов, «Спекулятивная грамматика Фомы Эрфуртского и современность: случай семиотики Чарльза Пирса», *Логос* 27, № 6 (2017).

неприменимы к вещам самим по себе. Кант никогда этого не говорил. Он сказал, что эти концепции неприменимы за пределами возможного опыта. Но у нас есть непосредственный опыт познания вещей самих по себе. Нет ничего более ложного, чем утверждение, что мы можем воспринимать только наши собственные идеи. Это действительно, без преувеличения, воплощение всякой лжи. Наше знание о вещах самих по себе совершенно относительно, это так; но любой опыт и все знания – это знания о том, что есть, независимо от того, что мы представляем. Даже ложь неизменно содержит в себе столько правды, что она представляет себя относящейся к чему-то, способ существования чего не зависит от того, что оно репрезентируется. Это верно, даже если высказывание относится к объекту репрезентации как таковому. В то же время ни одно предложение не может относиться к какому-либо объекту иначе, чем так, как этот объект представлен, или даже полностью претендовать на то, чтобы относиться к нему. Эти вещи совершенно непонятны, пока ваши мысли – всего лишь мечты. Но как только вы принимаете во внимание эту вторичность, которая постоянно бьет вас по ребрам, вы начинаете осознавать их истинность. Дунс Скот и Кант – великие сторонники этой доктрины, Томас Рид тоже заслуживает некоторой похвалы. Но Канту не удалось проработать все следствия этого третьего момента мышления, и, соответственно, некоторые положения его трансцендентальной диалектики требуют значительной критики (*considerable retractions*). Не следует также предполагать, что в других отношениях я соглашаюсь со всем, что есть у Скота или у Канта. Мы все совершаем свои ошибки.

Вторая довольно устойчивая тема в обсуждении Пирсом Дунса – понятие «реальность». Пирс считал, что именно Дунс привнес его в философию, и это хорошо (CP 4.28, 6.328, 6.495, 8.319). Если существование всегда связано у Пирса с сопротивлением, то реальность – это нечто противоположное вымыслу, нечто, что не зависит в своем существовании от моих, или ваших, или наших совместных мнений. В отношении вымысла мы можем иметь два противоречащих друг другу, но одинаково валидных мнения. В отношении реальной вещи одно из этих мнений обязательно будет ложным. Изобретение этого смысла

Пирс связывает с именем Дунса⁵⁸ (я позволю себе не проверять это мнение в данной статье⁵⁹). Этот смысл у самого Пирса представлен не только в поздних текстах, но и в «Как сделать наши идеи ясными».

Таким образом, для Пирса Дунс был тем, кто показал необходимость опыта в философии, а существование понимал как сопротивление – буквально как сам Пирс. Ясно, что так понятый Дунс не мог поддерживать тезис «существование есть реальный предикат», а значит, не мог поддерживать и доводы, которые на нем основаны.

MS 696

От Дунса вернемся в архив Пирса и посмотрим, что еще он говорит про онтологический аргумент. Рассмотрим рукопись MS 696, который датируют 1866 г. Ее содержание также опубликовано в W 1:440–454 ([Lecture VI]). Рукопись содержит подготовительные записи к курсу по логике. Интересующая нас шестая лекция обсуждает максимы практического рассуждения и иллюстрации к их нарушениям. Примером практической максимы является следующая: с осторожностью следует относиться

⁵⁸ Пирс считает даже, что тут имело место влияние Дунса на английский язык: «В особенности это слово занимает видное место в работах Дунса Скотта, которые я внимательно изучал и обдумывал. Город Дунс, который принято считать местом рождения этого великого мыслителя (и я почти не сомневаюсь в этом), находится менее чем в десяти милях к северу от реки Твид в Бервике, так что в последней четверти XIII в. логик, несомненно, был почти настоящим англичанином, каким он был бы и сегодня, если бы родился там. Его родным языком был северный диалект среднеанглийского. Ни один средневековый логик не повлиял на современный повседневный (market-place) английский язык так сильно, как он; и мое определение полностью пропитано духом скотизма» (CP 6.328).

⁵⁹ Пирс также приписывает Дунсу изобретение термина «виртуальный» (virtual): то, что актуально не существует, но всё же продуцирует эффекты, как если бы оно существовало; см. письмо Маккормаку от 25.07.1892 (Stetson J. Robinson, *The Correspondence of Charles S. Peirce and the Open Court Publishing Company, 1890–1913* (Berlin/Boston: De Gruyter, 2022), 317.

к дедуктивным (силлогистическим) методам рассуждения («Be-ware of syllogism»). В заключении дедукции не содержится ничего, что не содержалось бы уже в посылках. Таким образом, дедукция не увеличивает наше знание: она лишь проясняет наши понятия, что само по себе может быть важным. Примером этого могут служить геометрические доказательства. Однако важно понимать, что геометру требуется очень много силлогизмов, чтобы перейти от аксиом к доказательству интересных теорем. Если же мы видим один силлогизм, который сразу доказывает очень много, то нужно насторожиться. Например, если кто-то рассуждает так: Все люди суть равные в отношении своих политических прав. Негры – люди. Негры имеют равные права с белыми. (Рукопись создана почти сразу после Гражданской войны, семья Пирса не поддерживала аболиционизм.) Проблема этого аргумента, считает Пирс, в том, что тезис о равенстве всех людей в том виде, в котором он включается в Декларацию независимости, наделяет равными правами от рождения всех, включая новорожденных; «следовательно, из аргумента о правах негров не может следовать ничего, что не относилось бы также и к младенцам. Таким образом, аргументация может быть очень незначительной». За пояснениями относительно прав Пирс отсылает своего слушателя или читателя к работам Локка о правлении.

Силлогизм же, который претендует на увеличение, а не прояснение знания, скорее всего, содержит ошибку: либо предвосхищения основания, либо в нём субъект большей посылки отличен от предиката меньшей посылки. Пример предвосхищения основания: если я говорю, что поскольку всё, что содержится в Библии, истинно, а учение о творении содержится в Библии, то поэтому оно истинно, по Пирсу, я предвосхищаю основание, так как никто не может принять бóльшую посылку и после этого сомневаться в заключении. Означает ли это, что в любом силлогизме будет содержаться предвосхищение основания? Да, с практической точки зрения, отвечает Пирс, почти так дело и обстоит.

Если силлогизм и не содержит предвосхищения основания, то он обычно содержит учетверение терминов. Примером такой ошибки Пирс как раз считает чрезвычайно тонкое (*extremely*

subtile) доказательство Ансельма, которое он и пересказывает далее вместе с возражением Гаунилона и ответом Ансельма. Его изложение довольно стандартно, пожалуй, за исключением того, как Пирс понимает ответ Ансельма на критику. Суть этого ответа, по Пирсу, в том, что потерянный остров не может быть величайшим в силу своей потерянности. Насколько я понимаю, это как минимум необычное прочтение ответа Ансельма⁶⁰.

Пирс намерен привести своим слушателям как доводы против аргумента Ансельма, так и доводы за. Доводом против является указание на то, что существование тут трактуется как свойство Бога, а не лишь как то, что с Богом случается (*accident of deity*). Но даже если это так по определению, это всё еще не значит, что Бог существует. Например, мы можем определить термин «Vuz» как «дракон, который является, стоит написать его имя». Следует ли из этого, что дракон появится? Нет. Аргумент Ансельма находится ровно в том же положении. Всё, что могут сказать определения: каким была бы определяемая вещь, если бы существовала. Далее Пирс приводит пример, который кажется мне странным: грифон по определению дышит огнем, и если бы грифон существовал, то дышал бы. (Это кажется мне странным, так как грифоны, кажется, огнем не дышат.) Определение Бога подразумевает существование своего объекта не более, чем любое другое определение, но это возможное существование, а не реальное. Аргумент Ансельма основан на смешении между возможным существованием (*would be*) и реальным существованием (*is*), между «быть мыслимым» и «быть».

В защиту этого аргумента можно сказать, считает Пирс, что этого различия нет в случае Бога. Далее философ кратко, но очень внятно представляет свою теорию истины: говоря, что истинно, что там-то стоит то-то, мы имеем в виду, что если мы туда придем, то там будет именно это. Сказать: «истинно,

⁶⁰ Есть мнение, что Ансельм вообще не предлагает ответа на контрпример совершенного острова – см. Thomas Williams, *Anselm of Canterbury*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Zalta and Uri Nodelman, February 11, 2021, <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/anselm/>>.

что у меня во дворе дерево» означает сказать «если я приду туда, то увижу его». Но это не значит еще, что таким «переводом» мы дали свидетельство в пользу истинности этого тезиса. Это просто значит, что мы рассчитываем, что неопределенно большое количество свидетельств будет в пользу этого тезиса, а не против него. Далее Пирс приводит мысль, которая связана с предыдущими совершенно непрозрачным способом:

Если мы возьмем софизм о пылающем драконе, то сразу увидим, что имя Буз было необходимо только в идеальном положении вещей и поэтому не имеет реальной силы. В теологическом споре всё обстоит совершенно иначе. То, что для приведения наших родовых понятий к единству необходим идеал Бога, признается всеми. И этот идеальный Бог не был бы таковым, если бы не рассматривался как имеющий существование, а потому он представляет собой гипотезу реального Бога, и поскольку эта гипотеза требуется в каждом состоянии Познания, ее истинность тем самым констатируется (W 1: 448).

Наверное, можно считать это чем-то вроде сближения стратегии онтологического аргумента с учением Канта об идеале чистого разума с заключением о том, что сама структура познания требует от нас мыслить Бога как существующего, но из этого еще не следует, что Бог есть. Пирс поясняет, что занимается этим спором, чтобы показать, как сложно бывает доказать, что аргумент основан на двусмысленности. На этом обсуждение онтологического аргумента в рукописи заканчивается.

MS 890

Следующая рукопись – MS 890, которая содержит рассуждения Пирса о религии и теологии. Robin Catalog никак не датирует этот документ. В документе 6 листов, два из которых содержат относительно связанное рассуждение. Рукопись начинается с обсуждения греческих терминов ἀγάπη (любовь) и εὐδοκία («goodwill», поясняет Пирс). Первое он связывает с евангелистом Иоанном, а второе – с Лукой.

Учение святого Иоанна всегда было признаваемо как великая духовная истина Христианства, его базовый принцип. Для Иоанна – это метафизическая истина. Другие евангелисты, рассматривая практическую сторону дела, не смогли этого понять⁶¹.

Дальнейшую мысль Пирса понять довольно трудно из-за почерка и общего состояния рукописи. Однако вот лучшее чтение, которое я могу предложить: великая философская *ошибка*, совершённая церковью, состоит в том, что, оценивая общий дух Христовой жизни, они не смогли увидеть, что если ἀγάπη и ἀγαθός, христианская любовь и благо, рассматриваются как противоположности ненависти и греху, то это всё равно что φίλια и νεῖκος (дружба и вражда) Эмпедокла, и тогда Бог, который есть любовь, есть *ничто*. Я использую тут слово «ошибка», однако это лишь результат моей догадки, в рукописи это место представляется мне нечитабельным. То же касается слова «ничто». Однако остальное в тексте читается вполне. Единственный выход, который тут видит Пирс, одновременно является единственным (для него) решением проблемы зла. Решение это состоит в том, чтобы признать, что Высшая Любовь включает в себя ненависть, а грех есть творение Бога, а потому является добром на определенной стадии развития. Бог радуется во зле (God delights in evil). Эти рассуждения приведены на первых двух страницах рукописи. Далее Пирс явно пытается выразить свое отношение к аргументу Ансельма, но, к сожалению, текст крайне сложно понять из-за того, что Пирс несколько раз начинает мысль, вычеркивает, начинает снова и т.д. При чем касается это даже не критики онтологического аргумента, а просто его изложения.

Вот то, что всё же можно понять: Пирс согласен, что Кант показал ошибочность аргумента Ансельма, и это очень важно для философии. Ансельм полагался на то, что существование (existence) и бытие (being) – это одно и то же, а также допускал, что определенное множество вещей таково, что они не могут быть отделены друг от друга. Последнее, видимо, касается

⁶¹ Интересная для прагматиста точка зрения, согласитесь.

идеи Бога как совершенного существа, а слово «вещь» (thing) тут нужно понимать как просто любой объект мысли. Принцип неотделимости отдельных частей определения Бога Пирс пытается критиковать, насколько можно понять, следующим образом. На самом деле хорошие качества можно отделить друг от друга: есть набожные, но аморальные люди, а качества убийцы и вора легко сочетаются с качествами калокагата⁶². Сказать однозначно, в чём тут именно критика Ансельма, я не могу. Возможно, Пирс полагал, что довод Ансельма подразумевает, что позитивные качества в определении Бога неотделимы друг от друга. А примеры Пирса показывают, что можно быть хорошим в одном отношении, но не в другом. Правда, тогда вряд ли можно говорить о *всесовершенстве* или том, более чего нельзя помыслить.

Другой довод, который приводит Пирс, касается невозможности совершенных свойств как таковых:

иллюзии. Принципы механики, несомненно, естественны, но, несмотря на это, их первоначальная формулировка была в высшей степени ошибочной. Общее приближение к истине в естественных верованиях основано на примере общей адаптации продуктов роста к узнаваемым полезностям или целям. Итак, адаптация зрелых, красивых и часто удивительных идей, какими бы они ни были, никогда не бывает совершенной.

⁶² «The subject of a statement, or what it is all about, can in no case be indicated by any description of it in [...] specific. That was shown in the last paper. A truth it is, of philosophical importance, wherein lies so Kant distinctly showed the falsity of Anselm's ~~proof that it is self-contradictory to deny the existence of God~~. God necessarily exists. [...] existence is implied in the very idea of God. The reply is that existence means ~~being~~ [...] a certain collection of things which cannot be discriminated from other [...]. Coming to this, and other, important [...] of this principle it must be well most religions and practical people. They would go to church and stay all day [...]. The [...] between the Services taking their refreshment. They never missed a Sunday nor a preaching; and would do no strokes of ordinary, [...] any Saint's day, of which there were seen in every week. And if the reader of still unsatisfied, the writer can only say that to the end of his life the friends of his friends must be his friends and the enemies of his friends his enemies. Besides, he learned that the qualities of cutthroat and horse thief they are easily acquired and do not exclude all elements of Kalos kagathos».

Таким образом, этот аргумент полностью противоречит [...] точности любого естественного убеждения и принципу [...].⁶³

Видимо, это надо понимать так, что Пирс верит в существование качеств, но не верит, что они могут быть бесконечно совершенны: может быть кто-то сильный, кто-то сильнее, может быть сильнейший в данный момент, но не может быть всемогущий. Я встречал философов, которые согласились бы с Пирсом в этом отношении⁶⁴.

И, наконец, третий аргумент касается уже известных нам взглядов Пирса на реальность случая в мире:

Другой априорный аргумент состоит в том, что случайность (chance) непостижима, то есть хотя она, возможно, и мыслима, она не открывает [разуму], как или почему происходят вещи, и некоторые гипотезы могут только [низ страницы нельзя прочитать]⁶⁵.

Видимо, имеется в виду, что в силу объективности случая такие дедуктивные доводы, как онтологический аргумент, не работают, потому что они предполагают некоторую объективную и прочитываемую упорядоченность в мире.

Наконец, в документе также можно обнаружить такие загадочные слова:

наши врожденные идеи, некоторые из которых относятся к количествам, эквивалентны свидетельству ангела Гавриила,

⁶³ «illusions. The principles of mechanics are undoubtedly natural, but for all that the early formulation of them more exceedingly erroneous. The general approximation to truth in natural beliefs is, in from an instance of the general adaptation of products of growth to recognizable utilities or ends. Now, the adaptations of mature, beautiful and often marvellous as they are, are never found to be perfect. So that the argument is quite against the [...] exactitude of any natural belief and of the principle of [...]!»

⁶⁴ См. интервью А.В. Кузнецова в книге Е.В. Логинов, ред., *Существование Бога? Современные позиции и подходы* (в печати).

⁶⁵ «Another a priori argument is that chance is unintelligible, that is to lay, while it is perhaps the conceivable, it does not open up the how or why of things to [reason], and some a hypothesis can only [низ страницы нельзя прочитать]».

и сомневаться в них – значит ставить под сомнение правдивость Бога. Мне кажется, что⁶⁶.

Как их нужно понимать – этого я не знаю. Слова про «свидетельство Гавриила» могут относиться к Лк. 1:11–20, но это не много добавляет к прояснению смысла записи Пирса.

MS 1009

Согласно Robin catalog, обсуждение аргумента Ансельма также содержится в недатированной MS 1009. Однако, к сожалению, доступная мне коллекция микрофильмов содержит лишь 18 страниц (с вычислениями) из 39 (без вычислений), на которых Пирс пишет про египетский язык, логарифмы, теорию знака и аналитичность у Канта. Очевидно, что микрофильмы неполны⁶⁷.

Письмо Джеймсу

Также Пирс упоминает об онтологическом аргументе в письме Уильяму Джеймсу 23 июля 1905 г. (CP 8.260 и далее). В письме он выражает согласие со взглядами Джеймса на восприятие, говоря, что сам всегда придерживался теории прямого восприятия Рида. Из письма ясно, что суть этой теории в том, чтобы не различать объективные и субъективные стороны вещей: мы смотрим не внутрь нашего сознания, а на внешний мир. Пирс даже называет учение о непосредственном восприятии следствием из прагматизма: «воспринимаемый объект есть непосредственный объект предопределенного предельного мнения» (the object perceived is the immediate object of the destined ultimate opinion). Причем он уточняет (несколько

⁶⁶ «our innate ideas, some of which relate to quantities are equivalent to the testimony of angel Gabriel, and, and then to doubt them is calling in question the veracity of god. This seems to me». Тут документ обрывается.

⁶⁷ <http://www.commens.org/bibliography/manuscript/peirce-charles-s-nd-fragments-r-ms-r-1009>.

загадочно), что воспринимаемый объект тождественен объекту предельного суждения только логически и метафизически, но не психологически, потому что психологически предельность такого рода недостижима. Видимо, именно таким образом Пирс был намерен помирить учение о непосредственном восприятии с доводами против интуиции: мы непосредственно видим объекты как таковые, а не их идеи, однако само это восприятие не дает нам знание этих объектов до тех пор, пока всё знание в целом не будет завершено. Однако речь идет о знании именно этих объектов, которые мы видим.

Пирс также сравнивает свой прагматизм с гуманизмом Ф.К.С. Шиллера, который пытался в XX в. реабилитировать «истину» Протагора о человеке как мере всех вещей. За это Пирс называет Шиллера антропоморфистом и отмечает, что в целом согласен с этой доктриной, в частности,

если она имплицитно утверждает теизм, то я – антропоморфист. Но Бог моего теизма не есть нечто конечное. Так это не работает. Начнем с того, что существование – это реакция (*existence is reaction*), и, следовательно, никакое существующее не может быть явно высшим. Напротив, конечное существо, без особого сомнения, и, во всяком случае по предположению, принадлежит к какому-то роду, так что, на мой взгляд, это означало бы политеизм. Далее, антропоморфизм для меня подразумевает, прежде всего, что истинный идеал – это живая сила, что является вариацией онтологического доказательства, принадлежащего, как я полагаю, предшественнику Монкура Конвея (*Moncure Conway*), Уильяму Джонсону (не Джеймсу) Фоксу (*William Johnson (not James) Fox*). То есть эстетический (*aesthetic*) идеал, то, что мы все любим и обожаем, то, что в целом достойно восхищения, как идеал, обязательно имеет такой способ бытия (*mode of being*), который можно назвать живым. Потому что наши идеи о бесконечном неизбежно чрезвычайно неопределенны (*vague*) и становятся противоречивыми в тот момент, когда мы пытаемся их уточнить. Но всё же они не лишены смысла, хотя и могут быть истолкованы только в контексте нашего религиозного поклонения и вытекающих из этого последствий для поведения. Это, я полагаю, хороший, убедительный (*sound*), крепкий, сильный прагматизм.

Итак, идеал – это не конечное существование. Более того, человеческий разум и человеческое сердце родственны Богу (heart have a filiation to God). Для меня это самая удобная доктрина. По крайней мере, я нахожу это удивительным каждый день, размышляя обо всех своих проступках и недостатках. Плюрализм, с другой стороны, не удовлетворяет ни мой разум, ни мое сердце.

Это место, видимо, можно понимать следующим образом. Бог – это живое, но несуществующее нечто, которое стоит по ту сторону родов и видов, объект поклонения и восхищения, направляющий нашу жизнь, имеющий с нами нечто общее. В силу этого объект этого понятия обладает (каким-то) бытием, но не существованием. Такое рассуждение можно называть (при определенном терминологическом анархизме) версией онтологического доказательства. Но ясно, что это не онтологическое доказательство рациональной или естественной теологии⁶⁸.

В том же письме Пирс указывает, какое решение проблемы зла он считает самым удачным:

Что касается «проблемы зла» и ей подобных, я вижу в них лишь богохульные попытки определить цели Всевышнего, –

⁶⁸ Фредерик Стьернфельт видит в этом варианте онтологического аргумента проявление эволюционизма Пирса: «Версия, которой придерживается Пирс, пронизана эволюционизмом: самый восхитительный идеал должен быть живым – если бы он не был живым, он не был бы восхитительным. Именно к этому живому, но несуществующему божеству, как утверждается, “восходят” человеческие существа. Но это странный вид божественной жизни, и божество зрелого Пирса движется поистине неисповедимыми путями: <в CP 6.489, 1908, Пирс говорит, что у Бога, вероятно, нет сознания, и вообще сознание сильно переоценено>» (Frederik Stjernfelt, *Sheets, Diagrams, and Realism in Peirce* (Berlin/Boston: De Gruyter, 2022), 354). М. Рапоза считает, что «забытый аргумент» Пирса можно понимать как апостериорный, экспериментальный вариант онтологического аргумента (Raposa, *Theosemiotic*, 227). См. также Peter Ochs, *Peirce, Pragmatism and the Logic of Scripture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 234; Dan Arnold, «Pragmatism as Transcendental Philosophy, Part 2: Peirce on God and Personality», *American Journal of Theology and Philosophy* 42, no. 2 (2021): 10–11. Я выношу этот вопрос за скобки в этой статье.

или, скорее, это то, что я думаю о подобных нарушениях религиозного сознания в целом; но эта конкретная проблема получила самое прекрасное и удовлетворительное решение в книге «Субстанция и тень».

Это книга Генри Джеймса-старшего, отца Уильяма. Далее Пирс рассказывает Джеймсу о том, что это решение смог понять даже бродяга (tramp), которого Пирс нанял для работы и который почему-то заинтересовался проблемой зла. Пирс быстро пере-сказал ему решение, и бродяга согласился. В чём суть этого решения? Генри Джеймс-старший – сведенборгианец – считал, что мы можем решить проблему зла, если признаем, что источником зла являются сами люди и их эгоизм, а избавиться от зла можно на путях любви к Богу и другим людям⁶⁹.

Итак, Пирс не принимает онтологический аргумент главным образом потому, что (а) он согласен с Кантом, что существование не есть реальный предикат, (б) трактует существование как реакцию, что плохо совместимо с определением Бога как самодостаточного существа. Пирс также допускает, скажем так, онтологический аргумент для идеала чистого разума (т.е. как неизбежный продукт мысли) и для удовлетворения нашей эстетической потребности.

Заключение

Проведенная реконструкция показывает, что Пирс был религиозным философом, но вопрос о существовании Бога выносился им за пределы дискурсивно выразимой рациональной философии. В этом аспекте он был иррационалистом. Он признавал возможность рассуждать о Боге. Однако отрицал, что мы можем доказать его бытие через стандартные теистические аргументы. Телеологический аргумент не адекватен предмету:

⁶⁹ «Зло: то, чему люди в целом должны противостоять. Благополучие человечества требует, чтобы были боль и зло; и он должен благодарить Бога за то, что он позволил им существовать. Ибо таким образом человеку позволено участвовать в творении» (R 1177, 6), цит. по Stjernfelt, *Sheets, Diagrams, and Realism in Peirce*, 352.

Богу нужно поклоняться, а не пытаться высчитывать основания в пользу его бытия. Кроме того, имеющиеся в нашем распоряжении свидетельства, от которых мог бы отталкиваться этот аргумент, совместимы как с теизмом, так и с атеизмом. Космологический аргумент не работает, так как в начале космологии Пирса располагается ничто, а не нечто. Онтологический аргумент не работает в силу трактовки существования, которую принимает Пирс. Однако Пирс допускает, хотя и не обосновывает, прямое восприятие Бога через опыт молитвы и опыт многообразия сущего. Он также допускает нестандартную версию онтологического доказательства.

Сокращения

- A/B – Кант И. “Критика чистого разума”. В *Сочинения на немецком и русском языках*, под редакцией Н.В. Мотрошиловой и Б. Туш-линга. Т. 2. М.: Наука, 2006.
- CP – *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. In 8 volumes, edited by Charles Hartshorne, Paul Weiss, and Arthur W. Burks. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1931–1958.
- W1 – Charles Sanders Peirce. *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*. In 8 volumes. Volume I. 1857–1866. Bloomington (Indiana): Indiana University Press, 1982.
- W2 – *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*. In 8 volumes. Volume II. 1867–1871. Bloomington (Indiana): Indiana University Press, 1984.
- W4 – *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*. In 8 vols. Volume IV. 1879–1884. Bloomington (Indiana): Indiana University Press, 1989.
- W5 – *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*. In 8 volumes. Volume V. 1884–1886. Bloomington (Indiana): Indiana University Press, 1993.

Список литературы / References

- Апполонов, А.В. «Спекулятивная грамматика Фомы Эрфуртского и современность: случай семиотики Чарльза Пирса». *Логос* 27, № 6 (2017): 139–152. <https://doi.org/10.22394/0869-5377-2017-6-115-126>.

- (Appolonov, A.V. «The “Speculative Grammar” of Thomas of Erfurt and Modern Thought: The Case of Charles Peirce’s Semiotics». *Logos* 27, no. 6 (2017): 115–128. <https://doi.org/10.22394/0869-5377-2017-6-115-126>. (In Russian))
- Апполонов, А.В. «Родни Старк, субъективная религиозность и затянувшееся прощание с теорией секуляризации». *Концепт: философия, религия, культура* 5, № 3 (2021): 101–112. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-101-112>.
- (Appolonov, A.V. «[Rodney Stark, Subjective Religiousness and a Prolonged Farewell to Secularization Theory]». *Concept: Philosophy, Religion, Culture* 5, no 3 (2021): 101–112. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-101-112>. (In Russian))
- Блаженный Иоанн Дунс Скот. *Трактат о первоначале*. Перевод, вступительная статья и комментарий А.В. Апполонова. М.: Издательство Францисканцев, 2001.
- (Blessed John Duns Scotus. *De primo principio*. Translated and commented with introduction by Alexei V. Appolonov. Moscow: Franciscan Publishing House, 2001. (In Russian))
- Брюшинкин, В.Н. «О логических ошибках в кантовской таблице суждений», *Кантовский сборник* 2, № 28 (2008): 7–22.
- (Bryushinkin, V.N. «On Logical Errors in the Kantian Table of Judgments». *Kantian Journal* 2, no. 28 (2008): 7–22. (In Russian))
- Вдовина, Г.В. «Джон Милбанк и “дело Суареса”». *Историко-философский ежегодник* 38 (2023): 6–35. <https://doi.org/10.21146/0134-8655-2023-38-6-35>
- (Vdovina, Galina V. «John Milbank and the ‘Suárez Affair’». *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 38 (2023): 6–35. <https://doi.org/10.21146/0134-8655-2023-38-6-35>. (In Russian))
- Гарнцев, М.А. «От Бонавентуры к Дунсу Скоту: к характеристике августинианства второй половины XIII – начала XIV в.». В *Средние века* 51, 94–115. М.: Наука, 1988.
- (Garntsev, M.A. «[From Bonaventure to Duns Scotus: On the Characterization of Augustinianism in the Second Half of the XIII – Beginning of the XIV Century]». In *Middle Ages* 51, 94–115. Moscow: Nauka Publ., 1988. (In Russian))
- Гаспаров, И.Г. «“Sensus divinitatis” и “мистическое восприятие”: две модели эпистемического оправдания религиозных убеждений». *Философия религии: аналитические исследования* 2, № 1 (2018): 50–66. <https://doi.org/10.21146/2587-683X-2018-2-1-50-66>.

- (Gasparov, I.G. «“Sensus divinitatis” and “Mystical Perception”: Two Models of Epistemic Justification of Religious Beliefs». *Philosophy of Religion: Analytic Researches* 2, no. 1 (2018): 50–66. <https://doi.org/10.21146/2587-685X-2018-2-1-50-66>. (In Russian))
- Горбатова, Юлия. «Онтологический аргумент. Краткий обзор современных версий». *Финиковый Компот* 12 (2017): 46–53.
- (Gorbatova, Yulia. «The Ontological Argument. A Brief Overview of Contemporary Versions», *Date Palm Compote* 12 (2017): 46–53. (In Russian))
- Джемс, Уильям. *Прагматизм. Издание второе*. СПб.: Шиповник, 1910. (James, William. *Pragmatism. Second Edition*. Saint Petersburg: Shipovnik Publ., 1910. (In Russian))
- Джохадзе, Игорь, ред. *Прагматизм и его история: Современные интерпретации*. М.: Академический проект, 2018.
- (Dzhokhadze, Igor, ed. *Pragmatism and Its History: Recent Interpretations*. Moscow: Academic project Publ., 2018. (In Russian))
- Евлампиев, И.И. «“Неклассическая” форма онтологического доказательства в философии И. Канта и Г.В.Ф. Гегеля». В *Verbum. Вып. 21. Л.П. Карсавин и средневековая мистика. Онтологический аргумент в истории европейской мысли*, 149–185. СПб. – Псков: Псковский государственный университет, 2019.
- (Evlampiev, I.I. «“Non-classical” Form of Ontological Proof in the Philosophy of I. Kant and G.W.F. Hegel’. In *Verbum 21. L.P. Karsavin and Medieval Mysticism. The Ontological Argument in the History of European Thought*, 149–185. Saint Petersburg – Pskov: Pskov State University Publ., 2019. (In Russian))
- Кант, Иммануил. *Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», Opus postumum)*. Под редакцией В.А. Жучкова. Перевод В.В. Васильева и С.А. Чернова. М.: Прогресс-Традиция, 2000.
- (Kant, Immanuel. *From The Manuscripts (Materials for ‘The Critique of Pure Reason’, ‘Opus postumum’)*. Edited by V.A. Zhuchkov. Translated by V.V. Vasilyev and S.A. Chernov. M.: Progress-Traditsiya Publ., 2000. (In Russian))
- Кiryushchenko, Виталий. *Чарльз Сандерс Пирс, или Оса в бутылке. Введение в интеллектуальную историю Америки*. М.: Территория будущего, 2008.
- (Kiryushchenko, Vitaly. *Charles Sanders Pierce or The Wasp in a Bottle. An Introduction to the Intellectual History of America*. Moscow: Territoriya budushchego Publ., 2008. (In Russian))

- Кирющенко, Виталий. «Заметки к предыстории прагматизма». *Альманах «Studia culturae»*. Выпуск 1, 107–116. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001.
- (Kiryushchenko, Vitaly «Notes on the Prehistory of Pragmatism». *The Almanac «Studia culturae»*. Issue 1, 107–116. St. Petersburg: St. Petersburg Philosophical Society, 2001. (In Russian))
- Кротов, А.А. «Метафизика под ударами позитивистской критики: “новый спиритуализм” Этьена Вашро». *Историко-философский ежегодник* 39 (2024): 107–139.
- (Krotov, Artem A. «Metaphysics under the Blows of Positivist Criticism: Etienne Vacherot’s “New Spiritualism”». *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 39 (2024): 107–139. (In Russian))
- Логинов, Е.В. «Пирс и парадокс лжеца». *Философия. Журнал Высшей школы экономики* 1, № 4 (2017): 59–83.
- (Loginov, E.V. «Pierce and the Liar’s Paradox». *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics* 1, № 4 (2017): 59–83. (In Russian))
- Логинов Е.В., ред. *Существование Бога? Современные позиции и подходы* (в печати).
- (Loginov, E.V., ed. *The Existence of God? Contemporary Positions and Approaches* (forthcoming). (In Russian))
- Логинов, Е.В. «Круг, проверка и восприятие Бога». *Философия религии: аналитические исследования* 7, № 2 (2023): 143–157. <https://doi.org/10.21146/2587-683X-2023-7-2-143-157>
- (Loginov, E.V. «Circle, Test, and Perception of God». *Philosophy of Religion: Analytic Researches* 7, no. 2 (2023): 143–157. <https://doi.org/10.21146/2587-683X-2023-7-2-143-157>. (In Russian))
- Логинов, Е.В., Артём Юнусов, Андрей Мерцалов, Александр Саттар, Александр Басов, Юлия Чугайнова. «Прологомены в проблеме божественного существования». *Финиковый Компот* 12 (2017): 3–45.
- (Loginov, E.V., A.T. Iunusov, A.V. Mertsalov, A.S. Sattar, A.S. Basov, Yu.I. Chugainova. «Prolegomena in The Problem of Divine Existence». *Date Palm Compote* 12 (2017): 3–45. (In Russian))
- Лошиц, И.В. «Онтологический аргумент в философии Нового времени». Автореферат диссертации, Институт философии РАН, 2016.
- (Loshchits, I.V. «The Ontological Argument in the Modern Philosophy». Ph.D. diss. abstract, RAS Institute of Philosophy, 2016. (In Russian))
- Лунный свет санкхьи. Ишваракришна, Гауданада, Вачаспати Мишра*. Издание подготовлено В.К. Шохиным. М.: Ладомир, 1995.

- (*Moonlight Sankhya*. Ishvarakrishna. Gaudapada. Vachaspati Mishra. Edited by V.K. Shokhin Moscow: Ladomir Publ., 1995. (In Russian))
- Майоров, Г.Г. «Дунс Скот как метафизик». В Блаженный Иоанн Дунс Скот, *Избранное*, составление и общая редакция Г.Г. Майорова, 28–83. М.: Издательство Францисканцев, 2001.
- (Majorov, G.G. «[Duns Scotus as a Metaphysician]». In [*The Blessed John Duns Scotus' Selected Writings*], edited by G.G. Mayorov, 28–83. Moscow: Franciscan Publishing House, 2001. (In Russian)).
- Мельвил, Ю.К. *Чарльз Пирс и прагматизм. (У истоков американской буржуазной философии XX века)*. М.: Издательство Московского университета, 1968.
- (Melville, Yu.K. [*Charles Peirce and Pragmatism. (The Beginning of American Bourgeois Philosophy of the XX century)*]. Moscow: Moscow University Press, 1968. (In Russian)).
- Нечаев, С.Ю. «Фанероскопия Ч.С. Пирса versus феноменология Э. Гуссерля». *Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Философия. Психология. Педагогика* 12. № 1 (2012): 25–28.
- (Nechaev, S.Yu. «C.S. Peirce's Phaneroscopy Versus E. Husserl's Phenomenology». *Izvestiya Saratovskogo universiteta. New Series. Philosophy. Psychology. Pedagogy* 12, no. 1 (2012): 25–28. (In Russian))
- Сартр, Жан-Поль. *Тошнота: Роман; Стена: Новеллы*. Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000.
- (Sartre, Jean-Paul. *Nausea: A Novel; The Wall: Novellas*. Kharkov: Folio Publ.; Moscow: AST Publ., 2000. (In Russian))
- Сартр, Жан-Поль. «Экзистенциализм – это гуманизм». В *Сумерки богов*, 319–344. М.: Политиздат, 1989.
- (Sartre, Jean-Paul. «Existentialism is Humanism». In *Twilight of the Gods*, 319–344. Moscow: Politizdat Publ., 1989. (In Russian))
- Сеннет, Джеймс Ф., сост. *Аналитический теист: антология Алвина Плантинги*. Перевод К.В. Карпова. М.: Языки славянской культуры, 2014.
- (Sennett, James F., ed. *The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader*. Translated by K.V. Karpov. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 2014. (In Russian))
- Фихте, Иоганн Готтлиб. «Основы общего наукоучения». В *Сочинения в двух томах*. Т. 1, 65–337. СПб.: Мифрил, 1993.
- (Fichte, Johann Gottlieb. «Foundations of the Entire Science of Knowledge». In [*Works in Two Volumes*]. Vol. 1, 65–337. Saint Petersburg: Mifril, 1993. (In Russian))

- Фэнган, Ян. *Религия в Китае: выживание и возрождение при коммунистическом режиме*. Academic Studies Press, 2022.
- (Fenggang Yang. *Religion in China: Survival and Revival under Communist Rule*. Academic Studies Press, 2022. (In Russian))
- Шеллинг, Фридрих Вильгельм Йозеф. «Система трансцендентального идеализма». В *Сочинения в 2 т.*: Т. 1. Составление, редакция, авторская вступительная статья А.В. Гульги, 227–489. М.: Мысль, 1987.
- (Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. «System of Transcendental Idealism». In [*Works in 2 vols.*] Vol. 1. Edited by A.V. Gulyga, 227–489. Moscow: Mysl, 1987. (In Russian))
- Шеллинг, Фридрих Вильгельм Йозеф. «О Я как принципе философии». В *Ранние философские сочинения*. Перевод, вступительная статья, комментарии и примечания И. Фокина, 27–104. СПб.: Алетейя, Государственный Эрмитаж, 2000.
- (Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. «On the I as a Principle of Philosophy». In [*Early Philosophical Works*], 27–104. Edited by I. Fokin. Saint Petersburg: Aleteia Publ., The State Hermitage Museum Publ., 2000. (In Russian))
- Anderson, Douglas R. «Peirce's God of Theory and Practice». *Revista portuguesa de filosofia* 51, no. 1 (1995): 167–178.
- Anderson, Douglas R. «Three Appeals in Peirce's Neglected Argument». *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 26, no. 3 (1990): 349–362.
- Arnold, Dan. «Pragmatism as Transcendental Philosophy, Part 2: Peirce on God and Personality». *American Journal of Theology and Philosophy* 42, no. 2 (2021): 3–71. <https://doi.org/10.5406/21564795.42.2.01>
- Behrens, Georg. «Peirce's "Third Argument" for the Reality of God and Its Relation to Scientific Inquiry». *The Journal of Religion* 75, no. 2 (1995): 200–218.
- Belikov, Alex. «Peirce's Triadic Logic and Its (Overlooked) Connexive Expansion». *Logic and Logical Philosophy* 30, no. 3 (2021): 535–559.
- Brent, Joseph. *Charles Sanders Peirce. A Life*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1998.
- Clanton, J. Caleb. «The Structure of C.S. Peirce's Neglected Argument for The Reality of God: A Critical Assessment». *Transactions of the Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal in American Philosophy* 50, no. 2 (2014): 175–200.
- Clarke, Bowman L. «Peirce's Neglected Argument». *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 13, no. 4 (1977): 277–287.

- Copleston, Frederick Charles. *A History of Philosophy*. Vol. II. *Medieval Philosophy*. Image Books, 1993.
- Cross Richard. «Duns Scotus on Essence and Existence». *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 1, no. 1 (2013): 172–204.
- Burch, Robert. «Charles Sanders Peirce». In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edited by Edward Zalta and Uri Nodelman, February 11, 2021, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/peirce/>.
- Daniel-Hughes, Brandon. «The Neglected Arguments of Peirce's Neglected Argument: Beyond a Theological Dead-End». *American Journal of Theology and Philosophy* 36, no. 2 (2015): 121–139.
- Eisele, Carolyn, ed. *The New Elements of Mathematics by Charles S. Peirce*. Vol. IV. *Mathematical Philosophy*. The Hague – Paris: Mouton Publishers, 1976.
- Gilmore, Richard. «Existence, Reality, and God in Peirce's Metaphysics: The Exquisite Aesthetics of the Real». *The Journal of Speculative Philosophy* 20, no. 4 (2006): 308–319.
- Gilson, Etienne. *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*. Paris: Vrin, 1952.
- Grabmann, Martin. «De Thoma Erfordiensis auctore Grammaticae quae Ioanni Duns Scoto adscribitur speculativae». *Archivum Franciscanum Historicum* 15 (1922): 273–277.
- Hanna, Robert. «Kant's Theory of Judgment». In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edited by Edward Zalta and Uri Nodelman, October 23, 2017, <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/kant-judgment/>>.
- Honnefelder, Ludger. *Scientia transcendens: Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus, Suárez, Wolff, Kant, Peirce)*. Leipzig: Felix Meiner, 1990.
- James, William. *Pragmatism. A New Name For Some Old Ways Of Thinking*. New York: Longmans, Green, and Co., 1907.
- Johannes Duns Scotus. *Opera omnia*. T. II. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950.
- Kammerzell, Frank, Aleksandra Lapčić, and Winfried Nöth. «Charles S. Peirce's Egyptological Studies». *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 52, no. 4 (2016): 483–538.
- Kessler, Gary E. «A Neglected Argument». *The Paideia Archive: Twentieth World Congress of Philosophy* 36 (1998): 110–118.
- Kohatyn, Dennis. «Resurrecting Peirce's 'Neglected Argument' for God». *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 18, no. 1 (1982): 66–74.

- Locke, John and Peter H. Nidditch, eds. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press, 1975.
- Mahowald, Mary. «Peirce's Concepts of God and Religion». *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 12, no. 4 (1976): 367–377.
- Martinich, Aloysius P. «Scotus and Anselm on the Existence of God». *Franciscan Studies* 37, no. 1 (1977): 139–152.
- Menand, Louis. *The Metaphysical Club. A Story of Ideas in America*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2001.
- Midtgarden, Torjus. «Peirce on the Notion of Self and Personal Identity». *History of Philosophy Quarterly* 19, no. 1 (2002): 109–124.
- Modaff, Andrew. «A Moral Argument for God's Existence, The Peircean Perspective, and an Interpretive Scheme for the Success of the Twelve Steps». Ph.D. thesis, University Honors College Middle Tennessee State University, 2020.
- Murphey, Murray G. *The Development of Peirce's Philosophy*. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1993.
- Nadelman, Heather L. «Baconian Science in Post-Bellum America: Charles Peirce's 'Neglected Argument for the Reality of God'». *Journal of the History of Ideas* 54, no. 1 (1993): 79–96.
- Ochs, Peter. «Charles Peirce's Unpragmatic Christianity: A Rabbinic Appraisal». *American Journal of Theology & Philosophy* 9, no. 1/2 (1988): 41–74.
- Ochs, Peter. *Peirce, Pragmatism and the Logic of Scripture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- O'Meara, William Martin. «Duns Scotus and Leibniz on the Ontological Argument». Master's thesis, Loyola University Chicago, 1965. https://ecommons.luc.edu/luc_theses/2024.
- Oppenheim, Frank M. «The Peirce-Royce Relationship. Part 1». *Journal of Speculative Philosophy* 11, no. 4 (1997): 256–279.
- Oppenheim, Frank M. «The Peirce-Royce Relationship. Part 2». *Journal of Speculative Philosophy* 12, no. 1 (1998): 35–46.
- Oppy, Graham. *Ontological Arguments and Belief in God*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Oya, Alberto. «Charles S. Peirce's Natural Foundation for Religious Faith». *Teorema: Revista Internacional de Filosofia* 40, no. 3 (2021): 87–100.
- Paullin, William T. «A Review of the Ontological Argument». *The American Journal of Theology* 10, no. 1 (1906): 53–71.
- Peirce, Charles S. «A Neglected Argument for the Reality of God». *The Hibbert Journal* 7 (1908): 90–112.

- Peirce, Charles S. «Limitative». In *Dictionary of Philosophy and Psychology*, edited by James Mark Baldwin. Vol. 2, 6–7. New York: Macmillan, 1902.
- Peirce, C.S. *The Philosophy of Peirce: Selected Writings*, edited by Justus Buchler. New York: Dover Publication, 1940.
- Pfeifer, David E. «Josiah Royce Influenced Charles Peirce». *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* 8, VIII-2 (2016): 1–10.
- Potter, Vincent G. «C.S. Peirce’s Argument for God’s Reality: A Pragmatist’s View». In *Peirce’s Philosophical Perspectives*, 169–194. New York: Fordham University Press, 1996.
- Raposa, Michael L. *Theosemiotic. Religion, Reading, and the Gift of Meaning*. New York: Fordham University Press, 2020.
- Robinson, Andrew. *God and the World of Signs: Trinity, Evolution, and the Metaphysical Semiotics of C.S. Peirce*. Leiden: Brill, 2010.
- Robinson, Stetson J. *The Correspondence of Charles S. Peirce and the Open Court Publishing Company, 1890–1913*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2022.
- Rohr, David. «The Humble Argument is Musement on God’s Great Argument». *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 55, no. 4 (2019): 429–453.
- Rohr, David. «C.S. Peirce’s “A Neglected Argument for the Reality of God”: A Critical and Constructive Interpretation». Ph.D. thesis, Boston University, 2020. <https://open.bu.edu/handle/2144/41662>.
- Schmidt, Jon Alan. «A Neglected Additament: Peirce on Logic, Cosmology, and the Reality of God». *Signs* 9, no. 1 (2018): 1–20.
- Shook, John R. «Panentheism and Peirce’s God: Theology Guided by Philosophy and Cosmology». *Philosophy, Theology and The Sciences* 3, no. 1 (2016): 8–31.
- Shriff, John K. *Charles Peirce’s Guess at the Riddle*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994.
- Siebel, Mark. «Kant on Infinite and Negative Judgements: Three Interpretations, Six Tests, No Clear Result». *Topoi* 39, no. 3 (2020): 699–713.
- Slater, Gary. *C.S. Peirce and The Nested Continua Model of Religious Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Stjernfelt, Frederik. *Sheets, Diagrams, and Realism in Peirce*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2022.
- van der Kuijlen, Willem. «Infinite Judgment in Kant’s “Critique of Pure Reason”». *Логическое кантоведение-4. Труды международного*

семинара / *Logical Kant Studies 4. Proceedings of the International Workshop*, Калининград/Kaliningrad: Калининградский государственный университет/Kaliningrad State University Press 1998, 199–215.

Wolter, Allan B. «Is Existence for Scotus a Perfection, Predicate, or What?», In *The Philosophical Theology of Duns Scotus*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1990.

Религиозное западничество Владимира Забугина

К.В. Ворожихина

Институт философии РАН

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

k.vorozhikhina@gmail.com

Аннотация. Статья посвящена исследовательскому и публицистическому творчеству русско-итальянского ученого Владимира Николаевича Забугина (1880–1923), которое рассматривается в контексте течения религиозного западничества, представители которого считали римскую церковь основой европейской цивилизации и видели в католичестве социальную силу, способную стать проводником «христианской политики» в России. Истоки этого направления восходят к П.Я. Чаадаеву, в «Философических письмах» которого религиозное западничество впервые получило теоретическое оформление, и деятельности «первого русского иезуита» И.С. Гагарина, руководившего на практике историософскими представлениями «басманного философа». В статье показано, как историософская и социальная мысль Забугина двигалась в русле этого идейного течения: центральной темой его исследовательских и публицистических работ была проблема поиска оснований единства восточной и западной культур, православия и католичества; отмечены различия оценок наследия Византии в статьях Забугина и сочинениях других русских (фило)католиков (П.Я. Чаадаева, И.С. Гагарина, В.С. Соловьёва), а также ограниченность подхода ученого к проблеме церковного разделения (прежде всего – недооценка богословских и догматических расхождений). Проанализирован вклад Забугина в дело примирения церквей, который связан с его деятельностью в журнале «Roma et l’Orient»



(«Рим и Восток») в качестве редактора и автора статей. В исследовании рассмотрены социальные взгляды ученого, нашедшие отражение в его книге о русской революции «Il gigante folle» («Безумный исполин»), написанной под впечатлением от поездки в Россию в 1917 г. Будучи последовательным католиком, Забугин видит решение социальных вопросов в духе энциклики папы Льва XIII «*Recurramus ad Christum*» – в христианском братстве и милосердии.

Ключевые слова: религиозное западничество, русский (фило)католицизм, И.С. Гагарин, В.С. Соловьёв, «Рим и Восток», В.Н. Забугин, П.Я. Чаадаев, русская революция, большевизм, христианское единство

Для цитирования: Ворожихина К.В. «Религиозное западничество Владимира Забугина». *Историко-философский ежегодник* 39 (2024): 211–235.

Поступила в редакцию: 01.07.24

Принята к публикации: 23.09.24

Religious Westernism of Vladimir Zabugin

Ksenia V. Vorozhikhina

RAS Institute of Philosophy

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

x.vorozhikhina@gmail.com

Abstract. The article is devoted to the research and journalistic work of the Russian-Italian scholar Vladimir Nikolaevich Zabugin (1880–1924), which is considered in the context of religious Westernism, a social movement that considered the Roman Church to be the basis of European civilization and saw in Catholicism a social force capable of becoming a conductor of “Christian politics” and transform society and the church in Russia. The origins of this trend go back to the ideas of P.Ya. Chaadaev, in whose *Philosophical Letters* religious Westernism first received theoretical form, and the activities of the “first Russian Jesuit” I.S. Gagarin, who was guided in practice by the historiosophical ideas of the “Basmanny philosopher”. The article shows how Zabugin’s historiosophical and social thought moved in line with the ideas of Russian Catholicism: the central theme of his research and journalistic works was the problem of finding

the foundations of the unity of Eastern and Western cultures, Orthodoxy and Catholicism, and points out the difference in assessments of the heritage of Byzantium in Zabugin's articles and the writings of other Russian (philo)Catholics (P.Ya. Chaadaev, I.S. Gagarin, V.S. Solovyov), as well as the limitations of the scholar's approach to the problem of church division (primarily underestimation theological and dogmatic differences). Zabugin's contribution to the reconciliation of churches is analyzed, which is associated with his activities in the magazine *Roma et l'Oriente* (*Rome and the East*) as an editor and author of articles. The paper also examines Zabugin's social views, which are reflected in his book on the Russian revolution *Il gigante folle* (*The Mad Giant*), written on the basis of impressions from a trip to Russia in 1917. Being a consistent Catholic, Zabugin sees the solution to social issues in the spirit of Pope Leo XIII's encyclical *Rerum Novarum*, i.e. in Christian brotherhood and charity.

Keywords: religious Westernism, Russian (philo)Catholicism, I.S. Gagarin, V.S. Soloviev, "Rome and the East", V.N. Zabugin, P.Ya. Chaadaev, Russian revolution, Bolshevism, Christian unity

For citation: Vorozhikhina, Ksenia V. "Religious Westernism of Vladimir Zabugin." *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 39 (2024): 211–235. (In Russian)

Received: 01.07.24

Accepted: 23.09.24

В статье, написанной для Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона, В.С. Соловьёв, говоря о западничестве (под которым понимал «направление <...> общественной мысли и литературы, признающее духовную солидарность России и Западной Европы как нераздельных частей одного культурно-исторического целого, имеющего включить в себе всё человечество»¹), выделял в его развитии *теократический* «фазис», связанный с рецепцией католических идей русскими религиозными мыслителями, философами и общественными деятелями. Филокатолический мотив, по мнению Соловьёва, заметнее всего проявился в творчестве П.Я. Чаадаева. Г.В. Флоровский

¹ В.С. Соловьёв, *Собрание сочинений*, т. XII (Брюссель: Жизнь с Богом, 1969), 582.

считал автора «Философических писем» основоположником религиозного западничества; Н.А. Бердяев ставил рядом с Чаадаевым фигуру В.С. Печерина; по мнению А. Валицкого, ярчайшими представителями этой традиции русской мысли являются И.С. Гагарин и В.С. Соловьёв². В русле религиозного западничества развивались социальные и историософские взгляды русско-итальянского ученого-гуманитария и мыслителя В.Н. Забугина, находившегося под сильным влиянием Соловьёва и его представлений о христианском единстве.

В дореволюционной России католицизм рассматривался как оппозиция по отношению к господствовавшей церкви, а переход православного в католичество был вызовом, но не русской церкви, а самодержавной власти, подчинившей себе церковь. Для тех русских, кто решался на обращение или питал «католические симпатии», сущность папской власти виделась в защите духовной свободы, а соединение восточной и западной церквей средством спасения православия, а также – либерализации и христианизации социальных институтов.

П.Я. Чаадаев, в «Философических письмах» которого религиозное западничество получило теоретическое оформление, видел в католицизме социальную силу, способную привести народы к единству и являющуюся залогом установления «идеи долга, справедливости, права, порядка»³ и «совершенного социального строя на земле» – Царства Божьего⁴. Эти идеи были восприняты И.С. Гагариным, полагавшим, что Россия должна обратиться в католичество для преодоления существующего религиозного и политического кризиса. В своем программном труде «La Russie sera-t-elle catholique?»⁵ (1856) Гагарин рассуждал о результатах воссоединения русской церкви с римской: «Просвещение, правосудие и милость, законодержавие,

² А. Валицкий, *Россия, католичество и польский вопрос* (М.: Издательство Московского университета, 2012), 6–7.

³ П.Я. Чаадаев, *Избранные сочинения и письма* (М.: Правда, 1991), 29.

⁴ Чаадаев, *Избранные сочинения и письма*, 34.

⁵ Сочинение Гагарина было переведено о. И.М. Мартыновым на русский язык и в 1858 г. опубликовано под заглавием «О примирении русской Церкви с римской» (Париж: А. Франк, 1858).

общественная нравственность и, как основание этого, вера, озаряющая умы и укрепляющая сердца»⁶ обещаны не тому народу, кто рабски подражает европейским обычаям и учреждениям, не тому, кто осуществит поддельный возврат к полубразованному быту предков (за что якобы ратовали славянофилы), но тому, кто сможет согласовать требования «всесторонней гражданственности» с запросами народного духа. По мнению князя Гагарина, перемены в русской жизни могли произойти лишь в случае внутреннего изменения, а именно религиозного примирения национального духа с истинным началом всемирной (т.е. европейской) цивилизации – католичеством. Он полагал, что Россия должна вернуться к своему католическому прошлому – досхизматическому христианству Киевской Руси⁷ (об этом же напишет В.С. Соловьёв в работе 1888 г. «Saint Vladimir et l'État Chrétien» («Владимир Святой и христианское государство»)), и вновь стать уважаемым членом Вселенской церкви и европейского сообщества; при этом Гагарин подчеркивал важность сохранения византийского обряда, идентичности и структуры восточной церкви⁸ (примирение церквей для него было возвращением к первоначальному, еще не до конца утраченному единству церкви, а не поглощением русской церкви и ее латинизацией).

По мнению Гагарина, русская православная церковь бесцельна стать основой общественной жизни, она утратила свой авторитет, поскольку ослаблена и унижена государством, отчаянно пытающимся отсрочить революционный взрыв. Он был убежден, что Россия стоит перед выбором: либо революция, имеющая антикатолический характер, либо католичество, антиреволюционное по своей сути⁹, – «такова дилемма, грозно

⁶ И.С. Гагарин, *О примирении русской церкви с римской* (Париж: А. Франк, 1858), 3. Подобное подчеркнутое требование опоры общественного порядка на католическую веру является требованием «христианской политики», о которой впоследствии будет писать Соловьёв.

⁷ Гагарин, *О примирении русской церкви с римской*, 42.

⁸ Гагарин, *О примирении русской церкви с римской*, 10–14.

⁹ См. Гагарин, *О примирении русской церкви с римской*, 74.

стоящая за каждым вопросом в России»¹⁰. Гагарин и его сторонники – группа «версальских иезуитов» (И.М. Мартынов, Е.П. Балабин, П.О. Пирлинг и др.), считали, что русская церковь нуждается в независимости, однако едва ли она сможет стряхнуть с себя государственный гнет собственными силами, и поэтому неременным условием ее свободы является примирение с главой римской церкви. Они настаивали на разделении светской и духовной властей, на ограничении царских полномочий в духовной сфере¹¹, что повлечет за собой, по их мнению, возвращение достоинства и свобод русскому духовенству, соответствующих его высокому предназначению¹². С церковной и богословской точки зрения воссоединение церквей не имеет непреодолимых препятствий¹³, главным затруднением является мирская власть¹⁴: по сложившейся в Византии и унаследованной Московской Русью традиции, церковь покорна «мановению мирского главы» и «духу народности»¹⁵, что ослабляет ее связь со Вселенской церковью. Для описания подобных отношений между церковью и государством, которые являются специфическими для восточных церквей, Гагарин использовал понятие «византизм»¹⁶.

С продолжателями дела Гагарина активно сотрудничал Соловьёв во время работы над своим главным сочинением о теократии и воссоединении церквей «*La Russie et l'Église Universelle*» («Россия и Вселенская церковь», 1889), которое стало кульминацией филокатолических настроений философа. Соловьёв консультировался с отцами-иезуитами П. Пирлингом и И. Мартыновым, отправлял им первые страницы своего французского трактата и до определенного момента старался не пренебрегать их советами¹⁷.

¹⁰ См. Гагарин, *О примирении русской церкви с римской*, 71.

¹¹ См. Гагарин, *О примирении русской церкви с римской*, 69.

¹² См. Гагарин, *О примирении русской церкви с римской*, 95.

¹³ См. Гагарин, *О примирении русской церкви с римской*, 68.

¹⁴ См. Гагарин, *О примирении русской церкви с римской*, 69.

¹⁵ Гагарин, *О примирении русской церкви с римской*, 35.

¹⁶ См. Гагарин, *О примирении русской церкви с римской*, 35.

¹⁷ Соловьёв писал Пирлингу: «С моей стороны было бы совершенно нелепо печатать о соединении церквей что-нибудь такое, что не одобрялось бы

Согласно Соловьёву, Российская империя должна взять на себя миссию воссоединения церквей, благодаря чему она может стать вселенской монархией, реализующей христианскую и одновременно либеральную политику, не допускающую каких-либо форм национального, религиозного или гражданского угнетения. Соловьёв выступал против разрушения греко-униатской церкви, против политики русификации Польши, боролся с притеснением евреев¹⁸. Философ развивал идею о том, что всемирная церковная монархия призвана осуществить принцип «социальной троицы» – единства священника, царя и пророка, приближая таким образом тотальное переустройство мира посредством полного и окончательного воплощения Софии Премудрости Божией¹⁹:

Социальная Троица Вселенской церкви есть развитие и раскрытие церковной монархии, содержащей в себе всю полноту мессианской власти, раскрывающейся в трех формах церковного главенства. Как и в Божестве, единство Вселенской церкви ограждено: во-первых, безусловным первенством первой из этих трех властей – первосвященства, которое есть единственное главенство, прямо и непосредственно установленное Богом и, следовательно, с точки зрения права, причина и необходимое условие двух других; во-вторых, существенной общностью этих трех властей, поскольку они содержатся в едином теле Христовом, участвуя в одной религиозной субстанции – единой вере, едином предании, единых таинствах; в-третьих, нравственной солидарностью или общностью цели, которая, для всех трех, должна быть – пришествие царствия Божия, совершенного проявления Вселенской церкви²⁰.

Этот труд Соловьёва, в котором, как писал митрополит Антоний (Храповицкий), «прежние папистические сомнения»

представителями католической церкви» (В.С. Соловьёв, *Письма*, т. IV (СПб.: Общественная польза, 1911), 150–151).

¹⁸ См. В.С. Соловьёв, *Собрание сочинений*, т. XI, 109–110.

¹⁹ См. Соловьёв, *Собрание сочинений*, т. XI, 307, 308.

²⁰ Соловьёв, *Собрание сочинений*, т. XI, 329.

философа «достигли степени уже самого чистокровного ультрамонтанства»²¹ и в котором Соловьёв принимает католические догматы *filioque* и о непорочном зачатии Девы Марии, а папа признается непогрешимым органом божественной истины, – в конечном итоге получил отрицательную оценку русских иезуитов. О. Пирлинг заявил Соловьёву, что не будет принимать участия в издании его книги из-за различия взглядов²²: иезуитов отпугнул мистицизм Соловьёва и его софиологические идеи, сконцентрированные в 3-й заключительной книге «России и Вселенской церкви»²³. Сочинение Соловьёва было расценено ими как теософско-гностическая ересь.

Несмотря на очевидные расхождения с русскими иезуитами, Соловьёв был согласен с Гагариным и его последователями в том, что историческое призвание России состоит в воссоединении церковей под водительством Рима, что благодаря примирению с католической церковью страна станет частью Европы, сможет избежать революции и разрешить польский вопрос; воссоединение сделает возможным введение в России правопорядка, а также укрепит империю Романовых на твердой религиозно-моральной основе²⁴.

Соловьёв стал важнейшей фигурой для русских католиков²⁵, являясь, по-видимому, одним из самых известных в России и успешных проповедников идеи церковного единства. Он настойчиво и последовательно доказывал, что обращение в католичество или католические симпатии не тождественны измене России и вероотступничеству, что можно соединить

²¹ Антоний (Храповицкий, митрополит) «Превосходство православия над учением папизма в его изложении Вл. Соловьёвым», в *Собрание сочинений*, т. 2 (М.: ДАРЪ, 2007), 230.

²² См. Соловьёв, *Письма*, т. IV (Петербург: Время, 1923), 38.

²³ Соловьёв сообщал А.А. Фету в письме: «...мои приятели иезуиты сильно меня ругают за вольнодумство, мечтательность и мистицизм» (Соловьёв, *Письма*, т. IV, 121).

²⁴ См. Валицкий, *Россия, католичество и польский вопрос*, 71.

²⁵ Самоназвание конвертантов рубежа XIX–XX вв., фигурирующее в воспоминаниях кн. С.М. Волконского (С.М. Волконский, *Мои воспоминания*, т. II (М.: Искусство, 1992)).

патриотизм и русский мессианизм с католическим вероисповеданием. Несмотря на резкую критику трактата Соловьёва последователями князя Гагарина, идеи философа имели значительное влияние в среде католиков восточного обряда: униатский митрополит Андрей Шептицкий, считавший греко-католиков главной силой в деле примирения православной и католической церковью, о. Леонид Фёдоров, о. Иоанн Дейбнер, о. Николай Толстой, о. Сергей Соловьёв, В.В. Балашов, В.Н. Забугин и др. были знакомы с прокатолическими сочинениями Соловьёва; некоторые из них не только впитали идеи философа, но и подпали под его личное обаяние благодаря более-менее регулярному и дружескому общению с ним.

В начале 1887 г. княгиня Е.Г. Волконская, при финансовой поддержке которой в 1886 г. в Загребе был опубликован труд Соловьёва «История и будущность теократии», задала философу вопрос о том, какие меры должны быть приняты, чтобы дело примирения церковью сдвинулось, наконец, с мертвой точки. Ответ Соловьёва предусматривал план, состоящий из двух пунктов: отмены уголовных законов, карающих переход из православия в иное вероисповедание, и упразднение духовной цензуры²⁶.

Владимир Забугин – русский католик

При папе Пие X (1903–1914) начался новый этап подготовки к воссоединению церковей: в это время не появилось важных унионистских документов, не проводились встречи и конгрессы, однако была переосмыслена миссионерская роль духовенства, стало уделяться больше внимания менее заметной, но конкретной работе, а не торжественным заявлениям и утопическим проектам в духе Соловьёва. Как отмечает А. Тамборра, Пий X, по всей видимости, стремился к тому, чтобы закрепить результаты, достигнутые во время понтификата Льва XIII. Хотя новый папа «не показал себя энтузиастом восточных дел»,

²⁶ См. Василий Бурман, диакоп, *Леонид Фёдоров: Жизнь и деятельность* (Рим: Б.и., 1966), 358.

он, по мнению настоятеля Гроттаферратской лавры Арсенио Пеллегрини,

в свой краткий, но насыщенный понтификат <...> не только усердно трудился на пользу восточных церквей, но и предпринял много дел, равные которым совершались в истории церкви очень и очень редко²⁷.

Частью нового подхода Ватикана к воссоединению церквей стало издание книг и журналов, посвященных изучению православного мира.

Именно в таком направлении работал русский ученый-конвертант Владимир Николаевич Забугин. Совместно с о. Арсенио Пеллегрини Забугин участвовал в журнале «Roma e l'Oriente» («Рим и Восток»), выходявшего с подзаголовком «Rivista criptoferratense per l'unione delle chiese» («Криптоферратский журнал объединения церквей») с 1910 по 1921 г. Программа этого периодического издания была сформулирована Забугиным следующим образом:

Рассеять недоразумения, мрак невежества, лукавства, ревности, неистовых страстей в мягком и миролюбивом свете беспристрастной истории <...> которая не может быть ни греческой, ни латинской, но лишь только истинной или ложной, – вот наша первая и наивысшая обязанность. Чтобы суметь полюбить, мы должны узнать друг друга; чтобы узнать друг друга, мы должны говорить на одном языке и пользоваться понятиями с одинаковым значением <...>. Пришло время говорить с греками по-гречески, а со славянами – по-славянски, стараясь приспособиться к их мировоззрению, и в то же время сохранять истину и главные принципы, на которых она основана²⁸.

На страницах журнала намеренно не обсуждались национальные и политические вопросы, только усложнявшие и затем-

²⁷ Цит. по: Анджело Тамборра, *Католическая церковь и русское православие. Два века противостояния и диалога*. (М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007), 411.

²⁸ Тамборра, *Католическая церковь и русское православие*, 414.

нявшие религиозное понимание проблемы церковного единства; целью журнала было

конфессиональное сближение католиков и православных посредством проникновения в историю, культуру, искусство и богослужебные практики друг друга²⁹.

В архиве греко-католического митрополита Андрея Шептицкого сохранился черновик перевода статьи Забугина об особенностях почитания Тайн «восточниками» из журнала «Roma et l’Orient», сделанный о. Леонидом Фёдоровым в 1912 г.:

Почитание, которое мы, восточные, воздаем св. Тайнам, по благочестивым преданиям наших Отцов, совершенно внутреннее, мистическое, скрытое, субъективное. Его прогресс кроется в глубине души и христианском сознании, и потому он не может выражаться внешним развитием способов хранения св. Даров. Единственным внешним и всенародным проявлением Евхаристического богослужения является у нас литургия, где каждый раз после Причастия мы получаем благословение св. Дарами и где, всякий раз, когда служитя литургия Преждеосвященных Даров, совершается великое и торжественное Евхаристическое шествие. Наше внутреннее почитание может двигаться вперед, развиваться, совершенствоваться внутри нас; никто этого не заметит тут на земле, кроме одного Бога, скрытого в святом кивоте, в алтаре, недоступном для мирян, Бога, на присутствие Которого указывает верным только тихий свет лампы, висящей у царских врат. Так учили нас наши отцы, так мы будем учить наших детей³⁰.

Издатели журнала исходили из представления о том, что восточная и западная церкви равны между собой как сестры: они настаивали на разделении функций папы как патриарха Запада и как административного главы римской церкви, с одной стороны, и пастыря Вселенской церкви, с другой; предполагалось,

²⁹ О.И. Кусенко, «В поиске единства. Владимир Забугин о Данте, итальянских гуманистах и Византии», *Вестник Тверского государственного университета. Серия «Философия»* 65, № 3 (2023): 117.

³⁰ Василий Бурман, *Леонид Фёдоров*, 387–388.

что такое различие гарантирует автономию греко-православной церкви. Авторы журнала надеялись на возвращение к дохизматической эпохе: они указывали на существовавшее прежде единство, которое никогда не исчезало полностью. Восток и Запад, подчеркивали они, не были окончательно отделены друг от друга.

Забугин показал себя талантливым церковным публицистом, автором статей, дающим читателям представление о культурном и социально-политическом состоянии православного и католического миров, истории их взаимоотношений в эпоху Возрождения, о религиозно-философских течениях православного мира, о богословских дискуссиях и книжных новинках. Забугин знакомит итальянскую публику с русской религиозной мыслью: в 1911 г. в апрельском номере журнала «Roma e l'Oriente» вышла рецензия на работу С.Н. Булгакова «Два града. Исследование о природе общественных идеалов» (1911); в статье «Разговор с богоискателем» (1915) он ссылается на митрополита Филарета (Дроздова), В.С. Соловьёва, о. Павла Флоренского³¹.

Владимир Забугин воссоединился с римской церковью, став католиком восточного обряда, в 1907 г. К принятию такого решения его подтолкнула энциклика папы Льва XIII «Orientalium dignitas» (1894) о важности сохранения литургического богатства восточных церквей и запрете на их латинизацию, а также знакомство с монахами-василианами монастыря св. Нила в Гроттаферрате. Важнейшим направлением деятельности василиан было развитие отношений с восточными церквами³². Особенно близок был Забугин с архимандритом Арсенио Пеллегрини и будущим экзархом русско-католической церкви о. Леонидом Фёдоровым.

От многих предшественников по религиозному западничеству Забугина отличало отношение к наследию Византии. Как справедливо отмечает О.И. Кусенко, «негативный образ

³¹ См. подробнее: О.И. Кусенко, «Владимир Николаевич Забугин – итальянский рецензент русской мысли», *Вопросы философии* 10 (2020).

³² К другому ордену василиан (св. Иосафата) принадлежал митрополит украинской греко-католической церкви Андрей Шептицкий.

Восточной Римской империи», «связывающий Византию и византизм с моральным разложением»³³, был закреплен в русской философии Чаадаевым; в отличие от русских (фило)католиков, Забугин стремился не культивировать антиномию Восток – Запад, а наоборот – продемонстрировать духовное родство восточных и западных христиан и найти основания для возвращения к практически утраченному единству.

В 1914 г. Забугин исследование о Юлии Помпонию Лете³⁴, единственном итальянском гуманисте, побывавшем в России, историческое сочинение которого («Цезари»), посвященное эпохе правления византийских базилевсов, стало высшей точкой «гуманистического филэллинизма»³⁵. В статье «Византийские историки и итальянские гуманисты» (1914) Забугин приводит свидетельства, опровергающие представление о непроницаемости восточной и западной культур: на основе кропотливого анализа сочинений итальянских гуманистов XV–XVI вв. он пришел к выводу о знакомстве западноевропейских ученых и исследователей с греко-византийскими источниками. Византийский период истории оказывался для некоторых из них лишь связующим звеном между империей классических цезарей и священной империей германского народа³⁶; для других – византийские василевсы являются единственными законными наследниками Цезарей старого Рима, и даже «сама папская власть» была отчасти основана «на императорских привилегиях, данных из Константинополя»³⁷.

Для подхода Забугина и его соратников-василиан к делу примирения церковей характерны упрощение существующего положения вещей и недооценка богословско-вероучительных

³³ Кусенко, «В поиске единства. Владимир Забугин о Данте, итальянских гуманистах и Византии», 120.

³⁴ В.Н. Забугин, *Юлий Помпонию Лэт. Критическое исследование* (СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1914).

³⁵ В.Н. Забугин, «Византийские историки и итальянские гуманисты», в *Николаю Ивановичу Карееву ученики и товарищи по научной работе: К 40-летию профессор. деятельности. 1873–1913* (СПб.: Тип. акц. общ. «Брокгауз-Ефрон», 1914), 87.

³⁶ Забугин, «Византийские историки и итальянские гуманисты», 86.

³⁷ Забугин, «Византийские историки и итальянские гуманисты», 87.

расхождений Востока и Запада, касающихся прежде всего вопроса о filioque, учения о чистилище и Непорочном зачатии Девы Марии, а также отсутствие ясности в ряде других вопросов (например, «сомнение во вселенском характере соборов начинающая с VIII Вселенского и кончая I Ватиканским»³⁸), что тем не менее не помешало папе Пию X подтвердить свое доверие к журналу «Roma e l'Oriente».

Владимир Забугин и русская революция: Россия во власти идей

В 1917 г., когда в России пало самодержавие, была проведена реформа русской церкви и восстановлено патриаршество, а на фронтах Мировой войны усилились боевые действия, Забугин прибыл в Россию по официальной просьбе итальянского правительства (в лице министра зарубежной пропаганды Витторио Скалойи). Ученый объехал весь Восточный фронт с лекциями и фильмами, разъясняя позицию Италии в войне.

Пристальное внимание Забугина было направлено на религиозную ситуацию. Он ожидал многого от произошедших перемен, особенно реформ, касающихся свободы совести³⁹. Символом изменений в религиозной политике стало освобождение Временным правительством по предложению А.Ф. Керенского митрополита Андрея Шептицкого, находящегося в ссылке с 1914 г., а также открытие греко-католической часовни в Петрограде. На основе впечатлений переломного 1917 г. (Забугин был свидетелем июльского восстания, Корниловского мятежа, штурма Зимнего дворца и октябрьского переворота) Забугин

³⁸ Тамборра, *Католическая церковь и русское православие*, 418.

³⁹ Манифест 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости» не принес свободы униатам: «Да, у нас действительно провозглашена свобода совести, но своеобразная. Можно, например, закладывать мечети, синагоги, протестантские молитвенные дома, можно открывать масонские ложи. В Петербурге построили даже буддийскую пагоду! Но открыть русский католический храм восточного обряда, хотя бы самую скромную домовую церковь, правительство не позволит. Тут уж ничего не поделаешь!» (цит. по: Василий Бурман, *Леонид Фёдоров*, 99).

написал «хронику русской революции» – книгу «Il gigante folle» («Безумный исполин»), которая была опубликована в 1918 г. с предисловием В. Скалойи.

Забугин описывает разложение социальных институтов в России, «сатурналии войны» и распятие русской армии, когда преданные командованием офицеры стали мучениками, жертвами солдатской черни. Он отмечает повсеместность дезертирства и уклонения от службы, ему бросается в глаза высокомерие и малодушие русской интеллигенции, не желающей проводить культурную работу в окопах: в первые дни революции эта роль была перехвачена немцами и их агентами.

Русскую революцию Забугин представляет как дьявольский карнавал, где вещи оказываются не тем, чем кажутся, как народное гуляние, ставящее всё с ног на голову, когда прежние социальные нормы, ценности, роли и статусы утрачивают свою силу и значимость. Он является свидетелем грабежей и разбоя, принявших исполинский масштаб и поистине варварский, доисторический характер, наблюдает агонию государственной власти. Общество находится в мистическом оцепенении – царят апокалиптические настроения и экзальтация, нарастают ожидания пришествия Антихриста. Ученый предвидит, что вот-вот откроется русско-русский фронт – начнется гражданская война.

За всеми потрясениями и катастрофами, внешними – социальными, историческими, и внутренними – душевными, человеческими, Забугину видится «блестящее острие пикельхельма <...>»⁴⁰, немецкого шлема с пикой – символа Германской империи. Как до революции, так и после нее Россия неизменно оказывается «под властью старых полицейских и молодых немецких лейтенантов»⁴¹. И монархическая русская партия, до войны клявшаяся в верности императору Вильгельму и видевшая в Германии монархический рай, и ее противники большевики являются сознательными или бессознательными германоманами-предателями, убежденными в тщетности военной борьбы и не верящими в возможность победы. Большевизм, с точки

⁴⁰ В.Н. Забугин, *Безумный исполин: документальная хроника русской революции* (М.: Индрик, 2024), 268.

⁴¹ Забугин, *Безумный исполин*, 302–303.

зрения Забугина, является оборотной стороной старого режима, «анархистского самодержавия»⁴², и его порождением; большевики и монархисты сближаются в своей любви к Германии и ненависти к Антанте. Кроме того, согласно наблюдениям Забугина, многие сторонники самодержавия встали на сторону Ленина в обмен на сохранение и преумножение привилегий. Обе политические группировки готовы продать Россию тому, кто больше заплатит.

Забугин отчасти симпатизирует конституционным демократам, старой интеллигентской партии, полагая, что без них новой России не обойтись, однако упрекает их в бессилии, нерешительности и излишней рефлексивности. Он пишет:

Антанте не следует идти на поводу у кадетов; они станут ее погибелью, как они уже стали бедой для Отечества. Кадетов не нужно отвергать, но горе, если им позволить хозяйничать! Всё в России должно быть сделано наново, начиная с уличного освещения и сельскохозяйственной техники и заканчивая политическим менталитетом и общественным устройством. Нужны смелые и трудолюбивые молодые люди, а не многословные профессора и адвокаты⁴³.

Ученый представляет кадетов силой, воплощающей аполлоническое начало русской революции; противоположностью им являются дионисийствующие социалисты-революционеры – старая революционная гвардия, талантливо и в меру безумствующая: «Они боролись с царизмом более полувека, упрямые, яростные, непобежденные»⁴⁴. Эсеров Забугин считает подлинно «русским идеологическим направлением»⁴⁵, которое представляет антимарксистский, антиматериалистический и антикапиталистический социализм, «обширный и туманный, подобно бескрайней русской равнине»⁴⁶, пронизательный, почти пророческий относительно предметов далеких и вместе с тем

⁴² Забугин, *Безумный исполин*, 69.

⁴³ Забугин, *Безумный исполин*, 106.

⁴⁴ Забугин, *Безумный исполин*, 76.

⁴⁵ Забугин, *Безумный исполин*, 77.

⁴⁶ Забугин, *Безумный исполин*, 77–78.

чудовищно близорукий к тому, что рядом. Пожалуй, главным положительным героем книги Забугина является Керенский, с которым он связывает будущее России: «Человек блестящего ума и непревзойденный мастер слова»⁴⁷, убежденный в своей мистико-мессианской миссии, витающий в своих нередко утопических построениях и имеющий плохое окружение и еще худших подчиненных. Керенский, по его мнению, на голову выше и последнего русского императора («Николая Кровавого»), и лидера большевиков Ленина, предавших и предающих Россию. Ленину, шарлатану и главному шуту русской революции, Забугин дает крайне нелицеприятную оценку:

Весьма некрасив, глуп, лицо лишено безмятежного и ясного сияния, характерного для почтенного Керенского, маленькие и беспокойные глазки, обидчивое своенравие, сектантское упорство⁴⁸

и, кроме того, полное отсутствие нравственного чувства. Секретом успеха Ленина является его антивоенная политика – формула хлеб и «мир любой ценой»⁴⁹ в сочетании с грубой силой, побеждающей все доводы разума. Большевики, подчеркивает Забугин, являются выразителями не национальных, но партийных интересов, которые подразумевают международную солидарность и провоцируют гражданскую войну.

Забугин обращается к России – великолепному, гротескному, наивному и преступному «Безумному Исполниту»:

Ты хочешь проповедовать абсолютное, неумолимое Равенство, но устанавливаешь социальный порядок, пронизанный кастами, привилегиями, полицейскими подозрениями и политическими преследованиями. Ты хочешь Мира, а у тебя получается война; ты хочешь Социализм, а у тебя получается тевтонская аристократия⁵⁰.

Россия больна, она гибнет, война и революция оборачиваются для нее подлинной трагедией. По мнению ученого, величие

⁴⁷ Забугин, *Безумный исполнитель*, 79.

⁴⁸ Забугин, *Безумный исполнитель*, 96–97.

⁴⁹ Забугин, *Безумный исполнитель*, 93.

⁵⁰ Забугин, *Безумный исполнитель*, 301.

и слабость России состоит в том, что она находится во власти идей и теорий; он пишет:

Теории подобны лекарствам: их воздействие зависит от дозы. Россия жестоко ими отравлена. Она ошибается, выбирая самые ядовитые, употребляя их в фантастических количествах и доверяя их дозировку слабым и неумелым людям. Россия принимает их слишком серьезно. То, что для практичного Запада служит ярким показным аперитивом, деликатесом, который подается на больших политических баталиях, для России – повседневная еда и питье... Будет ли у нее достаточно прозаического здравого смысла, чтобы составить трезвое политическое дело, лишненное предвзятой болтовни?⁵¹

Похожий «диагноз» ставил революционной России Лев Шестов. Философ считал, что как для представителей интеллигенции, так и для правящих кругов России характерны утопизм, идеализм и оторванность от действительности. Не считаясь с реальными условиями, конкретной ситуацией, они хотят творить «из ничего» божественным «да будет» – созидать идеей, словом, лозунгами и декретами, вовсе не задумываясь о том, подготовлена ли страна политически, экономически, технически и материально к изменениям. По мнению Шестова, большевики не предлагают ничего нового, паразитируют на имеющемся и являются «добросовестными хранителями истинно русских политических традиций»⁵², т.е. реакционной политики грубой силы и диктата в духе Аракчеева и Николая I. По своей природе они – идеалисты, верящие во власть слова, воспевающие насилие и попирающие свободу, которая признается буржуазным предрассудком.

Книга «Безумный исполин» представляет собой свидетельство очевидца, придерживающегося либерального направления, написанное «с нарочитым стремлением к объективности», «с тонкой иронией» и «искренним чувством». По признанию Забугина, он одинаково благосклонно относился ко всем политическим формам правления, «обеспечивающим гражданскую,

⁵¹ Забугин, *Безумный исполин*, 105.

⁵² Лев Шестов, «Что такое русский большевизм», *История философии* 8 (2001), 98.

религиозную, интеллектуальную и социальную свободу граждан»⁵³, однако склонялся к мнению, что парламентская монархия вряд ли возможна в России.

Тональность книги свидетельствует о страхе Забугина, будто бы чувствующего угрозу, нависшую над Европой, перед нарастающим германским влиянием. Он отмечает:

Германия владеет двумя ужасными орудиями. Первое – это прусский милитаризм, железная идеология, логичная, как дьявол, и ясная, как сверкающий кристалл <...>. Второе – это циммервальдский пацифизм⁵⁴, бессвязная идеология, поддерживаемая со всех сторон мысленными оговорками и мелкой ложью, подмешанной по капле в кафе и редакции газет <...>. Мы знаем, что второе орудие гораздо опаснее первого <...>. Циммервальдский пацифизм, подобно Сатурну, пожирает собственных детей⁵⁵.

Последовательный католик и либерал, Забугин был «сторонником социальных доктрин католической церкви»⁵⁶ и энциклики папы Льва XIII «*Rerum Novarum*» (1891), направленной как против социализма, марксизма и нигилизма, ведущих общество по антиклерикальному и антирелигиозному пути, так и против хищнического капитализма, основанного на алчности, конкуренции и эксплуатации и не способного позаботиться об обездоленных. Путь, указанный «социальным папой», состоял в примирении классов – в общественной программе, основанной на христианском братстве и любви, на неприкосновенности частной собственности, милосердии и благотворительности. Забугин был уверен, что гибнущий, агонизирующий «Безумный Исполин» нуждается в единственном лекарстве –

⁵³ Забугин, *Безумный исполин*, 106.

⁵⁴ На Международной социалистической конференции в Циммервальде (5–15 сентября 1915 г.), обсуждалась позиция социалистов-интернационалистов по отношению к войне и вопрос послевоенного мироустройства. Большинство участников поддержали «пацифистскую» резолюцию, предложенную Л.Д. Троцким, призывавшую к борьбе за мир без аннексий и контрибуций (См. Забугин, *Безумный исполин*, 88).

⁵⁵ Забугин, *Безумный исполин*, 369.

⁵⁶ Забугин, *Безумный исполин*, 106.

христианском милосердии, понимаемом «в самом широком, самом разумном, самом по-христиански демократическим смысле»⁵⁷:

И люди, обессиленные, униженные, дезориентированные, ищут чуда. Они видят – или им кажется, что видят, – сияющий Крест на небосводе, и они ждут Христа Судию во славе. Они видят оскверненные храмы, убитых священников, церковные сокровища, растащенные по военным автомобилям пьяными товарищами – и ожидают появления антихриста. Тот, кто среди этой апокалиптической и эсхатологической лихорадки придет, дабы принести русскому народу не холодное слово антиклерикальной демократии, но пылающее слово милосердия Христова, тот спасет Исполина. Тот, кто не чувствует в себе способности сделать это, пусть откажется от проповеди...⁵⁸

Некоторые (фило)католики надеялись, что крах русского самодержавия откроет путь для примирения церквей. Так, по мнению о. Сергия Соловьёва, когда Российская империя пала и «растаяла эта последняя тень византийской империи»⁵⁹, русская церковь должна войти в единство Вселенской церкви: это станет залогом братства народов и прекращения мировых войн. Однако позднее, в статье «Новая революционная душа России» (1923), Забугин признал, что несмотря на то, что многие в пореволюционной России симпатизируют католической церкви – как хранителю тысячелетней европейской цивилизации, другие благодарны папе за помощь в борьбе с голодом⁶⁰, революция способствовала росту «национального чувства» и «концепция “религиозного интернационала” с центром за пределами Москвы»⁶¹ не скоро станет приемлемой для России.

⁵⁷ Забугин, *Безумный исполин*, 106.

⁵⁸ Забугин, *Безумный исполин*, 108.

⁵⁹ Соловьёв Сергей, священник, *Вопрос о соединении церквей в связи с падением русского самодержавия* (М.: Московская просветительская комиссия, 1917), 9.

⁶⁰ Папская миссия помощи работала в Советском Союзе с августа 1922 г. по сентябрь 1924 г.

⁶¹ Забугин, *Безумный исполин*, 415.

* * *

После завершения русской революции, Мировой и гражданской войн в журнале «Rassegna italiana politica letteraria e artistica» (1922, Vol. IX, p. 227–232) Забугин опубликовал заметку «Т.М. Dostoievski e l'idea slava» («Ф.М. Достоевский и славянская идея»), написанную по случаю выхода «Дневника писателя» на итальянском языке. Традиционно Достоевского считают зловещим пророком, предсказавшим коммунизм, материализм и атеизм, показавшим, как идеалы свободы, человеколюбия и равенства оборачиваются политическим имморализмом, тоталитаризмом и рабством. Однако Владимир Забугин стремился показать обратное – что Достоевский ошибся в своих прогнозах.

С точки зрения Забугина-критика, Достоевский двойственен так же, как и его взгляды: с одной стороны, он здравомыслящий реалист, трезвый наблюдатель; с другой – утопист, грезы которого окрашены мессианской и апокалиптической мистикой. Забугин отмечал, что русский писатель идет по пути гегелевского схематизма, редуцирующего полноту реальной жизни и конкретных явлений к теоретическим построениям. Ученый справедливо подчеркивал (о чём нередко забывают), что Достоевский критичен не только по отношению к социализму – этому «экономическому абсурду», которой является попыткой упразднения Бога в человеческом обществе, но и к идеалам буржуазного общества с их узким эгоизмом, забвением духовных ценностей, обожествлением Мамоны и несправедливостью по отношению к обездоленным.

Конечно, объектом критики Забугина являются и антикатолические взгляды Достоевского, его негативизм в отношении римского империализма. Истинное единство для Достоевского воплощает не «католическая», а «славянская» (точнее – русская) идея: внешнему единству католичества, обеспечиваемому силой закона и власти, он противопоставляет единство внутреннее, основанное на представлении о церкви как организме: приобщаясь Телу и Крови Христовым, верующие становятся единым целым. Утверждение писателя, что римский *lex* полностью вытеснил дух милосердия и христианского смирения

из латинского менталитета, противоречит центральной идее Забугина о христианизации античного наследия: согласно Забугину, культура языческого Рима «служит» христианскому Риму, который «правит». Впоследствии он повторит этот упрек Достоевскому в «Истории христианского Возрождения в Италии» («*Storia del Rinascimento Cristiano in Italia*», 1924). Но всё же основным пунктом критики Забугина является пророческое бессилие русского романиста, «проглядевшего» возможность революционного брожения в русском демосе, и тем более – настоящую революцию. Причиной этой слепоты было наивное *славянофильское* заблуждение писателя, полагавшего, что Россия защищена от всех социальных потрясений и катаклизмов врожденной мудростью русского народа и его незыблемой связью с царем. Во власти этой роковой иллюзии находились и два последних русских императора, рубивших под корень петербургскую, т.е. имперскую, Россию.

Список литературы / References

- Антоний (Храповицкий, митрополит). «Превосходство православия над учением папизма в его изложении Вл. Соловьёвым». В *Собрание сочинений*. Т. 2, 228–255. М.: ДАРЪ, 2007.
- (Antony (Khrapovitsky, metropolitan). «[The Superiority of Orthodoxy over the Teaching of Papism in Its Presentation by Vl. Solovyov]». In [*Collected Works*]. Vol. 2, 228–255. Moscow: Dar Publ., 2007. (In Russian))
- Бурман, Василий, диакон. *Леонид Фёдоров: Жизнь и деятельность*. Рим: Б/и., 1966.
- (Burman, Basilius, diiconus. *Leonidas Fiodoroff. De vita et operibus enarrato*. Rome: N. p., 1966. (In Russian))
- Валицкий, А. *Россия, католичество и польский вопрос*. Перевод Е.С. Твердисловой. М.: Издательство Московского университета, 2012.
- (Walicki, A. *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*. Translated by E.S. Tverdoslova. Moscow: Moscow Univ. Publ., 2012. (In Russian))
- Волконский, С.М. *Мои воспоминания*. Т. 2. М.: Искусство, 1992.
- (Volkonskii, S.M., [*My Memoirs*]. Vol. 2. Moscow: Iskusstvo Publ., 1992. (In Russian))

- Гагарин, И.С. *О примирении русской церкви с римской*. Перевод И. Мартынова. Париж: А. Франк, 1858.
 (Gagarin, I.S. *La Russie sera-t-elle catholique?* Translated by I. Martynov. Paris: A. Frank Publ., 1858. (In Russian))
- Забугин, В.Н. *Безумный исполнит: документальная хроника русской революции*. Перевод А.И. Клюева, Т.В. Кудринской. М.: Индрик, 2024.
 (Zabughin, V.N. *Il gigante folle: Istantanee della rivoluzione russa*. Translated by A.I. Klyuev, T.V. Kudrinskaya. Moscow: Indrik Publ., 2024. (In Russian))
- Забугин, В.Н. «Византийские историки и итальянские гуманисты». В *Николаю Ивановичу Карееву ученики и товарищи по научной работе: К 40-летию профессор. деятельности. 1873–1913*, 69–91. СПб.: Типография акционерного общества «Брокгауз – Ефрон», 1914.
 (Zabughin, V.N. «[Byzantine Historians and Italian Humanists]». In *To Nikolai Ivanovich Kareev, Students and Fellow Researchers: To the 40th Anniversary of his Professorial Activity. 1873–1913*, 69–91. St. Petersburg: Brokgauz – Efron Publ., 1914. (In Russian))
- Забугин, В.Н. *Юлий Помпоний Лэт. Критическое исследование*. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1914.
 (Zabughin, V.N. *Giulio Pomponio Leto. Saggio critico*. St. Petersburg: M.M. Stasyulevich Publ., 1914. (In Russian))
- Кусенко, О.И. «В поиске единства. Владимир Забугин о Данте, итальянских гуманистах и Византии». *Вестник Тверского государственного университета. Серия «Философия»* 65, № 3 (2023): 114–129.
 (Kusenko, O.I. «In Search of Unity. Vladimir Zabugin about Dante, Italian Humanists and Byzantium». *Vestnik Tverskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya «Filosofiya»* 65, no. 3 (2023): 114–129. (In Russian))
- Кусенко, О.И. «Владимир Николаевич Забугин – итальянский рецензент русской мысли». *Вопросы философии*, № 10 (2020): 158–169.
 (Kusenko, O.I. «Vladimir Nikolaevich Zabughin and His Italian Reviews of Russian Thought». *Voprosy Filosofii*, no. 10 (2020): 158–169. (In Russian))
- Надзаро, Антонио. «A bono in bonum. В.Н. Забугин, от “Судьбы Вергилия” до “Христианского Возрождения в Италии”». В *Россия – Италия: культурные и религиозные связи в XVIII–XX веках*, 205–224. СПб.: Алетейя, 2014.
 (Nadzaro, Antonio. «A Bono in Bonum. V.N. Zabughin, from *The Fate of Virgil to a Christian Renaissance in Italy*». In *Russia – Italy:*

- Cultural and Religious Relations in the 18th–20th Centuries*, 205–224. SPb.: Aletejya Publ., 2014. (In Russian))
- Рицци, Д. «Забугин Владимир Николаевич». В *Русское присутствие в Италии в первой половине XX века: энциклопедия*, 262–265. М.: РОССПЭН, 2019.
- (Rizzi, Daniela. «Vladimir St. Petersburg Nikolaevich Zabugin». In *Russian Presence in Italy in the First Half of the 20th Century: Encyclopedia*, 262–265. Moscow: ROSSPEN Publ., 2019. (In Russian)).
- Соловьёв, В.С. *Письма*: В 4 т. СПб.: Общественная польза, Время, 1908–1923.
- (Solovyov, Vladimir S. *Letters*: In 4 vols. Saint Petersburg: Obshchestvennaya pol'za Publ., Vremya Publ., 1908–1923. (In Russian)).
- Соловьёв, В.С. *Собрание сочинений*. Т. XI. Брюссель: Жизнь с Богом, 1969.
- (Solovyov, Vladimir S. [*Collected Works*]. Vol. XI. Bruxelles: Zhizn' s Bogom Publ., 1969. (In Russian))
- Соловьёв, В.С. *Собрание сочинений*. Т. XII. Брюссель: Жизнь с Богом, 1970.
- (Solovyov, Vladimir S. [*Collected Works*]. Vol. XII. Bruxelles: Zhizn' s Bogom Publ., 1970. (In Russian)).
- Соловьёв, Сергей, священник, *Вопрос о соединении церквей в связи с падением русского самодержавия*. М.: Московская просветительская комиссия, 1917.
- (Solovyov, Sergei, priest. [*The Question of the Unification of Churches in Connection with the Fall of the Russian Autocracy*]. Moscow: Moscow Educational Commission Publ., 1917. (In Russian))
- Тамборра, Анджело. *Католическая церковь и русское православие. Два века противостояния и диалога*. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007.
- (Tamborra, Angelo. *Chiesa Cattolica e Ortodossia russa. Due secoli di confronto e dialogo. Dalla Sana Alleanza ai nostri giorni*. Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut sv. apostola Andreyeva Publ., 2007)
- Цимбаева, Е.Н. *Русский католицизм. Идея всеевропейского единства в России XIX века*. М.: Издательство ЛКИ, 2015.
- (Tsimbaeva, E.N. *Russian Catholicism: The Idea of Pan-European Unity in Russia of the 19th Century*. Moscow: LKI Publ., 2015. (In Russian))
- Чаадаев, П.Я. *Избранные сочинения и письма*. М.: Правда, 1991.
- (Chaadaev, P.Ya. *Selected writings and letters*. Moscow: Pravda Publ., 1991. (In Russian))

Шестов, Л. «Что такое русский большевизм». *История философии*, № 8 (2001): 97–121.

Shestov, Lev. «[What is Russian Bolshevism]». *Istorija Filosofii*, no. 8 (2001): 97–121. (In Russian)

Zabughin, V. «Т.М. Dostoievski e l'idea slava». *Rassegna italiana politica letteraria e artistica IX* (1922): 227–232.

Мистерианство на границе философии сознания и когнитивных наук: обзор новых аргументов *pro et contra**

А.С. Павлов

Институт философии РАН
109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, г. Москва, Россия
<https://alexeypavlov.me/>

Аннотация. В этой статье я рассмотрю, насколько мистерианство Колина Макгинна применимо в той части современной философии сознания, которая больше всего пересекается с проблематикой когнитивных наук. Ввиду этого можно также сказать, что статья имеет своим предметом новые аргументы «за» и «против» мистерианства на стыке философии сознания и философии когнитивных наук. Данная задача будет выполнена на материале двух публикаций. В первой – за авторством Майкла Влерика и Мартина Боудри – выдвигаются новые возражения против тезиса когнитивной замкнутости по проблеме «сознание – тело». В частности, авторы предлагают детализировать нашу теорию когнитивной замкнутости, разграничив репрезентационную замкнутость и замкнутость воображения. Кроме того, высказываются соображения (репрезентационная доступность решения проблемы сознания научному коллективу, метафорическое описание отношения сознания и тела), которые могут приблизить нас к решению проблемы сознания. Во второй публикации за авторством Марко Факчина демонстрируется применение мистерианства для решения проблемы признака когнитивности, признаваемой сегодня многими исследователями

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 24–28–00804), <https://rscf.ru/project/24-28-00804/>



одной из главных методологических и метафилософских проблем когнитивных наук.

Ключевые слова: когнитивная замкнутость, когнитивная теория метафоры, мистериянство, признак когнитивности, философия когнитивных наук, философия сознания

Для цитирования: Павлов, А.С. «Мистериянство на границе философии сознания и когнитивных наук: обзор новых аргументов *pro et contra*». *Историко-философский ежегодник* 39 (2024): 236–265.

Поступила в редакцию: 15.05.24

Принята к публикации: 25.06.24

Mysterianism on the Frontiers of the Philosophy of Mind and Cognitive Science: Review of New Arguments *pro et contra**

Alexey S. Pavlov

RAS Institute of Philosophy

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

<https://alexeypavlov.me/>

Abstract. In this paper I will consider the applicability of the Mysterianism of Colin McGinn to that part of the contemporary Philosophy of Mind that most intersect with problems of Cognitive Science. Thus, we can also say that the subject of this paper is new arguments “*pro et contra*” on Mysterianism on the frontiers of the Philosophy of Mind and the Philosophy of Cognitive Science. This task will be performed on the base of two publications. The first one (by Michael Vlerick and Maarten Boudry) raises new objections to the Cognitive Closure Thesis on the Mind-Body Problem. In particular, the authors propose to refine our theory of cognitive closure by distinguishing representational closure and imaginative closure. Moreover, considerations are expressed (representational accessibility of a solution to the Mind-Body Problem to a scientific team, a metaphorical description of the relationship between mental and physical properties) that can bring us closer to solving the Problem of Consciousness.

*The research was supported by RSF (project No. 24-28-00804), <https://rscf.ru/project/24-28-00804/>

The second publication by Marco Facchin demonstrates the use of Myste-rianism to solve the Mark of the Cognitive Problem, which is recognized today by many researchers as one of the main methodological and meta-philosophical problems of Cognitive Science.

Keywords: cognitive closure, cognitive theory of metaphor, mark of the cognitive, mysterianism, philosophy of cognitive science, philosophy of mind

For citation: Pavlov, Aleksey S. “Mysterianism on the Frontiers of the Philosophy of Mind and Cognitive Science: Review of New Arguments *pro et contra*”. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 39 (2024): 236–265. (In Russian)

Received: 15.05.24

Accepted: 25.06.24

Введение

Мистерианство – теория необычной судьбы. Поначалу многие сочли ее экстравагантной и неубедительной¹. Дэниел Деннет² когда-то даже сказал, что из-за таких, как Колин Макгинн, ему стыдно называть себя философом. Виной тому макгинновский пессимизм в оценке возможности объяснения феномена сознательного опыта. В отличие от Ноама Хомского и Томаса Нагеля тот не просто сомневался, что тайна сознания и его связи с мозгом раскроется в ближайшей перспективе, но прямо утверждал, что она навсегда останется для нас загадкой – во всяком случае, если мы не внесем в наш интеллект существенных изменений. Кроме того, мистерианство открыто противопоставляло себя другим подходам к объяснению ментального. По мысли автора, «звездный час» его теории наступает тогда, когда исследователь, перебрав все существующие

¹ См. Н.М. Гарнцева, «Современные нередуктивные подходы к психофизической проблеме. Макгинн, Нагель, Чалмерс», *Философия науки*, № 11 (2012): 131.

² Daniel C. Dennett, «Review of McGinn, *The Problem of Consciousness*», *The Times Literary Supplement* (1991): <https://ase.tufts.edu/cogstud/dennett/papers/mcginn.htm>

стратегии проблемы «сознание – тело» и убедившись, что все они в равной степени ложны, задумывается о самих условиях решения данной проблемы.

Примерно к 2000-м гг. мистерианство легализируется как опция, имеющая право на жизнь, и становится частью философского мейнстрима. Почему так произошло, вполне понятно: любая проблема, помимо положительных, может иметь и негативное решение, и Макгинн просто взял на себя роль скептика в нынешних дебатах по проблеме сознания. Эту позицию нельзя назвать популярной, но публикации о ней выходят по сей день.

Впрочем, сегодня мистерианство – уже не просто позиция в философии сознания, но универсальная философская методология (как, между прочим, когда-то и задумывалось Макгинном). Со временем концепция нашла применение и в других областях, например в аналитической теологии и аналитической философии религии³.

В этой статье я рассмотрю применимость мистерианской методологии в философии сознания: а именно, в той ее части, которая больше всего пересекается с проблематикой когнитивных наук. (Ввиду этого можно также сказать, что настоящая статья имеет своим предметом новые аргументы «за» и «против» мистерианства на стыке философии сознания и *философии когнитивных наук*⁴.) Сделано это будет на материале критической литературы о мистерианстве последних лет. При чем во внимание будут приняты как новые антимистерианские

³ См., напр.: Vlastimil Vohánka, «Mysterianism about Consciousness and the Trinity», *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Theologica Olomucensis* 14 (2013). Damiano Migliorini, «Trinity and Mystery. Three Models for the Contemporary Debate in Analytic Philosophy of Religion», *Dialegethai. Rivista Telematica di Filosofia* 24 (2022): <https://mondodamani.org/dialegethai/articoli/damiano-migliorini-02>

⁴ Сомнения в уместности употребления данного термина должно развеять, по крайней мере, то обстоятельство, что он используется в авторитетном кембриджском руководстве по когнитивным наукам под редакцией Кита Франкиша и Уильяма Рамсея. См. Keith Frankish and William Ramsey, eds., *The Cambridge Handbook of Cognitive Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012): 32–36.

аргументы, так и попытки апплицирования мистерианской методологии на те проблемы, для решения которых она доселе не использовалась.

Однако высокий риск того, что статью будут читать люди, неискушенные в аналитической философии сознания или только приступающие к ее изучению, побуждает меня сначала сказать несколько слов о самом мистерианстве⁵. Ввиду этого далее будет представлена экспозиция данной концепции. (Более «продвинутый» читатель может ее пропустить и сразу перейти к следующему разделу статьи.)

Как уже было сказано, мистерианство (от англ. *mystery* – «тайна») – это подход к решению проблемы «сознание – тело». Последнюю можно представить как вопрос о том, как мои мысли, ощущения, переживания – все то, что философы называют *qualia* или *феноменальным опытом*, – соотносится с моим мозгом и физическим миром в целом. Многие специалисты сегодня называют эту проблему *классической*, имея в виду то, что она неоднократно воспроизводилась на различных этапах истории мировой философии.

Методологические и мировоззренческие основания мистерианства разработаны Макгинном в рамках доктрины *трансцендентального натурализма*⁶. Последнюю вкратце можно охарактеризовать как версию философского натурализма, дополненную тезисом когнитивной ограниченности, который обосновывается в русле эволюционной психологии Джона Туби и Леды Космидес⁷. Сознание – это естественный феномен, чьи характеристики предопределены траекторией эволюции того вида, которому он принадлежит. Отсюда следует допустить

⁵ За систематическим анализом адресую к моей монографии: А.С. Павлов, «Новое мистерианство» Колина Макгинна. Почему мы не можем решить проблему «сознание – тело?» (М.: URSS, 2023).

⁶ См. А.С. Павлов, «Трансцендентальный натурализм К. Макгинна как методологический подход в современной аналитической философии», *Вестник Московского университета* № 2 (2020).

⁷ Leda Cosmides and John Tooby, «Cognitive Adaptations for Social Exchange», in *The Adapted Mind*, ed. by Jerome H. Barkow, Leda Cosmides and John Tooby (Oxford: Oxford University Press, 1992).

наличие у человека, равно как и у всех остальных биологических видов, естественных когнитивных ограничений. Грубо говоря, встав на позицию трансцендентального натурализма, мы должны признать, что не все аспекты физического мира могут быть нами постигнуты. Однако даже если какие-то вещи для нас непознаваемы, это не несет последствий для их природы: их все равно следует считать реальными и не нарушающими единообразие мира. Характерно, что Макгинн называет себя именно *эпистемологическим*, а не онтологическим мистерианцем⁸.

В качестве дополнительного компонента трансцендентального натурализма можно указать *CALM-гипотезу*⁹. Ее название представляет собой акроним выражения «комбинаторный атомизм с законосообразным отображением» (Combinatorial Atomism with Lawlike Mappings). Согласно CALM-гипотезе, базовые принципы человеческого мышления имеют комбинаторный характер: мы мыслим все вещи как целостности, части которых объединены в соответствии с определенными законосообразными принципами.

От мистерианства как философской методологии перейдем к мистерианству как подходу к решению проблемы «сознание – тело». Позиция Макгинна в философии сознания примечательна тем, что в равной степени оппозиционна как к дуалистическим стратегиям объяснения ментального, так и к популярным версиям материализма.

С дуалистами Макгинна объединяет признание реальности феноменального сознания. В то же время он убежден, что дуализм погрешает против истины тогда, когда утверждает, что сознание метафизически независимо от мозга и что в действительности сознательные переживания принадлежат не биологическому организму, а иной, нефизической субстанции (или, как сказал бы религиозно настроенный дуалист, душе).

⁸ Colin McGinn, «Solving Philosophical Mind – Body Problem», in Colin McGinn, *Consciousness and Its Objects* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 64.

⁹ См. Colin McGinn, *The Mysterious Flame: Conscious Minds in the Material World* (New York: Basic Book, 1999), 56.

Материализм же не устраивает Макгинна потому, что не решает, по его мнению, проблему «сознание – тело» надлежащим образом. Здесь философ ссылается на пресловутую проблему *провала в объяснении*¹⁰: факт того, что за бортом редуцированных и функционалистских объяснений остается нечто существенное для понимания природы сознания (его феноменальный аспект), свидетельствует о нашей когнитивной ограниченности. Именно поэтому материалистические теории «сознание – тело» не проходят проверку CALM-гипотезой: я могу разделить воображаемую красную сферу на переживание сферности и переживание красности, однако некорректно говорить, что стоящий у меня перед глазами образ красной сферы – это совокупность нейронов в определенном участке моих лобных долей¹¹. Выходит, мериологические отношения между ментальными и физическими свойствами непредставимы. Возможно, предполагает Макгинн, мы смогли бы представить отношения сознания и тела в комбинаторном стиле, если бы имели представление о некотором гипотетическом типе свойств – важном ингредиенте психофизической машинерии, онтологическом (и/или казуальном) посреднике между ментальными и физическими свойствами¹². Тем не менее, если такой тип свойств и существует, он явно непостижим для человеческого ума, что делает невозможным и «CALM-валидное» решение проблемы «сознание – тело».

Таким образом, материалистические объяснения сознания нерелевантны потому, что *просто постулируют* редуцируемость ментального к физическому, не обеспечивая нас интуитивным пониманием этих отношений. При этом важно обозначить, что описываемое здесь состояние интуитивного понимания – не просто приятный бонус к корректной психофизической теории, но, по убеждению Макгинна, необходимое

¹⁰ См. раздел «Qualia and the Explanatory Gap» в Michael Tye, «Qualia», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Edward Zalta, Aug 12, 2021, <https://plato.stanford.edu/entries/qualia/#Explangap>

¹¹ McGinn, *The Mysterious Flame*, 18.

¹² Так называемая гипотеза C*-свойства. См. Colin McGinn, «What is not Like to Be a Brain?», in Colin McGinn, *Consciousness and its Objects* (Oxford University Press, 2004); McGinn, *The Mysterious Flame*, 49–50.

условие, позволяющее отличить подлинное объяснение от объяснения «на словах».

Анализ мистерианской критики материализма и дуализма позволяет выявить узловые моменты макгинновской постановки проблемы «сознание – тело». Их можно представить в виде следующих трех тезисов: *тезис натурализма* (мир всецело физичен), *тезис феноменального реализма* (феноменальный опыт реален) и *тезис метафизической зависимости ментального от физического* (феноменальный опыт порождается мозгом).

В центре аргументации Макгинна стоит *тезис когнитивной замкнутости*, согласно которому мы не сможем решить психофизическую проблему из-за наших систематических когнитивных ограничений. Следует отметить, что данный тезис является *сильным* в том смысле, что, в отличие, как уже говорилось, от Хомского и Нагеля, Макгинн не просто сомневается в скором и полном решении проблемы «сознание – тело», но объявляет ее в принципе неразрешимой. В этом отношении тезис когнитивной замкнутости является одновременно как главным достоинством, так и главной уязвимостью мистерианской философии, поскольку, с одной стороны, аккумулирует в себе весь ее пафос и притягательную радикальность и, с другой стороны, требует куда более конструктивного и детализированного доказательства, чем гипотеза или какое-нибудь содержательно более скромное суждение. Неудивительно, что противники мистерианства атакуют Макгинна преимущественно с этого фланга.

Как бы то ни было, допустим, мистерианство истинно. Каковы наши дальнейшие шаги? Есть ли у нас вообще шансы когда-нибудь разгадать тайну сознания? Корректная теория отношений ментального и физического фактически представляет собой такую разновидность редуктивного физикализма, которая каким-то образом минует проблему провала в объяснении и обеспечивает нас интуитивным пониманием психофизического единства. Такое решение для нас непостижимо. Но, возможно, – и здесь Макгинн предлагает нам поразмышлять как трансгуманистам – оно поддается нашему интеллекту, если внести в последний значительные изменения¹³. При этом не столь

¹³ McGinn, *The Mysterious Flame*, 46.

уж важно, как и при помощи каких технологий это будет сделано (об этом можно много фантазировать). Важно то, что наши нынешние неудачи – не приговор, но лишь следствие нашей когнитивной перспективы. А, стало быть, включает философ, проблема «сознание – тело», хотя она и неразрешима актуально, является разрешимой *потенциально*.

Репрезентационная замкнутость и замкнутость воображения

Как уже говорилось, оппоненты мистерианства обычно указывают на недостаточную обоснованность тезиса когнитивной замкнутости. То, что над проблемой сознания философы ломают головы уже не одно столетие, еще не основание объявить ее неразрешимой, и то, что мы по аналогии с другими животными¹⁴ должны быть, как выражается Макгинн, *когнитивно замкнуты* к определенным аспектам Вселенной, еще не повод заключить, что парад непознаваемых для нас вещей возглавляет именно проблема сознания. Словом, одних только гипотез и убедительных выводов по аналогии недостаточно, а туза в рукаве в виде серьезного аргумента у Макгинна, кажется, нет.

Во многом с тех же позиций мистерианство критикуется и в недавней (2020 г.) статье Майкла Влерика и Мартина Боудри¹⁵ «Конец науки? О границах человеческого познания и их преодоления». Впрочем, авторы, как можно увидеть далее, нацелены не подрубить мистерианскую методологию под корень, но, признавая за ней эвристический потенциал, вынести из нее всё, что может быть полезно в деле изучения сознания.

По убеждению Влерика и Боудри, Макгинн упрощает состояние когнитивной замкнутости. Создается впечатление, будто

¹⁴ Так называемый аргумент по аналогии. См. А.С. Павлов, «Критика мистерианского аргумента по аналогии К. Макгинна в свете супранатурализма У. Джеймса», *Вестник ВГУ. Серия: Философия*, № 4 (2020).

¹⁵ Maarten Boudry and Michael Vlerick, «The End of Science? On Human Cognitive Limitations and How to Overcome Them», *Biology and Philosophy* 35 (2020).

оно подобно непроницаемой стене или заслонке, отделяющей нас от различного рода непостижимостей. Ввиду этого философы предлагают разграничить *репрезентационную замкнутость* и *замкнутость воображения* (имагинативную замкнутость)¹⁶. Первая, считают они, имеет место тогда, когда мы не располагаем репрезентационным доступом к некоторой вещи. Гипотетически такая вещь могла бы быть постижима для других существ с другой когнитивной конфигурацией, но она непостижима для человеческого ума из-за того, что тот не способен сформировать надлежащую о ней репрезентацию. Второй же тип когнитивной замкнутости имеет место тогда, когда репрезентационный доступ к вещи есть, но она невообразима. В качестве примеров имагинативной замкнутости Влерик и Бодри приводят тессеракт (эквивалент куба в четырехмерном пространстве) и феномен кривизны пространства-времени как такого рода вещей, о которых мы, очевидно, способны совершенно осмысленно размышлять, но которые, по-видимому, не способны вообразить¹⁷.

На базе нововведенной дистинкции строится и первое возражение Влерика и Бодри: в самом деле, мы можем быть не в состоянии вообразить, как именно сознание порождается активностью мозга, но из этого не следует, что наши теории «сознание – тело» ложны или что мы в принципе не способны объяснить феномен сознания.

Любопытно, что ранее схожее по смыслу замечание уже озвучивал Джесси Принц¹⁸: для того, чтобы знать, что Чарльз Доджсон – тот же самый человек, что и Льюис Кэрролл, необязательно иметь интуитивное понимание этого факта (или быть в состоянии его вообразить): достаточно просто знать, на каком

¹⁶ Boudry and Vlerick, «The End of Science?», 4–6. Эта дистинкция впервые была ими представлена в публикации 2017 г. См. Maarten Boudry and Michael Vlerick, «Psychological Closure Does Not Entail Cognitive Closure», *Dialectica* 71, no. 1 (2017).

¹⁷ Boudry and Vlerick, «The End of Science?», 5.

¹⁸ Jessie Prinz, «Level-Headed Mysterianism and Artificial Experience», *Journal of Consciousness Studies* 10, no. 2–3 (2003).

основании некоего Чарльза Доджсона следует считать автором знаменитой «Алисы в стране чудес».

Скажу наперед, что ни это, ни все остальные возражения Влерика и Боудри, которые мы рассмотрим далее, Макгинн до сих пор никак не прокомментировал, и нет уверенности, что он вообще планирует это делать. Ввиду этого мы можем выступить в качестве адвокатов мистерианства и попытаться самостоятельно дать на них ответ.

Обратим внимание, что тессеракт – это просто модель, оказывающаяся возможной сразу после того, как мы дополнили нашу геометрическую систему четвертым измерением. Искривленность же пространства-времени подтверждается конкретными расчетами и экспериментами. Но что мы имеем в случае философии сознания? – Конгломерат нередко прямо противоположных теорий, с разной степенью убедительности объясняющих связь сознания и тела. Используя терминологию Влерика и Боудри, можно сказать, что мы имеем по отношению ко всем ним репрезентационный доступ. Однако как мы могли бы подтвердить истинность той или иной теории?

Интуитивное понимание (или, если желаете, схватывание, имагинативный доступ), по мысли Макгинна, как раз и есть тот важный эпистемологический ингредиент, который позволил бы с уверенностью отличить истинную теорию от ложной. Такая теория позволяла бы отчетливо уяснить природу сознания и механизм его порождения мозгом. Но представляется, что ни материализм, ни дуализм не дают такого рода полного, доскопального опыта понимания, и в случае всех существующих решений проблемы «сознание – тело» остается навязчивый, как сахарозаменитель, привкус принятия выводов теории на веру. Именно это впечатление стоит за дерзким тезисом Макгинна, что все решения – решения на словах, а истинное решение нам не дано.

«Голые» чувства и «голые» мозги

Идем дальше. Следующее возражение Влерика и Боудри звучит так¹⁹. Многие столетия мы не догадывались о существовании таких феноменов, как бактерии, ультрафиолетовое излучение, радиация и т.п. Со временем мы создали устройства, позволяющие обнаруживать и измерять эти явления (микроскоп, ультрафиолетовые лампы, счетчик Гейгера и т.д.). Пока в нашем распоряжении были только «голые» чувства, мы были эпистемически замкнуты по отношению к этим вещам, не имели о них никакого представления, однако изобретенные нами приборы в каком-то смысле расширили нашу чувственность и дали возможность преодолеть нашу когнитивную ограниченность. Для современного ученого было бы странно игнорировать специализированное научно-исследовательское оборудование, полагаясь исключительно на ограниченные возможности человеческих органов чувств. Впрочем, продолжают авторы, расширению поддается не только чувственность, но и мозги. При помощи чего, спросит читатель? Ответ: других мозгов! Здесь философы ссылаются на историю ядерной физики: помимо того, что ее теории в большинстве случаев весьма контринтуитивны (и, как следствие, невообразимы), существенные успехи достигаются в этой дисциплине не столько путем индивидуального теоретизирования, сколько усердным коллективным трудом.

Таким образом, заключают Влерик и Боудри, хотя человеческий ум действительно может быть имагинативно замкнут к решению проблемы «сознание – тело» и/или быть не способен решить ее в одиночку, общими усилиями мы покончим с этой проблемой.

Это возражение, как представляется, напоминает мысленный эксперимент Нэда Блока²⁰ «китайский мозг» (или «китайская нация»): один китаец симулирует деятельность одного

¹⁹ Boudry and Vlerick, «The End of Science?», 6–8.

²⁰ Ned Block, «Troubles with Functionalism», in *Perception and Cognition: Issues in the Foundations of Psychology*, ed. by Wade C. Savage (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1978).

нейрона, и совместная деятельность всех человеческих «нейронов» приводит к возникновению сознания. Так же и здесь: один взятый в отдельности человеческий ум способен постичь не так много, но если мы объединим наши интеллектуальные усилия, то (по крайней мере, на репрезентационном, если не на имагинативном, уровне) откроются, возможно, доселе неизвестные истины сего мира.

Главный вопрос: кому откроются эти истины? Ведь *ex hypothesi* каждый отдельный участник коллективной интеллектуальной деятельности по-прежнему остается когнитивно замкнут к постигаемым вещам²¹. Мы действительно можем объединять наши интеллектуальные усилия (научно-исследовательские институты именно для этого и существуют), чтобы оптимизировать процесс познания, сделать его более эффективным. Однако мы явно неспособны по аналогии с кораблями-роботами из т/с «Могучие рейнджеры» объединяться в буквальном смысле, образуя некий коллективный субъект с более мощными когнитивными способностями. А, стало быть, никто не отменял необходимость видения всей картины на уровне каждого участника исследования.

Метафора как форма решения проблемы «сознание – тело»

Наконец, третье и последнее возражение Влерика и Боудри, которое является не столько законченным аргументом, сколько пищей для размышлений.

Мы действительно можем быть неспособны вообразить, как сознание порождается мозгом, но, возможно, нашу имагинативную замкнутость позволит преодолеть такая вещь, как метафора²². Эффективность метафорического описания наглядно демонстрирует себя в ядерной физике, в которой сложнопредставимые вероятностные явления объясняются при помощи аналогий с ситуациями из повседневности.

²¹ Выводы схожей направленности, между прочим, делает на основании своего мысленного эксперимента и Блок.

²² Boudry and Vlerick, «The End of Science?», 11–13.

Здесь не помешает вспомнить когнитивную теорию метафоры²³, популярную в 60–70-е гг. прошлого столетия. По мнению ее создателей Джозефа Лакоффа и Марка Джонсона, суть метафорического мышления в том, что мы объясняем нечто менее известное посредством приписывания ему структуры чего-то более известного («*метафорическая проекция*»). Первое они предложили называть «*областью источника*», а второе – «*областью цели*». При этом знания, связанные с областью источника, нередко фундированы определенными устойчивыми *паттернами пространственных отношений* («верх – низ», «перед – зад», «часть – целое», «вместилище», «путь», «баланс» и т.д.), закрепленных в нашем сознании в виде относительно простых и регулярно воспроизводимых в мышлении и речи когнитивных структур («*схемы образов*»)²⁴.

Задумаемся, какие есть популярные метафоры, описывающие отношения сознания и тела. Первой, несомненно, приходит на ум компьютерная метафора сознания. Что такое программа? – Это что-то такое, что возникает, когда приводится в действие аппаратная часть (hardware) компьютера. Если говорить более технически, это набор алгоритмов для операций с символами (как правило, в рамках двоичной системы).

Несомненно, головной мозг и материнская плата – разные вещи: первый органического происхождения, а вторая – синтетического; мозг может похвастаться феноменальным измерением своей когнитивной деятельности (если, разумеется, истинен реализм по поводу феноменального сознания), а у материнской платы есть графический интерфейс (если подключить к ней соответствующую периферию) и т.д. Однако, уверены функционалисты, надо смотреть на сходства, а не на различия. Общее у мозга и кремниевого чипа то, что оба они могут быть охарактеризованы как вычислительные устройства. Если сознание соотносится с мозгом так же, как software – с hardware, это дает не только ключ к пониманию природы сознательного опыта, но

²³ Джозеф Лакофф, Марк Джонсон, *Метафоры, которыми мы живем* (М.: УРСС, 2004).

²⁴ См. А.Н. Баранов, «Предисловие редактора», в Джозеф Лакофф, Марк Джонсон, *Метафоры, которыми мы живем* (М.: УРСС, 2004), 7–21.

и фактически подтверждает сильный тезис ИИ, зажигая зеленый свет для проектов по разработке феноменального сознания на неорганической основе (т.н. «проблема искусственного/машинного сознания»). Проще говоря, это значит, что в наших силах разработать машину, которая способна не только давать осмысленные ответы на наши вопросы и симулировать особенности человеческой психологии (этими навыками уже виртуозно овладели нейронные сети вроде ChatGPT), но и быть полноценным сознающим агентом, способным переживать полноценные феноменальные состояния.

Но вернемся к мистерианству. Любопытно, что о метафоризации Макгинн ничего не говорит даже тогда, когда рассуждает о форме неконструктивного решения проблемы «сознание – тело» – знании того, как бы выглядело релевантное решение данной проблемы, имей мы все-таки к нему когнитивный доступ²⁵. По всей видимости, он считает, что привести удачную аналогию или найти структурное сходство между исследуемым феноменом и кейсом из повседневности – еще не значит предложить конструктивное, исчерпывающее решение некоторой теоретической проблемы.

Тем не менее это наиболее легковесное с виду возражение, кажется, может представлять значительную угрозу для мистерианской CALM-гипотезы. Относительно программы также было бы неверно сказать, что она буквально является совокупностью всех фундирующих ее электрических процессов. Да, мы можем задаваться вопросом о ее онтологическом статусе: в каком смысле она реальна, в каком смысле ее существование отлично от существования реализующей ее платы и т.п. Однако никому не придет в голову заявить, что ввиду этого обстоятельства это принципиально непостижимый для нас феномен. Мы не только хорошо понимаем, что такое компьютерные программы, но и способны создавать их в производственных масштабах.

²⁵ О разграничении конструктивного и неконструктивного типов решения проблемы «сознание – тело» см.: А.С. Павлов, *Новое мистерианство*, 144–145.

Мистерианство и проблема признака когнитивности

От новой критики мистерианства в философии сознания перейдем к новым кейсам экспансии мистерианской методологии. Обратимся с этой целью к статье Марко Факчина²⁶ «Почему мы не можем сказать, что такое познание (во всяком случае, на настоящий момент)» (2023 г.). Посвящена она применению мистерианства в качестве подхода для решения *проблемы признака когнитивности* (mark of the cognitive).

В чём состоит данная проблема? Чтобы в этом разобраться, надо обратиться к дискуссиям вокруг популярной *гипотезы расширенного сознания*, предложенной Энди Кларком и Дэвидом Чалмерсом²⁷. Сформулировать ее можно так: границы нашего сознания определяются теми видами деятельности, в которые мы включены. Иначе говоря, некоторые наши диспозициональные ментальные состояния (например, убеждения и желания) могут быть реализованы на определенных внешних носителях (например, на странице блокнота или в формате текстового файла компьютера).

Авторы объясняют гипотезу при помощи мысленного эксперимента. Инга и Отто хотят пойти в музей. У Инги нет проблем с памятью, и она вспоминает, что музей находится на 53-й улице. Отто же страдает от средней формы болезни Альцгеймера, и ему приходится записывать в блокнот все, что он может забыть (имена, номера телефонов, адреса и т.п.). Узнав, что в музее проходит интересная выставка, он достает блокнот, находит нужную запись и направляется на 53-ю улицу. Можно сказать, что содержимое памяти Отто *выведено вовне*: одна его часть локализована внутри его черепной коробки, а другая – на объекте внешней среды (блокнот). Отсюда название данной гипотезы: сознание Отто в некотором смысле распространено

²⁶ Marco Facchin, «Why Can't We Say What Cognition Is (at least for the Time Being)», *Philosophy and the Mind Sciences* 4 (2023): <https://philarchive.org/rec/FACWCW>

²⁷ Andy Clark and David J. Chalmers, «The Extended Mind», *Analysis* 58, no. 1 (1998).

вовне, распределено между мозгом и инструментами. По мнению Кларка и Чалмерса, в этом смысле расширенными являются не только сознания пациентов с когнитивными нарушениями, но и всех остальных людей: просто мы даже не догадываемся об этом, когда в очередной раз садимся за компьютер или берем в руки блокнот.

Практически сразу гипотеза расширенного сознания навлекла на себя множество возражений. Наиболее последовательно ее атаковали Фред Адамс и Кен Айзава²⁸, умудрившиеся за десять лет написать целую серию статей по данной теме. По мнению философов, в гипотезе кроется ошибка, состоящая в *ложном выведении отношений конституирования из отношений связанности* (coupling-constitution fallacy):

Из того, что объект или процесс X связан (coupled to) с объектом или процессом Y , не следует, что X – это часть Y ²⁹.

То, что мой блокнот всегда под рукой и я частично могу переложить на него заботу по хранению важной для меня информации, еще не означает, что он в буквальном смысле является частью моей когнитивной системы (или моего сознания). Другой пример, который приводят сами Адамс и Айзава, звучит так: нейроны, ведущие к нервно-мышечному синапсу, связаны с мышцами, которые они иннервируют, однако нейроны – не часть иннервируемых ими мышц, хотя мы действительно можем сказать, что нейроны и мышцы образуют единую «расширенную» нервно-мышечную систему.

По мнению философов, ошибка ложного выведения конституированности из связанности побуждает нас всерьез озаботиться проблемой признака когнитивности – некоторого условия или состояния, наличия которого достаточно для определения некоторой системы как когнитивной. Общим местом здесь

²⁸ Fred Adams and Ken Aizawa, «Defending the Bounds of Cognition», in *The Extended Mind*, ed. by Richard Menary (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2010).

²⁹ Giulia Piredda, «The Mark of the Cognitive and the Coupling-Constitution Fallacy: A Defense of the Extended Mind Hypothesis», *Frontiers in Psychology* 8 (2017): 3.

является то, что когнитивный процесс должен подразумевать обработку информации, хотя, возможно, это не единственный – или, точнее, не самый существенный – признак когнитивных систем.

В этом контексте Адамс и Айзава называют себя «защитниками ортодоксии», а свою позицию, состоящую в том, что когнитивная деятельность человека не выходит за границы его черепной коробки, – *интракраниализмом*. При этом они признают, что интракраниальный характер человеческой когнитивной системы является контингентным фактом, имеющим место в нашем актуальном мире. В иных возможных мирах когнитивные процессы человека могли бы протекать экстракраниально – простираясь за пределы его организма. В этом смысле философы предлагают разграничить *модальный тезис расширенного познания* (его они готовы принять) и *актуальный тезис расширенного познания* (его, по сути, отстаивают Кларк и Чалмерс).

Факчин уверен, что прежде, чем приступать к поискам признака когнитивности (далее – ПК), следует определиться с *desiderata*: чем продиктованы наши изыскания.

Всего такого рода мотивов философ выделяет три. Первый из них связан с постепенно произошедшей в когнитивных науках переориентацией от исследования высокоуровневых когнитивных процессов к изучению сенсорно-моторных взаимодействий³⁰. Проще говоря, если в 60-е гг. ученые хотели научить машину играть в шахматы или решать математические задачи, в наше время они больше озабочены тем, каким образом машина взаимодействует с окружающей средой. На место убеждения в том, что восприятие и моторика неважны для мышления, которое схоже с нашим, пришло убеждение в том, что машины способны двигаться и чувствовать, как мы, но что мыслят они иначе. Ввиду этого первый *desideratum* можно сформулировать так:

ПК должен быть экстенционально адекватным определением познания (*cognition*), т.е. набором индивидуально не-

³⁰ Facchin, «Why Can't We Say What Cognition Is», 2.

обходимых в совокупности достаточных условий (necessary and jointly sufficient conditions), удовлетворение которых характеризует все когнитивные системы/состояния/процессы и только их³¹.

Второй мотив поиска ПК, продолжает Факчин, подсказывает сама история когнитивных наук. Всё начинается с возникшей в 50-е гг. междисциплинарной области, для которой характерна интерпретация познания как символических (цифровых) вычислений³². Потом на авансцену выходит коннекционизм, отчасти оглядывающийся на исследования коры головного мозга³³. В рамках коннекционистских вычислительных моделей познание переопределяется как субсимвольные вычисления³⁴. По мере того как эти модели становятся сложнее, появляется понимание того, что работать с ними легче, если использовать инструментарий теории динамических систем³⁵. Так начинается динамицистский бум 90-х, на волне которого cognition интерпретируется уже не столько как вычисления, сколько как «вихрь активности» самоорганизующихся систем. В наши дни такого рода «вихрь активности» стали рассматривать как частный случай байесовского вывода³⁶, что породило новую революцию в когнитивных науках и в очередной раз потребовало пересмотреть наше понимание когнитивности. Теперь оно было истолковано как инференциальный, т.е.

³¹ Facchin, «Why Can't We Say What Cognition Is», 3.

³² См. Michael Rescorla, «The Computational Theory of Mind», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Edward Zalta, Feb 21 2020, <https://plato.stanford.edu/entries/computational-mind/>.

³³ См. Cameron Buckner and James Garson, «Connectionism», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Edward Zalta, Aug 16 2019, <https://plato.stanford.edu/entries/connectionism/>.

³⁴ См. Paul Churchland, *Brainwise* (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1990).

³⁵ См. Linda B. Smith and Esther Thelen, *A Dynamic System Approach to the Development of Cognition and Action* (The MIT Press, 1994); Tim Van Gelder, «What Might Cognition Be, if not Computation?», *Journal of Philosophy* 92, no. 7 (1995).

³⁶ См. Thomas Parr, Giovanni Pezzulo, Karl J. Friston, *Active Inference* (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2022).

выводимый путем логического умозаключения, прогноз³⁷. При этом под влиянием новых открытий в нейронауках были в значительной мере переосмыслены «старые» идеи компьютеризации 50-х гг.³⁸

Возникает закономерный вопрос: на каком из этапов истории этой междисциплинарной области познание интерпретировалось точнее всего? Ввиду этого второй *desideratum*, считает Факчин, можно сформулировать так:

ПК должен позволить установить наиболее релевантную научную традицию исследования познания³⁹.

Наконец, третий и последний мотив поиска ПК, тесно связанный с предыдущим. Состав дисциплин, вносящих свой вклад в когнитивные исследования, с течением времени заметно расширился. Сегодня в эту область, помимо прочего, входят такие примечательные науки, как инженерия, материаловедение, теория сложных систем, биология растений, микробиология, археология и др. Какие из этих дисциплин достойны называться полезными в деле исследования познания, а какие – недоразумение или дань моде? Этот вопрос, уверен Факчин, далеко не столь празден, как может показаться на первый взгляд. Во-первых, закономерности и обобщения, которые мы выявляем в ходе когнитивных исследований, во многом зависят от того, на какие дисциплины мы делаем ставку. Во-вторых, установление объектно-предметных границ когнитивных наук дает возможность надлежащим образом использовать наши материальные и интеллектуальные ресурсы. Например, если мы признаем центральной в деле изучения познания микробиологию, потребуется наладить «каналы связи» между микробиологами,

³⁷ См. Andrew W. Corcoran, Giovanni Pezzulo, Jakob Hohwy, «From Allostatic Agents to Counterfactual Cognizers: Active Inference, Biological Regulation, and the Origins of Cognition», *Biology & Philosophy* 35, no. 3 (2020). Julian Kiverstein and Matt Sims, «Is Free-energy Minimization the Mark of the Cognitive?», *Biology & Philosophy* 36 (2021).

³⁸ См. Worth Boone and Gualtiero Piccinini, «The Cognitive Neuroscience Revolution», *Synthese* 193, no. 5 (2015).

³⁹ Facchin, «Why Can't We Say What Cognition Is», 5.

с одной стороны, и психологами, лингвистами и др., с другой. Занятие это весьма непростое, и надо быть уверенным, что данные, поставляемые нам микробиологией, действительно играют решающую роль в понимании когнитивности.

Учитывая вышесказанное, сформулируем третий desideratum:

ПК должен определять дисциплинарные границы когнитивных наук, позволяя нам корректно распределять наши интеллектуальные и неинтеллектуальные ресурсы⁴⁰.

С мотивами поиска ПК разобрались. Теперь необходимо определиться со стратегией наших поисков, и последняя, уверен Факчин, зависит от того, прояснением какого понятия когнитивности мы занимаемся: «народного» или «научного».

В первом случае речь идет о «познании» с точки зрения наших повседневных интуиций и здравого смысла. Это то, какой смысл склонен вкладывать в это слово не отягощенный научными познаниями человек: другими словами, неспециалист.

Проблемы начинаются уже с самого понятия неспециалиста, являющегося, по мнению Факчина, чистой абстракцией. Различны не только люди, но и их интуиции. К примеру, недавнее исследование, проведенное среди итальянских и японских старшеклассников, показало, что представители разных национальностей приписывают человекоподобным роботам разные ментальные свойства (хотя при желании можно выделить такие парадигматические когнитивные свойства, как способность к планированию и соответствующему планомерному поведению)⁴¹.

Другая трудность «народного» понятия когнитивности связана с тем, что оно, по-видимому, не удовлетворяет первый desideratum, поскольку не может быть схвачено в терминах необходимых и в совокупности достаточных условий. Здесь

⁴⁰ Facchin, «Why Can't We Say What Cognition Is», 5.

⁴¹ См. Gabriele Trovato and Friederike Eyszel, «Mind Attribution to Androids: A Comparative Study with Italian and Japanese Adolescents», *26th IEEE International Symposium on Robot and Human Interactive Communication (RO-MAN)* (2017).

Факчин ссылается на две оппозиционные друг другу теории понятий из когнитивной психологии. Согласно первой (*теория прототипов*), понятие представляет собой репрезентацию статистически типичных характеристик (*features*) некоторого класса элементов⁴². Согласно второй (*теория экземпляров*), понятия являются репрезентациями отдельных членов подобного класса⁴³. В обоих случаях характеристики понятия индивидуально не необходимы для категоризации элемента класса, тогда как значение, напротив, имеет общее сходство элемента и понятия. Можно было бы, конечно, обратиться к другим теориям понятий, однако они, как правило, не учитывают индивидуально необходимые условия. Стало быть, заключает философ, наши теории понятий независимо друг от друга указывают на то, что понятия не конституируются индивидуально необходимыми характеристиками.

Кроме того, есть основания полагать, что работа с «народным» понятием познания может быть в целом бесполезна в поисках ПК. Поиск последнего, как уже говорилось, во многом продиктован размножением традиций когнитивных наук и, как следствие, затуманиванием предмета данной междисциплинарной области. «Народное» представление о когнитивности, признаёт Факчин, действительно схватывает какие-то примечательные особенности этого феномена, однако его явно недостаточно, чтобы сформулировать строгое определение. В этом же смысле нерелевантны, например, «народные» понятия визуального восприятия и памяти. Первый обычно представляют как единый процесс, хотя в действительности зрение представляет собой целую серию отдельных процессов, а вторую – как единую когнитивную способность, хотя современная психология подразделяет память на множество подвидов (рабочая память, семантическая память, процедурная память, долговременная память и т.д.).

⁴² См. Eleanor Rosch and Carolyn B Mervis, «Family Resemblances: Studies in the Internal Structure of Categories», *Cognitive Psychology* 7, no. 4 (1975).

⁴³ См. Douglas L. Medin and Marguerite M. Schaffer, «Context Theory of Classification Learning», *Psychological Review* 85 (1978).

Но что насчет «научного» понятия когнитивности? Парадоксально, но факт методологической раздробленности когнитивных наук, выделяемый Факчиным в качестве одного из мотивов поиска ПК (второй *desideratum*), одновременно с этим лишает, по его мнению, эти поиски всякого смысла. Различные традиции когнитивистики описывают познавательные процессы в рамках различных методологических фреймворков, из-за чего их теории познания могут быть несовместимы. Можно, конечно, возомнить себя «простодушным плюралистом» и попытаться «сплавить» все теории в одну, однако это многообещающее начинание рискует разбиться о первый же локальный спор. К примеру, если правы методологические солипсисты⁴⁴, настаивающие на независимости познания от окружающей среды, немедленно оказываются неправы экопсихологи⁴⁵, энктивисты⁴⁶ и экстерналистски настроенные коннекционисты⁴⁷, признающие зависимость *cognitio* от среды.

Итак, поиск единого «научного» ПК нецелесообразен просто потому, что нет единой «науки» – общепризнанной традиции описания когнитивных процессов. Выходом из этой ситуации могло бы стать установление релевантной традиции когнитивных исследований. (Правда, тогда получается, что уже не выявление «научного» ПК является условием решения проблемы, стоящей за вторым *desideratum*, а, наоборот, решение этой проблемы является условием выявления «научного» ПК.)

Как вариант, можно исключить все традиции, не проходящие проверку на эмпирическую доказуемость. Главная трудность, полагает Факчин, здесь в том, что в определенном смысле *все* когнитивистские методологии подтверждаются опытом. Взять хотя бы известную полемику репрезентационалистов и

⁴⁴ См. Noam Chomsky, «Language and Nature», *Mind* 104, no. 431 (1995).

⁴⁵ См. Antony Chemero, *Radical Embodied Cognitive Science* (The MIT Press, 2009).

⁴⁶ См. Susan Hurley, «Perception and Action: Alternative Views», *Synthese* 129, no. 1 (2001).

⁴⁷ См. Andy Clark, *Associative Engines* (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1993).

антирепрезентационалистов: последние охотно признают, что внутренние состояния важны при объяснении поведения и что между внутренними состояниями и внешними целями наличествуют номические отношения следования. Не согласны антирепрезентационалисты лишь с тем, что первые являются репрезентациями вторых. Между тем в нашем распоряжении нет таких технологий, которые могли бы позволить «заглянуть» в человеческую когнитивную систему и удостовериться, что там действительно есть репрезентации.

Другая возможная стратегия – просто запастись терпением и ждать, когда течение истории само прибьет к берегу релевантную традицию когнитивных наук. Впрочем, допускает Факчин, этого может никогда не произойти. Например, старомодный, хотя и обновленный, компьютеризм существует до сих пор наравне с более современными и изощренными когнитивистскими методологиями. Почему следует считать, что он вообще когда-нибудь «вымрет»?

Выходит, поиски ПК тщетны, какую бы точку зрения на феномен когнитивности мы ни принимали – обычного человека или ученого. Насколько патова наша ситуация? Одни (например, Кларк⁴⁸) считают, что отсутствие ясно сформулированного ПК вообще не сказывается на результативности когнитивных исследований. Другие (в частности, Адамс и Айзава⁴⁹) усматривают в этом угрозу операционализма. Во-первых, без четкого определения познания наше понимание этого феномена будет сводиться к расплывчатому множеству «парадигматических» признаков когнитивности. Во-вторых, это приведет к злоупотреблениям, связанным с объявлением отдельных типов свойств в качестве когнитивных. В-третьих, отсюда рукой подать до реабилитации бихевиоризма.

Как бы то ни было, именно здесь напоминает о себе мистерианская перспектива. Факчин, впрочем, сразу оговаривается, что считает ее нежелательной опцией. Помимо того, что признание мистерианских выводов влечет за собой приостановку

⁴⁸ Andy Clark, *Supersizing the Mind* (Oxford: Oxford University Press, 2008).

⁴⁹ Frank Adams and Ken Aizawa, *The Bounds of Cognition* (London: Blackwell, 2008).

обсуждения проблемы, признанной неразрешимой, – здесь он согласен с Деннетом⁵⁰ и другими критиками метафилософского пессимизма⁵¹ Макгинна – в случае проблемы ПК нет оснований видеть причины наших затруднений в нашей когнитивной ограниченности. Дело не в конфигурации нашего интеллекта, а в методологической разрозненности наших наук о познании. Другими словами, причины неудач с поиском ПК, как выражается Факчин, носят не эпистемологический, а *эпистемический* характер⁵². Возможно, когда-нибудь когнитивные науки достигнут такой степени междисциплинарной когерентности, что это позволит составить общее представление о познании. Как раз тогда-то и станет целесообразным и насущным предприятием поиск ПК. Правда, поскольку мы не знаем, что к тому времени будут представлять собой когнитивные науки, мы также едва ли способны представить, каким мог бы быть релевантный в их контексте ПК. Вот почему Факчин предлагает обозначать этот потенциально возможный, но непредставимый ПК как *ПК**. (Между прочим, если не содержательно, то, во всяком случае, стилистически очень «мистерианское» решение.)

Заключение

Рассмотренные в настоящей статье новые возражения против *мистерианства по проблеме сознания* укладываются в рамки традиционной критики этой концепции. Они призваны не только подорвать сильный тезис когнитивной замкнутости по проблеме «сознание – тело», но и обогатить терминологический аппарат мистерианства.

Менее тривиальной в этом смысле представляется попытка привлечь мистерианскую методологию для прояснения того,

⁵⁰ Daniel C. Dennett, review of *The Problem of Consciousness*, by Colin McGinn, *The Times Literary Supplement* (1991): <https://ase.tufts.edu/cogstud/dennett/papers/mcginn.htm>.

⁵¹ См. А.С. Павлов, «Метафилософский пессимизм К. Макгинна», *Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика* 21, № 1 (2021).

⁵² Facchin, «Why Can't We Say What Cognition Is», 20.

что мы понимаем под познанием. Любопытно, что Факчин разрабатывает свое *мистерианство по проблеме* ПК вполне по макгинновским лекалам: констатирует, что неподатливость проблемы свидетельствует о неполноте когнитивных наук; осуществляет перебор стандартных подходов к решению проблемы и демонстрирует их несостоятельность; вводит гипотетически существующую, но ныне эпистемически недоступную сущность (ПК*); выражает сомнение в решении проблемы в ближайшей перспективе. От «сильного» мистерианства его отделяет признание когнитивной замкнутости, что он отказывается сделать, давая понять, что его мистерианство носило исключительно методологический характер.

Важно также подчеркнуть, что от когнитивных наук доктрина Макгинна зависит даже больше, чем от философии сознания, в контексте которой первоначально возникла. Узловые моменты мистерианской аргументации (эволюционистски проинтерпретированная модульная теория сознания, теория когнитивных способностей, теория когнитивных искажений, теория ментальных репрезентаций и др.) опираются на соответствующие идеи в когнитивной психологии и иных отраслях когнитивистики. Если в какой-то момент мистерианские доводы начнут влиять на когнитивные исследования, опосредованно это скажется и на содержании самого мистерианства.

Как бы то ни было, уверен, что кейсы выше дают в очередной раз убедиться в неизбежности мистерианской перспективы. Немногие готовы стать пессимистами, но куда есть основания сомневаться в наших познавательных возможностях, дух мистерианства будет незримо витать среди наших исполненных оптимизма доводов.

Список литературы / References

- Баранов, А.Н. «Предисловие редактора». В *Метафоры, которыми мы живем*, Джозеф Лакофф, Марк Джонсон, 7–21. Под редакцией Анатолия Николаевича Баранова. М.: УРСС, 2004.
(Baranov, Anatoliy. «[Editor's Preface]». In *Metaphors We Live by*, by Joseph Lakoff, Johnson Mark Johnson, 7–21. Moscow: URSS Publ., 2004. (In Russian))

- Гарнцева, Н.М. «Современные нередуктивные подходы к психофизической проблеме. Макгинн, Нагель, Чалмерс». *Философия науки*, № 11 (2012): 129–139.
- (Garnceva, Natalia. «The Contemporary Non-reductive Approaches to the Mind – Body Problem. McGinn, Nagel, Chalmers», *Filosofia nauki*, no. 11 (2012): 129–139. (In Russian))
- Лакофф, Джозеф и Марк Джонсон. *Метафоры, которыми мы живем* (М.: УРСС, 2004).
- (Lakoff, Joseph and Mark Johnson. *Metaphors We Live by*. Moscow: URSS Publ., 2004. (In Russian))
- Павлов, А.С. «Критика мистерианского аргумента по аналогии К. Макгинна в свете супранатурализма У. Джеймса». *Вестник ВГУ. Серия: Философия*, № 4 (2020): 137–142.
- (Pavlov, Alexey. «[The criticism of Colin McGinn’s Mysterian Argument by Analogy in the Context of William James’s Supernaturalism]», *Vestnik VGU*, no. 4 (2020): 137–142. (In Russian))
- Павлов, А.С. «Метафилософский пессимизм К. Макгинна», *Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика* 21, № 1 (2021): 39–42.
- (Pavlov, Alexey. «Metaphilosophical Pessimism of Colin McGinn», *Izvestia Saratovskogo universiteta* 21, no. 1 (2021): 39–42. (In Russian))
- Павлов, А.С. «Трансцендентальный натурализм К. Макгинна как методологический подход в современной аналитической философии». *Вестник Московского университета*, № 2 (2020): 22–32.
- (Pavlov, Alexey. «Transcendental Naturalism of Colin McGinn as a Methodological Approach in the Contemporary Analytic Philosophy», *Vestnik MGU*, no. 2 (2020): 22–32. (In Russian))
- Павлов, А.С. «Новое мистерианство» Колина Макгинна. Почему мы не можем решить проблему «сознание – тело»? (М.: URSS, 2023).
- (Pavlov, Alexey. *New Mysterianism of Colin McGinn: Why Can’t We Solve the Mind – Body Problem?* Moscow: URSS Publ., 2023. (In Russian))
- Adams, Frank and Ken Aizawa. *The Bounds of Cognition*. NY: Blackwell, 2008.
- Adams, Fred and Ken Aizawa. «Defending the Bounds of Cognition». In *The Extended Mind* edited by Richard Menary (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2010): 67–80.

- Block, Ned. «Troubles with Functionalism». In *Perception and Cognition: Issues in the Foundations of Psychology*, edited by Wade C. Savage, 261–325. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1978.
- Boone, Worth and Gualtiero Piccinini. «The Cognitive Neuroscience Revolution», *Synthese* 193, no. 5 (2015): 1509–1534.
- Boudry, Maarten and Michael Vlerick. «Psychological Closure Does Not Entail Cognitive Closure», *Dialectica* 71, no. 1 (2017): 101–115.
- Boudry, Maarten and Michael Vlerick. «The End of Science? On Human Cognitive Limitations and How to Overcome Them», *Biology and Philosophy* 35 (2020): 1–16.
- Buckner, Cameron and James Garson. «Connectionism», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Edward Zalta, Aug 16 2019, <https://plato.stanford.edu/entries/connectionism/>
- Chemero, Antony. *Radical Embodied Cognitive Science*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2009.
- Chomsky, Noam. «Language and Nature», *Mind* 104, no. 431 (1995): 1–61.
- Churchland, Paul. *Brainwise*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1990.
- Clark, Andy and David J. Chalmers. «The Extended Mind», *Analysis* 58, no. 1 (1998): 7–19.
- Clark, Andy. *Associative Engines*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1993.
- Clark, Andy. *Supersizing the Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Corcoran, Andrew W., Giovanni Pezzulo, and Jakob Hohwy. «From Allostatic Agents to Counterfactual Cognizers: Active Inference, Biological Regulation, and the Origins of Cognition», *Biology & Philosophy* 35, no. 3 (2020): 1–45.
- Cosmides, Leda and John Tooby. «Cognitive Adaptations for Social Exchange». In *The Adapted Mind*, edited by Jerome H. Barkow, Leda Cosmides, John Tooby, 163–228. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Dennett, Daniel C. «Review of McGinn, The Problem of Consciousness», *The Times Literary Supplement* (1991): <https://ase.tufts.edu/cogstud/dennett/papers/mcginn.htm>
- Facchin, Marco. «Why Can't We Say What Cognition Is (at Least for the Time Being)», *Philosophy and the Mind Sciences*, no. 4 (2023): <https://philarchive.org/rec/FACWCW>

- Frankish, Keith and William Ramsey (eds.). *The Cambridge Handbook of Cognitive Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Gelder, Tim Van. «What might cognition be, if not computation?», *Journal of Philosophy* 92, no. 7 (1995): 345–381.
- Hurley, Susan. «Perception and Action: Alternative Views», *Synthese* 129, no. 1 (2001): 3–40.
- Kiverstein, Julian and Matt Sims. «Is Free-energy Minimization the Mark of the Cognitive?», *Biology & Philosophy* 36 (2021).
- McGinn, Colin, «What is not Like to be a Brain?». In Colin McGinn. *Consciousness and its Objects*, 77–92. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- McGinn, Colin. «Solving Philosophical Mind – Body Problem». In Colin McGinn, *Consciousness and its Objects*, 56–76. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- McGinn, Colin. *The Mysterious Flame: Conscious Minds in the Material World*. NY: Basic Book, 1999.
- Medin, Douglas L. and Marguerite M. Schaffer. «Context Theory of Classification Learning», *Psychological Review* 85 (1978): 207–238.
- Migliorini, Damiano. «Trinity and Mystery. Three Models for the Contemporary Debate in Analytic Philosophy of Religion», *Dialegesthai. Rivista Telematica di Filosofia* 24 (2022): <https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/damiano-migliorini-02>
- Parr, Thomas, Giovanni Pezzulo, and Karl J. Friston. *Active Inference*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2022.
- Piredda, Giulia. «The Mark of the Cognitive and the Coupling-Constitution Fallacy: A Defense of the Extended Mind Hypothesis», *Frontiers in Psychology* 8 (2017): 3.
- Prinz, Jessie. «Level-Headed Mysterianism and Artificial Experience». In *Machine Consciousness*, edited by Owen Holland, 111–132 (*Journal of Consciousness Studies*, Book 10, 2003).
- Rescorla, Michael. «The Computational Theory of Mind», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Edward Zalta, Feb 21 2020, <https://plato.stanford.edu/entries/computational-mind/>
- Rosch, Eleanor and Carolyn B. Mervis. «Family Resemblances: Studies in the Internal Structure of Categories», *Cognitive Psychology* 7, no. 4 (1975): 573–605.
- Smith, Linda B. and Esther Thelen. *A Dynamic System Approach to the Development of Cognition and Action*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1994.

- Trovato, Gabriele and Friederike Eyssel. «Mind Attribution to Androids: A Comparative Study with Italian and Japanese Adolescents», *26th IEEE International Symposium on Robot and Human Interactive Communication (RO-MAN)* (2017): 561–566.
- Tye, Michael. «Qualia». *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Edward Zalta, Aug 12 2021, <https://plato.stanford.edu/entries/qualia/#Explangap>
- Vohánka, Vlastimil. «Mysterianism about Consciousness and the Trinity», *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Theologica Olomucensia* 14 (2013): 69–90.

МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Возможна ли цифровая история философии?*

О.В. Алиева

НИУ ВШЭ

101000, ул. Мясницкая, д., 20, г. Москва, Россия

oalieva@hse.ru

Аннотация. В статье ставится вопрос о возможности «цифровизации» историко-философских исследований. В первой части статьи дается краткий обзор основных жанров историко-философского исследования, а во второй рассматривается совместимость этих жанров с основными методами компьютерного анализа текста. Мы приходим к выводу, что наиболее востребованными у историков философии могут стать методы векторной семантики, которые на практике нередко соединяются с методами сетевого анализа и обучения без учителя, в первую очередь кластеризации. Однако подобные подходы

* За ценные замечания к первой версии этой статьи я благодарю Софью Порфирьеву, Артёма Юнусова, Виталия Долгорукова, Александра Михайловского, Владислава Тереховича, Георгия Мороза и Бориса Орехова, а также двух анонимных рецензентов. Сердечное спасибо Марине Вольф за возможность ознакомиться с книгой «Философия и ее история: дискуссии» (Новосибирск, 2021). Все недостатки текста остаются на моей совести.



применимы не столько в области классической истории философии, сколько в области интеллектуальной (и культурной) истории, причем в содержательном отношении история политической мысли дает больше поводов для такого анализа, чем другие разделы истории философии. Форсированная цифровизация отрасли поэтому несет в себе риск вытеснения классических историко-философских подходов методами «истории идей» в духе Артура Лавджоя или «автоматического анализа дискурса» в духе французского структурализма. Но даже на этих направлениях основные ограничения носят не технический, а теоретический характер и касаются самой возможности операционализации и квантификации философских понятий (или идей) как чего-то принципиально отличного от слов.

Ключевые слова: количественные методы, digital humanities, жанры историко-философского исследования, цифровая история идей

Для цитирования: Алиева, О.В. «Возможна ли цифровая история философии?» *Историко-философский ежегодник* 39 (2024): 266–304.

Поступила в редакцию: 21.06.24

Принята к публикации: 26.07.24

Is Digital History of Philosophy Possible?

Olga V. Alieva

National Research University Higher School of Economics

101000, 20 Myasnitskaya st., Moscow, Russia

oalieva@hse.ru

Abstract. The article raises the question of the possibility of “digitalization” in the field of the historical and philosophical research. We first give a brief overview of the main genres of philosophical historiography and then examine the compatibility of these genres with some instruments of natural language processing. It is argued that methods of distributional semantics (which in practice are often combined with network analysis and machine learning techniques) are among the most interesting for the historians of philosophy. However, such approaches are applicable not so much in the field of classical history of philosophy as in the field of intellectual (and cultural) history. In terms of content, the history of political thought provides more opportunities for such analysis than other domains

of the history of philosophy. A forced digitalization of the field therefore carries the risk of displacing classical historical-philosophical approaches by methods of the “history of ideas” in the spirit of Lovejoy or “automatic discourse analysis” in the spirit of French structuralism. But even in these areas, the main limitations are theoretical rather than technical and concern the very possibility of operationalizing and quantifying philosophical concepts (or ideas) as something fundamentally different from words.

Keywords: quantitative methods, digital humanities, genres of philosophical historiography, digital history of ideas

For citation: Alieva, Olga V. “Is Digital History of Philosophy Possible?” *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 39 (2024): 266–304. (In Russian)

Received: 21.06.24

Accepted: 26.07.24

§ 1. Постановка вопроса

В 2011 г. в «The Chronicle of Higher Education» вышла заметка американского философа Питера Бредли. Заметка называлась «Где философы?», и это название отражало недоумение автора, не обнаружившего коллег на одном из собраний цифровых гуманистов¹. Хотя «цифровой поворот» в философии начался довольно давно, пишет Бредли, философы редко используют цифровые методы для того, чтобы заниматься философией, а не рассказывать о ней. Спустя почти десять лет ответ на вопрос «Где философы?» можно найти в статье под названием «Вычислительная философия» в Стэнфордской энциклопедии философии². В ней сообщается, что логики используют пруверы «Prover9» и «Mace4» для автоматической проверки и поиска доказательств, социальные и политические философы

¹ Peter Bradley, «Where Are the Philosophers? Thoughts from THATCamp Pedagogy», *The Chronicle of Higher Education*, November 21, 2011.

² Patrick Grim and Daniel Singer, «Computational Philosophy», in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta and Uri Nodelman, March 16, 2020, revised May 13, 2024, <https://plato.stanford.edu/entries/computational-philosophy/>.

моделируют взаимодействие в группах, а философы науки строят сетевые модели научных теорий и научной коммуникации. Пройдя по ссылкам, легко убедиться, что эти и другие методы, упомянутые в статье, достаточно далеки от стандартного набора NLP-инструментов³, предлагаемых во множестве учебных программ по Digital Humanities (далее – ДН). Это связано с тем, что – вопреки распространенному мнению – многие философы работают не только с текстами или даже скорее не с текстами. Между тем современные ДН мыслятся (возможно, ошибочно) как некая междисциплинарная область, в которой гуманитарии из разных областей могут осваивать примерно одинаковый набор методов и инструментов – в первую очередь, хотя и не исключительно, для анализа текста. Судя по «Вычислительной философии», философам эти методы и эти инструменты зачастую просто неинтересны.

В таком случае попробуем переформулировать вопрос Брендли: «Где историки философии?» В самом деле, историки философии изучают прежде всего тексты, и в этом отношении, кажется, должны проявлять бóльший интерес к тому же инструментарию NLP, которым пользуются лингвисты, литературоведы и, например, историки. На практике, однако, всё не совсем так или совсем не так. Конечно, историки философии пользуются количественными методами для решения таких задач, как критика подлинности и датировка. Британский философ Энтони Кенни не только применял статистические методы для решения вопроса о подлинности «Этик» Аристотеля⁴, но и написал учебник статистики для гуманитариев⁵, а область платоновской стилометрии и вовсе развивается с конца XIX в.⁶

³ Natural Language Processing, т.е. обработка текстов на естественном языке. Подробнее об этих инструментах см. ниже.

⁴ Anthony Kenny, *The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle* (Oxford: Clarendon Press, 1978).

⁵ Anthony Kenny, *The Computation of Style: An Introduction to Statistics for Students of Literature and Humanities* (Oxford: Pergamon Press, 1982).

⁶ См. подробнее: Leonard Brandwood, *The Chronology of Plato's Dialogues* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

Однако проблемы авторства и датировки относятся скорее к области филологической науки и входят в поле зрения историка философии в той мере, в которой он в своей интерпретации должен опираться на надежный текст источника и представлять обстоятельства его создания. По этой причине мы не можем решительно размежевать историко-философские и филологические задачи, но в то же время признаем, что у истории философии как у сложившейся дисциплины есть совокупность собственных именно ей методов. Установление *текста* и *контекста* некоторого философского памятника необходимо для работы с изложенной в нём философской теорией, но эта работа носит инструментальный характер по отношению к целям, которых историки философии хотят достичь в первую очередь. Вопрос, стало быть, не в том, может ли философ иной раз привлечь количественные методы из смежных дисциплин – а в том, может ли он их привлечь для решения *собственно* историко-философских задач. Исследователь античного стоицизма Массимо Пильюччи сомневается:

Многие гуманитарные, в частности философские, исследования, по сути, являются качественными. Они просто не поддаются статистическим обобщениям, таким как количество слов и число цитирований. Можно посчитать что угодно, но в таком случае мы рискуем упустить из виду главное⁷.

Чтобы ответить на это и подобные возражения, недостаточно будет просто перечислить примеры применения количественных методов в области истории философии. Здесь требуется теоретический ответ, ведь если количественные исследования заведомо рассматриваются как несовместимые с историей философии, простого перечисления примеров будет недостаточно. Нам придется коснуться вопроса о жанровом разнообразии историко-философских исследований, чтобы понять, совместимы ли некоторые из этих жанров с количественными методами, по крайней мере в теории.

⁷ Massimo Pigliucci, «Where Do We Go Next? – II», *Footnotes to Plato* (blog), 24 May, 2016, URL: <<https://platofootnote.wordpress.com/2016/05/24/where-do-we-go-next-ii/>>.

Ограничивая наше рассмотрение областью истории философии, мы не хотим сказать, что между философией и историей философии существует непроницаемая граница. В разные периоды философия по-разному осмысляла собственные отношения с прошлым, и само представление о том, что обращение к философии минувших эпох может быть мотивировано чем-то, помимо собственно философского интереса, возникло не так давно: когда Симпликий или Фома обращаются к Аристотелю, они делают это не как историки. Различие между случайными истинами истории и необходимыми истинами разума было актуализировано в Новое время картезианцами.

<...> [Д]ля того, чтобы быть знающим философом, недостаточно прочесть Платона, Аристотеля, Декарта и знать на память всех их мнения по вопросам философским. Знание всех мнений и суждений других людей, философов или геометров, – не столько наука, сколько история, –

писал Мальбранш в «Разысканиях истины» (6.1.1)⁸. Подобная установка способствовала постепенному размежеванию философии и ее истории. Хотя «развод» философии с ее прошлым никогда не был полным, а проходящая между ними граница носит подвижный характер⁹, в современной академии различие между двумя дисциплинами проявляется как минимум институционально, на уровне журналов и кафедр. В этом отношении мы по-прежнему остаемся внутри картезианской парадигмы, различающей самостоятельный исследовательский поиск ответов на определенного рода «философские» вопросы (например, «какова природа истинных пропозиций?») от реконструкций того, как люди занимались таким поиском, то есть от истории философии («что Аристотель думал о том, какова природа истинных пропозиций?»). В силу этого

⁸ Николай Мальбранш, *Разыскания истины*, пер. Е.Б. Смеловой (СПб.: Наука, 1999), 464.

⁹ О картезианской программе и ее ограничениях см.: Martial Guerout, «The History of Philosophy as a Philosophical Problem», *The Monist* 53, no. 4 (1969), 579. См. также: Gregorio Piaia, «“Fare filosofia” e “fare storia della filosofia”: divorzio o convivenza?», *Síntesis: Revista de filosofía* 3, no. 1 (2020).

представляется оправданным ограничить наше рассмотрение историей философии как одной из областей, переживающих сегодня «цифровой поворот»¹⁰.

И здесь прежде всего можно заметить, что историки философии находятся далеко не в авангарде цифровизации. Наивно-психологическое объяснение, которое нередко приходится слышать, сводится к констатации «страха» гуманитариев перед цифрой. Если это предположение верно, то небольшое административное усилие должно привести к желанному расцвету цифровых историко-философских исследований. Как будет показано далее, это объяснение ошибочно, а ожидаемый эффект едва ли достижим. Недостаток интереса к ДИ со стороны историков философии объясняется не страхом (программирование уж точно не страшнее «Второй аналитики» Аристотеля), а спецификой самого историко-философского исследования, лишь некоторые жанры которого допускают применение стандартных методов NLP, причем в очень ограниченной степени. Сохранение тренда на форсированную цифровизацию отрасли приведет не к расцвету цифровой истории философии, а к вытеснению классических историко-философских подходов методами «истории идей» в духе Лавджоя или «автоматического анализа дискурса» в духе французского структурализма. Но даже на этих направлениях, если мы хотим их развивать, основные ограничения носят не технический, а теоретический характер: методы компьютерного анализа текста в целом хорошо известны и даже не очень сложны в освоении. Что не так очевидно, так это границы их применимости в области истории философии и интеллектуальной истории.

¹⁰ О смысле этого понятия см.: А.Ю. Володин и Б.В. Орехов, «Digital humanities: (само)определение, обзор направлений», в *Цифровые гуманитарные исследования: монография*, под ред. А.Б. Антопольского, А.А. Бонч-Осмоловской, Л.И. Бородкина и др. (Красноярск: СФУ, 2023), 5.

§ 2. Жанры историко-философского исследования

Чтобы лучше понять, чем занимаются историки философии, попробуем обратиться к истокам этой науки. Христорфор Август Гейман (1681–1764), создатель первого журнала по истории философии «Acta philosophorum» (с 1715 г.), требовал, чтобы всякая *historia philosophiae* стала *historia philosophica*¹¹. Он настаивал на том, что философская история не может сводиться, как это было у Георга Хорна или Томаса Стэнли, к пересказу чужих мнений¹². На фронтисписе своего журнала Гейман напечатал гравюру с подписью: «Pallium et libros video, philosophum non video» («Паллий [т.е. плащ философа. – О.А.] и книги вижу, философа – нет»). Смысл этого высказывания достаточно очевиден: для создания философской истории нужно не только знакомство с чужими мыслями, но и философский склад ума. Но в чём конкретно это должно проявляться? Одним из первых ответ на этот вопрос попробовал сформулировать лютеранин Иоганн Брукер, автор историографического концепта «система философии»¹³. По словам Брукера, подлинные философы, в отличие от «эрудитов» и «мудрецов», освободились от авторитета традиции и в свете одного лишь разума нашли твердые основания

¹¹ Само это различие восходит к Лейбницу, см.: Gregorio Piaia, «Brucker versus Rorty? On the “Models” of the Historiography of Philosophy», *British Journal for the History of Philosophy* 9, no. 1 (2010), 74. О рождении истории философии в контексте европейского Просвещения см.: Jonathan I. Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1750* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 471–495.

¹² Mario Longo, «The Theory of “Historia Philosophica”», in *Models of the History of Philosophy*, vol. II, *From Cartesian Age to Brucker*, ed. Giovanni Santinello and Gregorio Piaia (Dordrecht: Springer Netherlands, 2011), 409.

¹³ См. об этом: Leo Catana, «The Concept “System of Philosophy”: The Case of Jacob Brucker’s Historiography of Philosophy», *History and Theory* 44 (2005); Leo Catana, *The Historiographical Concept “System of Philosophy”: Its Origin, Nature, Influence and Legitimacy* (Leiden: Brill, 2008); Leo Catana, «Philosophical Problems in the History of Philosophy: What Are They?», in *Philosophy and Its History: Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy*, ed. Mogens Laerke, Justin E.H. Smith, and Eric Schliesser (Oxford: Oxford University Press, 2013).

для познания. На этих основаниях они возвели *системы философии*, и задача историка философии – проделать этот путь в обратную сторону, то есть найти эти первые основания (*principia*)¹⁴. Как поясняет Лео Катана, «система» для Брукера – это «своего рода сложный результат некоторой *дедукции* от общих *принципов* к отдельным учениям внутри различных философских областей», а также общая согласованность, или связность, этих областей между собой¹⁵. Таким образом, речь идет об отсутствии противоречий и несогласованности: когда историк философии реконструирует чужую мысль, он стремится ее представить как непротиворечивую, насколько это возможно, и как выводимую *дедуктивно* из ограниченного числа начал.

При этом внутри различных историографических подходов «система» может пониматься по-разному. С одной стороны, начиная с Канта («Von einer Philosophirenden Geschichte der Philosophie», ок. 1791–1795 гг.), Рейнгольда («Über den Begriff[f] der Geschichte der Philosophie», 1791), Гегеля и др. развивается *априорная* (или *философская*) история философии¹⁶. В рамках этого подхода определение проблемного поля философии предшествует написанию ее истории, а изучение индивидуальных систем философии дополняется своего рода «системой систем», которая обеспечивает единство философии в ее развитии. Хотя тот же Гегель много критиковал труд Брукера, именно у него он заимствовал как сам историографический концепт «система философии», так и представление о некоторых учениях прошлого как о «системах»¹⁷. С другой стороны, примерно в тот же

¹⁴ Jacobus Bruckerus, *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostrum usque aetatem deducta*, Т. 1 (Lipsiae: Christoph. Breitkopf, 1742), 4.

¹⁵ Catana, *The Historiographical Concept*, 16 (курсив мой. – О.А.). На значение Брукера в этом отношении указывалось и раньше, см.: Giovanni Santinello, «Il problema metodologico nella storia critica della filosofia di Jakob Brucker», in *Metafisica e critica in Kant* (Bologna: Pàtron, 1965); Lucien Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie* (Paris: Editions Ophrys, 1973), 119–123.

¹⁶ М.Н. Вольф, «“Априорная” история философии Канта и Гегеля в историографии философии XIX в.», *Вестник Томского государственного университета: Философия. Социология. Политология* 63 (2021).

¹⁷ Catana, *The Historiographical Concept*, 212–227; Piaia, «Brucker versus Rorty?», 73.

период оформляется *эмпирический* (или *историко-филологический*) подход, представителями которого можно считать Кристиана Августа Брандиса («Von dem Begriff der Geschichte der Philosophie», 1815) и Эдуарда Целлера («Die Philosophie der Griechen», Bd. 1, 1846 г.)¹⁸. Брандис считает, что единое определение философии невозможно и даже нежелательно, потому что мы можем достичь более глубокого понимания философии, рассматривая взаимосвязи между различными философскими экспериментами (Versuche). Но понятие системы сохраняет свою значимость и в этом случае: по мнению Брандиса (а именно к нему восходит само различие между «внутренней», то есть сугубо философской, и «внешней» историей философии), задача историка заключается именно в описании системы – в противном случае перед нами будет лишь набор разрозненных мнений¹⁹.

В наши дни укорененное в понятии системы противопоставление «внутренней» и «внешней» истории философии сохраняется. Так, по мнению Майкла Фреде, «внешняя» история философии допустима лишь там, где у нас нет решения лучше. Изучая мыслителей прошлого, историк философии, во-первых, пытается реконструировать такую философскую линию рассуждений, которой мог бы воспользоваться «один из нас»; если это невозможно, он прибегнет к историческому объяснению, но по-прежнему отдаст предпочтение философским доводам, хотя бы и устаревшим; лишь тогда, когда и это оказывается недоступно, он станет искать объяснения «с точки зрения

¹⁸ О Брандисе и Рейнгольде как представителях противоположных подходов см.: Wolfgang-Rainer Mann, «The Origins of the Modern Historiography of Ancient Philosophy», *History and Theory* 35, no. 2 (1996), 180–188; о Целлере как противнике «априоризма» см.: Вольф, «“Априорная” история философии», 60.

¹⁹ Christian August Brandis, *Von dem Begriff der Geschichte der Philosophie* (Copenhagen: Gerhard Bonnier, 1815), 36. Подробнее см.: Mann, «The Origins of the Modern Historiography», 187; Catana, «Philosophical Problems», 125–126. Далее я пользуюсь терминами «экстернализм» и «интернализм» применительно к «внешней» и «внутренней» истории философии соответственно.

какой-то другой истории»²⁰. За этой нисходящей последовательностью хорошо прослеживается заповедь Брукера выводить философские системы из философских же начал. Поэтому историки философии обычно довольно болезненно реагируют на попытки объяснить, например, неожиданный сбой в философском рассуждении неумелым вмешательством редактора. Самое экстравагантное, но философское объяснение зачастую рассматривается как предпочтительное, *ceteris paribus*.

В чистом виде как крайний «экстернализм», так и крайний «интернализм» не встречаются: первый – потому что он неизбежно ведет за пределы историко-философской дисциплины в область социологии знания, второй – потому что рассуждение о философии прошлого вне всякой связи с жизнью философа едва ли возможно²¹. Тем не менее ориентация на «внутренние» объяснения в наибольшей степени реализуется в таком историко-философском жанре, как рациональная реконструкция. Это обозначение стало привычным после знаменитого эссе (1984 г.) Ричарда Рорти, который понимал под такой реконструкцией своего рода реконтекстуализацию мысли прошлого в свете

²⁰ Michael Frede, «Introduction: The Study of Ancient Philosophy», in *Essays in Ancient Philosophy*, Michael Frede (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), xv. Перевод: Майкл Фреде, «Введение: Изучение античной философии», в *Философия и ее история: дискуссии*, пер. М.Н. Вольф (Новосибирск: Офсет ТМ, 2021), 22–24. Перепечатано в кн.: Michael Frede, *The Historiography of Philosophy*, ed. Katerina Ierodiakonou (Oxford: Oxford University Press, 2022), 147. Критический взгляд на его подход предлагает Leo Catana, «Doxographical or Philosophical History of Philosophy: On Michael's Frede Precepts for Writing the History of Philosophy», *History of European Ideas* 42, no. 2 (2019).

²¹ О невозможности чистого «интернализма» см.: Brian Copenhaver, «A Normative Historiography of Philosophy: Room for Internalism and Externalism», *British Journal for the History of Philosophy* 28, no. 1 (2020). В качестве примера «экстерналистского» подхода он ссылается на работу: Randall Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1998). Перевод: Рэндалл Коллинз, *Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения*, пер. Н.С. Розова и Ю.Б. Вертгейм (Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002).

современных философских вопросов²². Между тем само понятие намного старше. Сам термин «рациональная реконструкция» принадлежит Рудольфу Карнапу, который использовал его впервые в 1928 г. в «Логическом построении мира»²³. Как замечает Майкл Бини, важнейшей предпосылкой для различения «рациональной» и «исторической» реконструкций является не только Брукерова концепция «системы», но введенное Кантом различие между вопросом о факте (*quid facti*) и вопросом о праве (*quid juris*)²⁴. Согласно § 13 «Критики чистого разума», в отношении априорных понятий возможна только трансцендентальная (а не эмпирическая) дедукция, или обоснование, так как сами эти понятия ничего не заимствуют из опыта. В неокантианстве это было переформулировано как различие между генетическим и критическим методом: первый обосновывает аксиомы, показывая их фактическое значение, второй демонстрирует их телеологическую необходимость. Генетический метод принадлежит психологии и истории культуры; критиче-

²² См. примеч. 26 ниже. Иногда этот жанр называют «полемиической» реконструкцией, см.: Виталий Куренной, «Заметки о некоторых проблемах современной отечественной истории философии», *Логос* 3–4 (2004): 12. Также встречается термин «апроприационизм»; см.: М.Н. Вольф, «Методологические споры вокруг истории философии. § 1.1: Современные дискуссии об истории философии: противостояние текста и контекста», в *Аналитическая история философии: методы и исследования*, И.В. Берестов, М.Н. Вольф и О.А. Доманов (Новосибирск: Офсет ТМ, 2019), 9.

²³ В предисловии ко второму изданию (1961 г.) Карнап поясняет, что под «рациональной реконструкцией» (или «экспликацией») он понимает «поиск новых определений для старых понятий». Эти новые определения «должны превосходить старые по ясности и точности и, прежде всего, вписываться в системную структуру понятий». Цитируется по англ. переводу: Rudolf Carnap, *The Logical Structure of the World: Pseudoproblems in Philosophy*, trans. Rolf A. George (Berkeley: University of California Press, 1969), v.

²⁴ Michael Beaney, «Developments and Debates in the Historiography of Philosophy», in *Cambridge History of Philosophy 1945–2015*, ed. Kelly Becker, Iain D. Thomson (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 732; Michael Beaney, «Analytic Philosophy and History of Philosophy: The Development of the Idea of Rational Reconstruction», in *The Historical Turn in Analytic Philosophy*, ed. Erich H. Reck (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013), 237–240.

ский – собственно философии²⁵. Подобное разделение, как отмечает Бини, оказало влияние на различные философские течения XX в. и отразилось в таксономии историко-философских жанров у Рорти, для которого рациональная реконструкция тесно связана с априорной историей философии (*Geistesgeschichte*), выполняющей по отношению к ней функцию формирования канона²⁶. В самом деле, если историк оперирует единым понятием философии, ему гораздо проще допускать философов прошлого к современным философским дискуссиям в качестве полноценных, хотя и мертвых, собеседников. Этот диалог оказывается (или по крайней мере кажется) возможным именно потому, что из ограниченного числа основоположений можно вывести бесчисленное множество выводов – в том числе и таких, которые не приходили в голову самим древним.

Историческая (или «контекстуальная») реконструкция подчиняется похожим правилам игры, за исключением того, что старается не навязывать мыслителям прошлого современных проблем и не прибегать к объяснениям, которые не были доступны изучаемым философам. Мы, правда, не всегда точно знаем, что им было доступно: отсюда многочисленные споры о том, стоит ли в духе Фреге различать разные значения глагола «быть» у Платона²⁷. Как бы то ни было, по умолчанию

²⁵ Wilhelm Windelband «Kritische oder genetische Methode?» (1883), in *Präjudien: Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Wilhelm Windelband (Tübingen: J. C.B. Mohr, 1915), Bd. 2, 99–135. Перевод в кн.: Вильгельм Виндельбанд, *Прелюдии: философские статьи и речи*, пер. С. Франка (М.: Гиперборей, 2007), 251 и 254.

²⁶ Richard Rorty, «The Historiography of Philosophy: Four Genres», in *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, ed. Richard Rorty, J.V. Schneewind, Quentin Skinner (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 60. Перевод: Ричард Рорти, *Историография философии: четыре жанра*, пер. И. Джохадзе (М.: Канон+, 2017), 74. Критический взгляд на таксономию Рорти предлагает John H. Zammito, «Rorty, “Historicism” and the Practice of History: A Polemic», *Rethinking History: A Journal of Theory and Practice* 10, no. 1 (2006).

²⁷ Lesley Brown, «The Verb “To Be” in Greek Philosophy: Some Remarks», in *Companions to Ancient Thought 3: Language*, ed. Stephen Everson (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 236.

предпочтительно такое прочтение, которое представляет мыслителя прошлого в наиболее благожелательном, то есть наиболее системном, виде (исключение представляет подход Квентина Скиннера, о котором будет сказано ниже). Там, где материал этому сопротивляется, мы склонны выделять различные «этапы» философского творчества: например, делить диалоги Платона на «ранние» и «поздние»: две «системы» предпочтительней, чем ни одной²⁸. Те философы, чьи высказывания не образуют теоретического единства, зачастую получают пренебрежительную метку «эклектиков» – от которой, впрочем, их время от времени избавляют более благожелательные интерпретации²⁹.

Тем самым в самих жанрах философской историографии зашито исходное требование Геймана и Брукера: историк философии должен быть не только историком, но и философом. Это предполагает умение реконструировать философские системы прошлого, выявлять основополагающие для этих систем принципы и показывать, каким образом из принципов может быть выведено сложное целое. Отдельные философские системы, в зависимости от нашего взгляда на исторический процесс, могут соединяться или не соединяться в «метасистему». Они могут реконструироваться с оглядкой на современную философскую проблематику или на предполагаемый «контекст». Но куда реконструированное целое обладает некоторой долей связности, мы готовы признать реконструкцию историко-философской. Как только на первый план выходят разрозненные мнения, мы, вслед за Рорти, говорим о «доксографии».

²⁸ Об истоках подобных искажениях см.: Leo Catana, *Late Ancient Platonism in Eighteenth-Century German Thought* (Cham: Springer, 2019).

²⁹ Так, Джон Диллон отказался от термина «эклектизм» в отношении средних платоников, а Ильзетраут Адо – в отношении римских стоиков. См.: John Dillon, *The Middle Platonists: 80 BC to 220 AD*, rev. ed. (Ithaca: Cornell University Press, 1996), xiv; Ilsetraut Hadot, *Sénèque: Direction spirituelle et pratique de la philosophie* (Paris: Vrin, 2014), 187.

§ 3. Компьютерные методы анализа текста и история философии

Может ли инструментарий ДН³⁰ помочь в деле (исторической или рациональной) реконструкции систем, понятий в смысле непротиворечивости и согласованности множества пропозиций? Кажется, что в очень ограниченной степени: компьютерные методы чрезвычайно плохо справляются с чем бы то ни было, что касается истинности и обоснованности пропозиций. Анализ частотностей и коллокаций способен выявить связь, скажем, между «временем» и «движением» у Аристотеля, но никак не прояснит характер этой связи³¹. Тематическое моделирование поможет обнаружить «философские» пассажи в корпусе древнегреческой литературы, но не приблизит нас к их пониманию³². Сетевой анализ покажет связи между людьми

³⁰ О котором см. сайт курса «Количественные методы в гуманитарных науках: критическое введение» (НИУ ВШЭ, 2024): <http://criticaldh.ru/>.

³¹ В СССР один из первых опытов квантитативного анализа философских текстов принадлежит Лидии Михайловне Брагиной, которая исследовала корреляции между этическими терминами в трактатах итальянских гуманистов Кристофоро Ландино «Об истинном благородстве» и Джованни Нези «О нравах». В заключении статьи автор справедливо замечает: «Разумеется, данные количественного анализа не раскрывают смысловой характер установленной таким путем связи между главными и сопряженными терминами <...>» См.: Л.М. Брагина, «Методика количественного анализа философских трактатов эпохи Возрождения», в *Математические методы в историко-экономических и историко-культурных исследованиях*, под ред. И.Д. Ковальченко (М.: Наука, 1977), 292.

³² Thomas Köntges «Measuring Philosophy in the First Thousand Years of Greek Literature», *Digital Classics Online* 6, no. 2 (2020), <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:16-dco-731975>. Беглый обзор такого рода работ см.: Ольга Алиева, «Тематическое моделирование для миллионов (гуманитариев): Как латентное размещение Дирихле помогает исследовать французскую революцию, испанские сонеты и будни американской акушерки XVIII века», *IQ.HSE.RU*, 11 января 2024, <https://iq.hse.ru/news/885865882.html>. Об ограничениях метода см. важные замечания у Thomas Durlacher, «Philosophical Perspectives on Computational Research Methods in Digital History», in *Digital History and Hermeneutics: Between Theory and Practice*, ed. Andreas Fickers and Juliane Tatarinov (Berlin: De Gruyter, 2022); Anna Shadrova, «Topic Models Do

из окружения Сократа³⁵ или между эмотивными существительными у Ницше³⁴, но такого рода визуализации либо имеют чисто эвристическое значение, либо выводят нас за рамки истории философии в область социологии знания³⁵. При помощи векторных моделей (см. подробнее ниже) можно автоматически отслеживать семантические изменения по корпусу. Но будет ли специалист по позднеантичной философии так уж удивлен, когда модель сообщит ему, что после Рождества Христова изменилось значение слова «ипостась»?³⁶ Вероятно, даже такому методу, как анализ эмоциональной окраски текстов, можно найти остроумное и полезное применение на философском материале. Проблема в том, что к решению традиционных историко-философских задач всё это будет иметь лишь опосредованное отношение. Правда, есть еще упомянутые в начале этой статьи прuverы, которые способны строить цепочки заключений по заданным правилам на основе ограниченного числа посылок. Однако человек, сумевший извлечь из исторического источника эти правила и посылки, едва ли нуждается в помощи прuverа: он уже проделал весь путь самостоятельно.

На это можно возразить, что все перечисленные методы не обязаны ничего «прояснять». Их дело – искать паттерны и закономерности в данных, а дело человека – эти закономерности интерпретировать. По этому пути пошло, в частности, цифровое литературоведение, в результате чего оформилось целое

Not Model Topics: Epistemological Remarks and Steps Towards Best Practices», *Journal of Data Mining and Digital Humanities*, 2021, <https://hal.science/hal-03261599/>.

³⁵ Diane Harris Cline, «The Social Network of Socrates», *CHS Research Bulletin* 7 (2019), <https://research-bulletin.chs.harvard.edu/2019/02/21/social-network-of-socrates>

³⁴ Mark Alfano and Marc Cheong, «Guest Editors' Introduction: Examining Moral Emotions in Nietzsche with the *Semantic Web Exploration Tool: Nietzsche*», *Journal of Nietzsche Studies* 50, no. 1 (2019).

³⁵ Ср. выше примеч. 21.

³⁶ Martina A. Rodda, Marco S.G. Senaldi and Alessandro Lenci, «*Panta Rei*: Tracking Semantic Change with Distributional Semantics in Ancient Greek», *Italian Journal of Computational Linguistics* 3, no. 1 (2017).

семейство методов «дальнего чтения». Термин «дальнее чтение» (*distant reading*), введенный Франко Моретти по аналогии с «пристальным чтением» (*close reading*), предполагает, что в поле зрения историка литературы попадают не отдельные сочинения, а сотни и даже тысячи текстов. В каком-то смысле «дальнее чтение» можно считать чтением лишь в силу эквивокации: по словам того же Моретти, «мы умеем читать тексты, теперь нужно научиться не читать их»³⁷. Примеры такого «дальнего чтения» в области истории философии и науки уже есть, и некоторые из них достаточно любопытны – но скорее как *метаописания* самой отрасли в диахронном³⁸ или синхронном аспектах³⁹. Иными словами, это не рассказы о прошлом философии, а рефлексия по поводу таких рассказов (что иногда называют собственно «историографией» философии в отличие от «истории философии»)⁴⁰.

³⁷ Franco Moretti, *Distant Reading* (London: Verso, 2013). Перевод: Франко Моретти, *Дальнее чтение*, пер. Алексея Вдовина, Олега Собчука и Артема Шели (М.: Издательство Института Гайдара, 2016), 83. По мнению Б. Орехова, «большая часть *Distant reading* всё же не демонстрирует те значительные выгоды, которые сулит формальный или компьютерный анализ художественного текста», см.: Борис Орехов, «Прочтение Моретти», *Croatica et Slavica Iadertina*, 14/2, no. 14 (2018), 534.

³⁸ Тематическое моделирование философских журналов: Brian Weatherston, *A History of Philosophy Journals*, vol. 1, *Evidence from Topic Modeling, 1876–2013* (s.l.: Michigan Publishing Services, 2022), <https://doi.org/10.3998/mpub.12251719>. Похожее исследование проводилось также для журналов по философии науки: Christophe Malaterre, Jean-François Chartier and Davide Pulizzotto, «What Is This Thing Called Philosophy of Science? A Computational Topic-Modeling Perspective, 1934–2015», *HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science* 9, no. 2 (2019).

³⁹ Сетевой анализ на основе библиографии: Maximilian Noichl, «Modeling the Structure of Recent Philosophy», *Synthese* 198 (2021). Сетевой анализ на основе благодарностей: Eugenio Petrovich, «Acknowledgments-based Networks for Mapping the Social Structure of Research Fields. A Case Study on Recent Analytic Philosophy», *Synthese* 200 (2022).

⁴⁰ Leo Catana and Mogens Lærke, «Historiographies of Philosophy 1800–1950», *British Journal for the History of Philosophy* 28, no. 3 (2020), 432.

Цифровые литературоведы любят ссылаться на школу «Анналов»⁴¹, в частности на Фернана Броделя, который в знаменитой статье 1958 г. рассуждает о множественности исторических времен: традиционная история работает с короткими промежутками времен («событиями»), социальная и экономическая история оперирует циклами до 50 лет – но наряду с этим возможна и история «большой длительности» (*longue durée*), внимание которой направлено на долгосрочные исторические структуры. Для Броделя «большая длительность» – это не простое расширение интересов историка, она

влечет за собой готовность историка изменить весь стиль и установки, направленность мышления, готовность принять новую концепцию социального⁴².

Точно так же у Моретти переход от канона в «большому непротченному» связан с изменением самого *объекта* исследования:

Дальнее чтение, для которого расстояние <...> является *условием получения знаний*, дает возможность сосредоточиться на единицах намного больших или намного меньших, чем текст: приемах, темах, тропях или же жанрах и системах⁴³.

⁴¹ Мэтью Джокерс ссылается на школу «Анналов» как на методологический прецедент: если *thinking big*, как он выражается, возможно для историка, то должно быть возможно и для литературоведа – отсюда сам термин «макроанализ» в названии его книги. См.: Matthew L. Jockers, *Macroanalysis: Digital Methods and Literary History* (Urbana: University of Illinois Press, 2013), 19. Ср.: Моретти, *Дальнее чтение*, 131–133. О возвращении *longue durée* в исторические науки в связи с цифровизацией см.: Jo Guldi and David Armitage, *The History Manifesto* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014). Аналогично Ted Underwood and Andrew Goldstone, «The Quiet Transformations of Literary Studies: What Thirteen Thousand Scholars Could Tell Us», *New Literary History* 45, no. 3 (2014), 27.

⁴² Фернан Бродель, «История и общественные науки. Историческая длительность», в *Философия и методология истории*, под ред. И.С. Кона, пер. Ю.А. Асеева (М.: Прогресс, 1977), 117–118, 127. Оригинал: Fernand Braudel, «Histoire et Sciences sociales: La longue durée», *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 13, no. 4 (1958).

⁴³ Моретти, *Дальнее чтение*, 83. Курсив в оригинале.

Теоретические и практические импликации «смены плана» в литературоведении еще нуждаются в осмыслении, но для нас здесь важнее задуматься о таких импликациях применительно к истории философии. Историк философии может, разумеется, перейти от философских систем к приемам, темам, тропам, жанрам и (жанровым) системам. Можно даже вспомнить несколько остроумных количественных экспериментов такого рода⁴⁴. Однако эти эксперименты скорее подтверждают, что осуществить такой переход, оставаясь историком философии, не так-то просто. Перефразируя известный *bon mot* Ле Руа Ладюри, «историк философии будущего будет программистом и его не будет вообще». Возможно, исходному драматизму дизъюнкции предстоит померкнуть перед драматизмом конъюнкции.

На этом месте знающий читатель мог бы напомнить, что история философии уже давно борется со страстью к системам, так что отказ от построения систем в пользу «дальнего чтения» был бы не такой уж потерей. В частности, метод *интеллектуальной истории* требует не навязывать мыслителям прошлого современных проблем, не приписывать им современных идей и не считать, что мысли произвольного философа непременно должны укладываться в «систему»⁴⁵. Вместо этого Квентин Скиннер и близкие к нему исследователи предлагают реконструировать языковой и идеологический контекст, определяющий способы постановки вопросов и ответов на них, а также стоящие за текстом авторские намерения⁴⁶. Кажется, что такой

⁴⁴ Если рассматривать «аналитическую» и «континентальную» философию как жанровые системы, то стоит упомянуть – скорее в качестве курьеза – приложение, позволяющее определять принадлежность текста (на английском языке) к тому или иному философскому направлению: <http://philosophy-data.com/classifier.html>

⁴⁵ Richard Whatmore, *What Is Intellectual History?* (Cambridge: Polity, 2016). Перевод: Ричард Уотмор, *Что такое интеллектуальная история?*, пер. Н. Эдельмана (М.: Новое литературное обозрение, 2023), 78–81.

⁴⁶ Квентин Скиннер, «Значение и понимание в истории идей», в *Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории*, сост. Т. Атнашев, М. Велижев, 2-е изд. (М.: Новое литературное обозрение, 2023). Первая публикация: Quentin Skinner, «Meaning and Understanding in the History of Ideas», *History and Theory* 8, no. 1 (1969).

подход допускает использование инструментов ДН в большей степени: чтобы поместить собственные утверждения философов в контекст «речевых игр», мы должны обратиться к широкому кругу источников, в том числе за пределами философского канона и даже за пределами философии⁴⁷.

Но на практике наиболее известные представители Кембриджской школы, Скиннер и Покок, прекрасно обходятся без количественных методов, и дело не только в том, что взлет их научной карьеры приходится на 60–70-е гг. XX в., когда компьютеры были большими и когда не было доступных машиночитаемых корпусов. Основная причина, скорее, в том, что для Скиннера интерес представляет отдельный речевой акт:

мы можем написать не историю идеи, а лишь историю, построенную вокруг различных субъектов, которые эту идею использовали, и вокруг различных ситуаций и намерений, сопряженных с ее использованием⁴⁸.

Количественные методы позволяют нам выявить наиболее устойчивые словосочетания, но они ничего не говорят ни о тех вопросах, для ответа на которые эти словосочетания использовались, ни о том, почему их использование рассматривалось как ответ⁴⁹. Таким образом, в рамках интеллектуальной истории, как ее понимает Скиннер, необязательными или даже вредными могут быть не только системы, но и количественные обобщения.

Более перспективным с точки зрения возможности применения количественных методов кажется другое направление внутри интеллектуальной истории, известное как *Begriffs-*

⁴⁷ См.: Jennifer A. London, «Re-Imagining the Cambridge School in the Age of Digital Humanities», *Annual Review of Political Science* 19 (2016).

⁴⁸ Скиннер, «Значение и понимание», 97.

⁴⁹ Скиннер, «Значение и понимание», 96. В своем понимании историко-философской задачи Скиннер следует за Коллингвудом, который пишет в «Автобиографии», что понять смысл высказывания можно, лишь зная вопрос, на который оно служит ответом, см.: Робин Дж. Коллингвуд, *Идея истории. Автобиография*, пер. Ю.А. Асеева (М.: Наука, 1990), 339. Оригинал: Robin G. Collingwood, *An Autobiography* (Oxford: Oxford University Press, 1939).

geschichte, или история понятий. Оно связано прежде всего с именем Райнхарта Козеллека и многотомным «Историческим лексиконом общественно-политического языка в Германии» (1972–1997 гг.). В центре истории понятий находится соотношение «слова» и «вещи», причем в двух аспектах: *семасиологический аспект* позволяет учесть различные значения одного термина (например, «история» как былое и «история» как знание о былом), а *ономасиологический* – инвентаризировать различные наименования для заданного явления (Historie, Geschichte)⁵⁰. Историка при таком подходе интересует несоответствие, напряжение между социальным положением дел и его языковым описанием. Понятие оказывается своего рода посредником: оно отчасти фиксирует прошлый опыт, отчасти служит фактором изменений⁵¹.

Хотя понятия у Козеллека не тождественны словам, слово «может стать понятием, если в него целиком вмещается вся полнота общественно-политического контекста значений»⁵². Цифровые гуманисты увидели в этом определении возможность для изучения понятий через различные коллокации, в которых встречаются слова, в том числе с использованием эмбедингов

⁵⁰ Райнхарт Козеллек, «Введение (Einleitung)», в *Словарь основных исторических понятий: Избранные статьи в 2 т.*, т. 1, пер. К. Левинсон (М.: Новое литературное обозрение, 2016), 36. Оригинал: Reinhart Koselleck, «Einleitung», in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1 (Stuttgart: Klett-Cotta, 1972).

⁵¹ Ханс Эрик Бёдекер, «Размышления о методе истории понятий», в *История понятий, история дискурса, история менталитета*, под ред. Ханса Эрика Бёдекера (М.: Новое литературное обозрение, 2010), 57. Оригинал: Hans Erich Bödeker, «Reflexionen über Begriffsgeschichte als Methode», in *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, hrsg. Hans Erich Bödeker (Göttingen: Wallstein Verlag, 2002). См. также: Райнхарт Козеллек, «К вопросу о темпоральных структурах в историческом развитии понятий», в *История понятий, история дискурса, история менталитета*, под ред. Ханса Эрика Бёдекера (М.: Новое литературное обозрение, 2010), 24–26. Оригинал: Reinhart Koselleck, «Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels», in *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, hrsg. Hans Erich Bödeker (Göttingen: Wallstein Verlag, 2002).

⁵² Козеллек, «Введение», 37.

(векторных представлений слов на основе их совместной встречаемости). За этим стоит представление, что изменения в паттернах совместной встречаемости слов сопровождаются семантическими сдвигами⁵³. Это, возможно, не лучшим образом вписывается в теоретическую программу самого Козеллека, который использовал подсчеты встречаемости слов лишь для того, чтобы «подкрепить» предлагаемые интерпретации⁵⁴. Однако сегодня дистрибутивный подход широко применяется в работах по цифровой истории понятий (или идей), содержащих ссылки на Козеллека (часто в одном ряду с Пококом и Скиннером)⁵⁵.

⁵³ Подобный подход опирается на достижения дистрибутивной семантики, у истоков которой стоят Людвиг Витгенштейн, Зеллиг Харрис и Джон Руперт Фёрс; см., напр.: Zellig S. Harris, «Discourse Analysis», *Language* 28, no. 1 (1952); Ines Skelac and Andrej Jandrić, «Meaning as Use: From Wittgenstein to Google's Word2Vec», in *Guide to Deep Learning Basics: Logical, Historical and Philosophical Perspectives*, ed. Sandro Skansi (Cham: Springer, 2020). Прекрасное (историческое и теоретическое) введение в дистрибутивную семантику для гуманистов: Michael Gavin, «Vector Semantics, William Empson, and the Study of Ambiguity», *Critical Inquiry* 44, no. 4 (2018). О совместимости векторной семантики с историей понятий в духе Козеллека: Michael Gavin, Collin Jennings, Lauren Kersey, and Brad Pasanek, «Spaces of Meaning: Conceptual History, Vector Semantics, and Close Reading», in *Debates in the Digital Humanities 2019*, ed. Matthew K. Gold (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2019).

⁵⁴ Козеллек, «Введение», 36. В то же время на допустимость и даже необходимость квантификации указывает требование выходить за рамки канона и учитывать широкий круг источников, от писем и газет до словарей и энциклопедий; см.: Козеллек, «К вопросу о темпоральных структурах», 31–32.

⁵⁵ В качестве примера можно упомянуть проекты «Linguistic DNA» (<https://www.linguisticdna.org/>) и «Cambridge Concept Lab» (<https://conceptlab.lib.cam.ac.uk/>). См. о них: Susan Fitzmaurice, Justyna A. Robinson, Marc Alexander, Iona C. Hine, Seth Mehl, and Fraser Dallachy, «Linguistic DNA: Investigating Conceptual Change in Early Modern English Discourse», *Studia Neophilologica* 89 (2017), 2; Peter de Bolla, Ewan Jones, Paul Nulty, Gabriel Recchia, and John Regan, «Distributional Concept Analysis: A Computational Model for History of Concepts», *Contributions to the History of Concepts* 14, no. 1 (2019); Peter de Bolla, Ewan Jones, Paul Nulty, Gabriel Recchia, and John Regan, «The Idea of Liberty, 1600–1800: A Distributional Concept Analysis», *Journal of the History of Ideas* 81, no. 3 (2020), 382; Peter de Bolla, ed, *Explorations in the Digital*

Необходимо помнить, однако, что доступные нам цифровые инструменты для отслеживания семантических сдвигов разрабатывались вне всякой связи с интеллектуальной историей, основные школы которой сложились еще до эпохи Интернета⁵⁶.

Другой подход к «вычислительной истории понятий» был предложен группой исследователей из Амстердама в рамках проекта «Concepts in Motion»⁵⁷. Они предлагают частично вернуться к «истории идей» в том виде, в каком она была задумана Артуром Лавджоем, автором «Великой цепи бытия» (1936 г.) и основателем «Journal of the History of Ideas». Лавджой вдохновлялся аналогией между историей идей и аналитической химией. Его «идеи-единицы» (unit ideas) – это своего рода химические элементы, лежащие в основе разного рода «систем» и «-измов»⁵⁸. По словам Лавджоя, историк, вычленив «элементарную идею», стремится «проследить ее развитие» во множестве областей: философии, искусстве, религии, политике и др.⁵⁹ Критики Лавджоя (среди них Скиннер и Козеллек) указывали на то, что он наделяет идеи самостоятельной исторической судьбой, как будто независимой от конкретных речевых ситуаций, и отправляет их путешествовать во времени, словно

History of Ideas: New Methods and Computational Approaches (Cambridge: Cambridge University Press, 2024), 21.

См. также: Peter de Bolla, *The Architecture of Concepts: The Historical Formation of Human Rights* (New York: Fordham University Press, 2013), 20. Об этой книге, которую можно считать первым подступом к проекту Cambridge Concept Lab, см.: Dan Edelstein, «Intellectual History and Digital Humanities», *Modern Intellectual History* 13, no. 1 (2016); Michael Gavin, «Intellectual History and the Computational Turn», *The Eighteenth Century* 58, no. 2 (2017). Я согласна с Эдельштайном (ср. с. 240), что это скорее историко-культурное, чем историко-философское исследование.

⁵⁶ Edelstein, «Intellectual History», 237.

⁵⁷ <https://conceptsinmotion.org/>

⁵⁸ Уотмор, *Интеллектуальная история*, 48.

⁵⁹ Артур Лавджой, *Великая цепь бытия: история идеи*, пер. Владислава Софронова-Антониони (М.: Дом интеллектуальной книги, 2001), 20. Оригинал: Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (Cambridge: Harvard University Press, 1936).

элементарные идеи могут иметь «историю»⁶⁰. В ответ защитники «истории идей» предложили различать неизменное «ядро» идеи и ее подвижные «границы», а также использовать семантическую аннотацию текстов (ручную или автоматическую) в соответствии с установленной концептуальной «моделью»⁶¹. Принципиальный момент заключается в том, что сами модели должны строиться не только до каких-либо вычислений, но и до сбора и обработки материала: «процедура текст-майнинга, в рамках которой корпус сначала превращается в данные, а затем гуманитариям предоставляется возможность эти данные интерпретировать, обречена на провал»⁶².

Этот подход, с некоторым успехом применявшийся в ряде исследований⁶³, не лишен теоретических недостатков. Один

⁶⁰ Критику см. у Скиннера, «Знание и понимание», 62. Морис Мандельбаум подробно рассматривает метод Лавджоя и признает его ограниченную применимость для истории философии; см.: Maurice Mandelbaum, «The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy», *History and Theory* 5, no. 5 (1965): 33–42, 59–62. По его мнению, история философии имеет свою собственную «внутреннюю историю», которая отличается от интеллектуальной истории общества.

⁶¹ В качестве примера приводится «классическая модель науки», состоящая из семи пропозиций, в которых есть неизменная и изменяемая часть, своего рода переменные. Подставляя различные значения на место этих «переменных», мы можем получить понятие науки, которое будет ближе Канту или, скажем, Гуссерлю. См.: Arianna Betti and Hein van den Berg, «Modelling History of Ideas», *British Journal for the History of Philosophy* 22, no. 4 (2014).

⁶² Arianna Betti and Hein van den Berg, «Towards a Computational History of Ideas», in *Proceedings of the Third Conference on Digital Humanities in Luxembourg with a Special Focus on Reading Historical Sources in the Digital Age: Luxembourg* (Luxembourg, 2013), http://ceur-ws.org/Vol-1681/Betti_van_den_Berg_computational_history_of_ideas.pdf Под текст-майнингом принято понимать технологию получения информации из неструктурированных текстовых данных путем их преобразования в пригодный для дальнейшей работы набор структурированных данных.

⁶³ Arianna Betti and Hein Van Den Berg, Yvette Oortwijn, Caspar Treijtel, «History of Philosophy in Ones and Zeros», in *Methodological Advances in Experimental Philosophy*, ed. Eugen Fischer, Mark Curtis (London: Bloomsbury, 2019); Guido Bonino, Paolo Maffezzioli, and Paolo Tripodi, «Logic in Analytic Philosophy: a Quantitative Analysis», *Synthese* 198 (2021).

из них связан с тем, что мы «обнаруживаем» в текстах именно те понятия, которые сами же в них разметили: «модель» должна быть готова до того, как мы отправимся на поиски понятия по корпусу⁶⁴. Это замечание касается и методов аргументативной разметки текста, поскольку при их использовании заранее должны быть не только определены онтология возможных аргументов и их индикаторы, но и реконструированы конкретные аргументы, что само по себе предполагает определенный взгляд на текст⁶⁵.

Кроме того, сама идея «операционализации» (или «экспликации» в духе Карнапа) вызывает множество сомнений. В области гуманитарных наук многие явления (например, жанры) опознаются скорее в силу «семейного сходства», замечают итальянские исследователи Бонино и Триподи. Операционализация же предполагает, что на месте исходного понятия (например, «рыбы») возникает новое понятие*, которое более или менее (но не полностью) соответствует ему по объему (например, *pisces* в биологии). В естественных науках это необходимо для того, чтобы исследование было проверяемым (верифицируемым или фальсифицируемым), но в гуманитарных науках потребность в такой процедуре сомнительна. Мы можем операционализировать Декартову *res cogitans* так, что *res cogitans** почти совпадет с ней по объему, но в историко-философском исследовании нам скорее будет интересно содержание исходного понятия. Мораль этого примера такова: иногда надо подражать Златовласке, которая, попробовав кашу из трех медвежьих мисок, выбрала ту, что была не слишком горяча. Более рафинированно ту же мысль выразил Аристотель в «Никомаховой этике»:

⁶⁴ Enrico Parsini, «On Some Challenges Posed by Corpus-Based Research in the History of Ideas», *DR2: Working Papers* 1 (2021), 13.

⁶⁵ Е.А. Сидорова, И.Р. Ахмадеева, Ю.А. Загорулько, А.С. Серый и В.К. Шестаков, «Платформа для исследования аргументации в научно-популярном дискурсе», *Онтология проектирования* 4, № 10 (2020), с дальнейшей библиографией.

Человеку образованному свойственно добиваться точности для каждого рода [предметов] в той степени, в какой это допускает природа предмета (*Eth. Nic.* 1094b24; пер. Н.В. Брагинской)⁶⁶.

Если методы дистрибутивной семантики исходят из того, что понятия – постепенно или резко – меняются, то концептуальное моделирование акцентирует скорее момент преемственности, хотя бы только на уровне «ядра». Это предполагает определенный теоретический взгляд на историко-философский процесс, в ходе которого понятия постепенно уточняются и утончаются. В XX в. это представление неоднократно ставилось под сомнение. В частности, Мишель Фуко писал (ссылаясь на Жоржа Кангилема), что

история понятия является, скорее, историей различных полей его образования и валидности; историей последовательных правил его употребления, множества теоретических сред, в которых произошла и завершилась его выработка⁶⁷.

Это означает, помимо прочего, что понятия невозможно изучать по отдельности⁶⁸. В современной исторической семантике исследуются скорее «устойчивые структуры, которые позволяют сообществу носителей понятийного аппарата участвовать в совместном толковании и изменении социального (и природного) мира»⁶⁹. Еще с 60-х гг. прошлого века французские структуралисты ищут способ автоматического анализа таких структур, или «дискурсивных формаций». Наиболее известный

⁶⁶ Guido Bonino and Paolo Tripodi, «Distant Reading and the Problem of Operationalization», *Comparative Studies in Modernism* 18 (2021).

⁶⁷ Мишель Фуко, *Археология знания*, пер. М.Б. Раковой, А.Ю. Серебрянниковой (СПб.: Гуманитарная академия, 2020), 38. Оригинал: Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir* (Paris: Gallimard, 1969).

⁶⁸ Что признает также Козеллек, «К вопросу о темпоральных структурах», 26.

⁶⁹ Юрий Кагарлицкий, Борис Маслов, «Между Фреге и Фуко: методологические ориентиры исторической семантики», в *Понятия, идеи, конструкции: очерки сравнительной исторической семантики*, под ред. Ю. Кагарлицкого, Д. Калугина и Б. Маслова (М.: Новое литературное обозрение, 2019), 33.

проект (реализованный на языке FORTRAN) связан с именем Мишеля Пешё, чья теоретическая программа родилась на стыке лингвистики, психоанализа и марксизма⁷⁰. В практическом отношении «автоматический анализ дискурса», который он разрабатывал с 1969 г., опирался на дистрибутивную гипотезу Харриса⁷¹. При таком подходе корпус текстов делится на «автономные дискурсивные последовательности», далее каждая последовательность прогоняется через синтаксический анализатор так, что между ее элементами устанавливаются бинарные отношения, которые могут быть представлены в виде графа. После этого программа сравнивает бинарные отношения одной последовательности со всеми другими, таким образом выявляя различные семантические домены, а также отношения синонимии, импликации и противоречия внутри этих доменов⁷². В целом процедура очень похожа на ту, которую в 1952 г. подробно описал Харрис на примере рекламы «Millions can't be wrong»⁷³. Сравнительно недавно произошел очередной всплеск интереса к теме автоматического анализа дискурса, хотя судить о результатах подобных проектов пока сложно⁷⁴. Спорадические ссылки

⁷⁰ Патрик Серио, «Как читают тексты во Франции», в *Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса*, под ред. П. Серио (М.: Прогресс, 1999), 33. См. также: Niels Helsloot, Tony Hak, «Pêcheux's Contribution to Discourse Analysis», in *Michel Pêcheux: Automatic Discourse Analysis*, ed. Tony Hak and Niels Helsloot (Amsterdam: Rodopi, 1995).

⁷¹ О рецепции Харриса во Франции см.: Jacqueline Léon, *Automating Linguistics* (Cham: Springer, 2021), 121–139, особенно 129–131.

⁷² Michel Pêcheux, Jacqueline Léon, Simone Bonnafous, and Jean-Marie Mandrin, «Présentation de l'analyse automatique du discours (AAD69): théories, procédures, résultats, perspectives», *Mots. Les langages du politique* 4 (1982).

⁷³ См. примеч. 53.

⁷⁴ Henning Schmidgen, Bernhard Dotzler, and Benno Stein, «From the Archive to the Computer: Michel Foucault and the Digital Humanities», *Journal of Cultural Analytics* 7, no. 4 (2022). В отечественной практике под изучением дискурса иногда понимают простой анализ совместной встречаемости слов: С.И. Корниенко и А.Р. Ехлакова, «Агитационно-пропагандистское противоборство красных и белых в пермской газетной периодике в годы Гражданской войны: типология дискурсов», *Вестник Пермского университета. История* 4, № 55 (2021).

на Пешё или Фуко в цифровых исследованиях носят порой достаточный поверхностный характер⁷⁵.

§ 4. Заключение

Предлагаемый обзор слишком краток, чтобы претендовать на масштабные обобщения, однако мы позволим себе сформулировать несколько предварительных выводов. Во-первых, за пределами тех областей, в которых история философии пересекается с филологией (критика текста, установление авторства и датировка), наиболее востребованными оказываются методы векторной семантики, которые на практике нередко соединяются с методами сетевого анализа и обучения без учителя, в первую очередь кластеризации⁷⁶. Однако подобные подходы, строго говоря, применимы не столько в области классической истории философии, сколько в области интеллектуальной (и культурной) истории, причем только тех ее направлений, которые допускают анализ «понятий» с минимальной привязкой к конкретным речевым ситуациям.

Во-вторых, в содержательном отношении история политической мысли дает больше поводов для такого анализа, хотя даже здесь наблюдается разрыв между основными теоретическими подходами, сложившимися в 60–80-х гг. прошлого века, и новейшими вычислительными алгоритмами, предназначенными для оптимизации поисковых систем и таргетирования рекламы. Попытки преодоления этого разрыва заслуживают внимания, но в этой области остается очень много нерешенных теоретических вопросов, связанных с операционализацией «идей» или «понятий», а также с формальным описанием более сложных структур («дискурсивных формаций»), образуемых этими понятиями.

⁷⁵ Glenn Roe, Clovis Gladstone, and Robert Morrissey, «Discourses and Disciplines in the Enlightenment: Topic Modeling the French Encyclopédie», *Frontiers in Digital Humanities* 2 (2015).

⁷⁶ О technicalities этого соединения см.: Ольга Алиева, «Как сделана цифровая история идей», в *Будь в курсе цифровых гуманитарных исследований* (Красноярск: БИК СФУ, 2024).

В-третьих, предлагаемые решения нельзя считать *нейтральным* добавлением к существующим историко-философским подходам: за дистрибутивной семантикой, в частности, стоит определенная теория смысла, которую исследователь неизбежно «импортирует» вместе с моделью. Поэтому освоение любых алгоритмов должно сопровождаться рефлексией об их теоретических импликациях и оправданности в конкретном исследовательском контексте. Почти 100 лет назад Гастон Башляр сказал, что «инструменты – суть не что иное, как материализованные теории»⁷⁷. Некоторые теории «материализуются» лучше других, но это не значит, что они во всех случаях предпочтительны. Классические жанры историко-философского исследования не могут (и не должны) соперничать с «анализом дискурса» в том, что касается перспектив цифровизации, однако это само по себе недостаточное основание, чтобы ими пренебрегать.

В-четвертых, цифровые методы лучше всего показывают себя на больших объемах данных: в этом смысле показательно, что основные эксперименты в области цифровой истории идей до сих пор велись преимущественно на корпусе англоязычной литературы XVII–XVIII вв., представленной в двух коллекциях, «Early English Books Online Text Creation Partnership» (EEBO)⁷⁸ и «Eighteenth Century Collections Online» (ECCO)⁷⁹. Развитие цифровой истории идей в этом отношении зависит от возможностей доступа к подобным ресурсам, причем необходимо учитывать дисбаланс, связанный с неравномерной оцифровкой текстов на разных языках, с ограничениями авторского права и с другими внедисциплинарными факторами, которые могут оказать влияние на облик отечественной истории философии в будущем.

⁷⁷ Гастон Башляр, «Новый научный дух», в *Новый рационализм*, Гастон Башляр, ред. А.Ф. Зотов (М.: Прогресс, 1987), 37. Оригинал: Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique* (Paris: PUF, 1934).

⁷⁸ URL: <<https://textcreationpartnership.org/tcp-texts/eebo-tcp-early-english-books-online/>>

⁷⁹ URL: <<https://www.gale.com/intl/primary-sources/eighteenth-century-collections-online>>

Список литературы / References

- Алиева, Ольга. «Как сделана цифровая история идей». В *Будь в курсе цифровых гуманитарных исследований*. Красноярск: БИК СФУ, 2024.
- (Alieva, Olga. [«How Digital History of Ideas Is Made»]. In [*Keep up to Date with Digital Humanities*], Krasnoyarsk: BIK SFU, 2024. (In Russian))
- Алиева, Ольга. «Тематическое моделирование для миллионов (гуманитариев): Как латентное размещение Дирихле помогает исследовать французскую революцию, испанские сонеты и будни американской акушерки XVIII века». *IQ.HSE.RU*, 11 января 2024, URL: <<https://iq.hse.ru/news/885865882.html>>
- (Alieva, Olga. [«Thematic Modelling for Millions (of Humanists): How LDA Helps Explore the French Revolution, Spanish Sonnets, and the Everyday Life of an Eighteenth-Century American Midwife»]. *IQ.HSE.RU*, 11 January 2024. (In Russian))
- Башляр, Гастон. «Новый научный дух». В Гастон Башляр. *Новый рационализм*, под редакцией А.Ф. Зотова, 28–154. М.: Прогресс, 1987.
- (Bachelard, Gaston. *Le nouvel esprit scientifique*. Paris: PUF, 1934)
- Бёдекер, Ханс Эрик. «Размышления о методе истории понятий». В *История понятий, история дискурса, история менталитета*, под редакцией Ханса Эрика Бёдекера, 34–65. М.: Новое литературное обозрение, 2010.
- (Bödeker, Hans Erich. «Reflexionen über Begriffsgeschichte als Methode». In *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, herausgegeben von Hans Erich Bödeker, 73–121. Göttingen: Wallstein Verlag, 2002).
- Брагина, Л.М. «Методика количественного анализа философских трактатов эпохи Возрождения». В *Математические методы в историко-экономических и историко-культурных исследованиях*, под редакцией И.Д. Ковальченко, 280–297. М.: Наука, 1977.
- (Bragina, L.M. [«Methodology of Quantitative Analysis of Philosophical Treatises of the Renaissance Epoch»]. In [*Mathematical Methods in Historical-Economic and Historical-Cultural Studies*], edited by I.D. Kovalchenko, 280–297. Moscow: Nauka Publ., 1977. (In Russian))
- Бродель, Фернан. «История и общественные науки. Историческая длительность». В *Философия и методология истории*, под редакцией

- цией И.С. Кона, перевод Ю.А. Асеева, 115–142. М.: Прогресс, 1977.
- (Braudel, Fernand. «Histoire et Sciences sociales: La longue durée». *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 13, no. 4 (1958), 725–753).
- Виндельбанд, Вильгельм. «Критический или генетический метод?». В *Прелюдии: философские статьи и речи*, перевод С. Франка, 241–268. М.: Гиперборей, 2007.
- (Windelband, Wilhelm. «Kritische oder genetische Methode?» (1883). In Wilhelm Windelband. *Präudien: Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. Bd. 2, 99–135. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1915).
- Володин, А.Ю. и Б.В. Орехов, «Digital humanities: (само)определение, обзор направлений». В *Цифровые гуманитарные исследования: монография*, под редакцией А.Б. Антопольского, А.А. Бонч-Осмоловского, Л.И. Бородкина и др., 5–20. Красноярск: СФУ, 2023.
- (Volodin, A.Yu. and B.V. Orekhov. [«Digital Humanities: (Self-)definition, Overview of Directions»]. In [*Digital Humanities: a Monograph*], edited by A.B. Antopolsky, A.A. Bonch-Osmolovskaya, L.I. Borodkin et al., 5–20. Krasnoyarsk: SFU Publ., 2023. (In Russian))
- Вольф, М.Н. «“Априорная” история философии Канта и Гегеля в историографии философии XIX в.». *Вестник Томского государственного университета: Философия. Социология. Политология* 63 (2021): 53–63.
- (Wolf, M.N. «The “A Priori” History of Philosophy of Kant and Hegel in the 19th Century Historiography Of Philosophy». *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya / Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science* 63 (2021): 53–63. (In Russian))
- Вольф, М.Н. «Методологические споры вокруг истории философии. § 1.1: Современные дискуссии об истории философии: противостояние текста и контекста». В И.В. Берестов, М.Н. Вольф и О.А. Доманов. *Аналитическая история философии: методы и исследования*, 1–26. Новосибирск: Офсет ТМ, 2019.
- (Wolf, M.N. [«Methodological Debates Around the History of Philosophy. § 1.1: Contemporary Debates about the History of Philosophy: The Confrontation Between Text and Context»]. In I.V. Berestov, M.N. Wolf, and O.A. Domanov [*Analytical History of Philosophy: Methods and Research*], 1–26. Novosibirsk: Offset TM Publ., 2019. (In Russian))

- Кагарлицкий, Юрий, Борис Маслов. «Между Фреге и Фуко: методологические ориентиры исторической семантики». В *Понятия, идеи, конструкции: очерки сравнительной исторической семантики*, под редакцией Ю. Кагарлицкого, Д. Калугина, Б. Маслова, 9–38. М.: Новое литературное обозрение, 2019.
- (Kagarlitsky, Yuri, Boris Maslov. [«Between Frege and Foucault: Methodological Orientations of Historical Semantics»]. In [Notions, Ideas, Constructions: Essays on Comparative Historical Semantics], edited by Yu. Kagarlitsky, D. Kalugin, and B. Maslov, 9–38. Moscow: NLO, 2019. (In Russian))
- Козеллек, Райнхарт. «Введение (Einleitung)». В *Словарь основных исторических понятий: Избранные статьи в 2 т.* Т. 1. Перевод К. Левинсона, 23–44. М.: Новое литературное обозрение, 2016.
- (Koselleck, Reinhart. «Einleitung». In *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 1, XIII–XXVII. Stuttgart: Klett-Cotta, 1972).
- Козеллек, Райнхарт. «К вопросу о темпоральных структурах в историческом развитии понятий». В *История понятий, история дискурса, история менталитета*, под редакцией Ханса Эрика Бёдекера, 21–33. М.: Новое литературное обозрение, 2010.
- (Koselleck, Reinhart. «Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsschichtlichen Wandels». In *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, herausgeben von Hans Erich Bödeker, 29–48. Göttingen: Wallstein Verlag, 2002).
- Коллингвуд, Робин Дж. *Идея истории. Автобиография*. Перевод Ю.А. Асеева. М.: Наука, 1990.
- (Collingwood, Robin George. *An Autobiography*. Oxford: Oxford University Press, 1939).
- Коллинз, Рэндалл. *Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения*. Перевод Н.С. Розова и Ю.Б. Вертгейм. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002.
- (Collins, Randall. *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1998).
- Корниенко, С.И., А.Р. Ехлакова. «Агитационно-пропагандистское противоборство красных и белых в пермской газетной периодике в годы Гражданской войны: типология дискурсов». *Вестник Пермского университета. История* 4, № 55 (2021): 164–179.
- (Kornienko, S.I., A.R. Ekhlakova. «Agitation and Propaganda Confrontation between “Reds” and “Whites” in the Perm Periodicals during

- the Civil War: A Typology of Discourses». *Vestnik Permskogo universiteta. Istoriya / Perm University Herald. History* 4, no. 55 (2021): 164–179. (In Russian)
- Куренной, Виталий. «Заметки о некоторых проблемах современной отечественной истории философии». *Логос* 3–4 (2004): 3–29. (Kurennoy, V.A. «Notes on Some Problems of Modern History of Philosophy in Russia». *Logos* 3–4 (2004): 3–29. (In Russian))
- Лавджой, Артур. *Великая цепь бытия: история идеи*. Перевод Владислава Софронова-Антониони. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. (Lovejoy, Arthur O. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge: Harvard University Press, 1936).
- Мальбранш, Николай. *Разыскания истины*. Перевод Е.Б. Смеловой. СПб.: Наука, 1999. (Malebranche, Nicolas. *De la recherche de la vérité*. Paris: Michel David, 1712).
- Моретти, Франко. *Дальнее чтение*. Перевод Алексея Вдовина, Олега Собчука, Артема Шели. М.: Издательство Института Гайдара, 2016. (Moretti, Franco. *Distant Reading*. London: Verso, 2013).
- Орехов, Б.В. «Прочтение Моретти». *Croatica et Slavica Iadertina*, 14/2, no. 14 (2018): 534–537. (Orekhov, B.V. [«A Reading of Moretti»], *Croatica et Slavica Iadertina*, 14/2, no. 14 (2018): 534–537. (In Russian))
- Рорти, Ричард. *Историография философии: четыре жанра*. Перевод И. Джохадзе. М.: Канон+, 2017. (Rorty, Richard. «The Historiography of Philosophy: Four Genres». In *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, edited by Richard Rorty, J.B. Schneewind, Quentin Skinner, 49–76. Cambridge: Cambridge University Press, 1984).
- Серио, Патрик. «Как читают тексты во Франции». В *Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса*, под редакцией П. Серио, 12–53. М.: Прогресс, 1999. (Sériot, Patrick. [«How Texts Are Read in France»]. In [*Quadrature of Sense: The French School of Discourse Analysis*], edited by P. Sériot, 12–53. Moscow: Progress, 1999).
- Сидорова, Е.А., И.Р. Ахмадеева, Ю.А. Загоруйко, А.С. Серый и В.К. Шестаков. «Платформа для исследования аргументации в научно-популярном дискурсе». *Онтология проектирования* 4, № 10 (2020): 489–502.

- (Sidorova, E.A., I.R. Akhmadeeva, Yu.A. Zagorulko, A.S. Sery, and V.K. Shestakov. «Research Platform for the Study of Argumentation in Popular Science Discourse». *Ontology of Designing* 4, no. 10 (2020): 489–502. (In Russian))
- Скиннер, Квентин. «Значение и понимание в истории идей». В *Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории*, составители Т. Агнашев, М. Велижев, 2-е изд., 53–122. М.: Новое литературное обозрение, 2023.
- (Skinner, Quentin. «Meaning and Understanding in the History of Ideas», *History and Theory* 8, no. 1 (1969): 3–53).
- Уотмор, Ричард. *Что такое интеллектуальная история?* Перевод Н. Эдельмана. М.: Новое литературное обозрение, 2023.
- (Whatmore, Richard. *What is Intellectual History?* Cambridge: Polity, 2016).
- Фреде, Майкл. «Введение: Изучение античной философии». В *Философия и ее история: дискуссии*. Перевод М.Н. Вольф, 13–41. Новосибирск: Офсет ТМ, 2021.
- (Frede, Michael. «Introduction: The Study of Ancient Philosophy». In Michael Frede. *Essays in Ancient Philosophy*, ix–xxvii. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987).
- Фуко, Мишель. *Археология знания*. Перевод М.Б. Раковой, А.Ю. Себрянниковой. СПб.: Гуманитарная академия, 2020.
- (Foucault, Michel. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969).
- Alfano, Mark and Marc Cheong. «Guest Editors' Introduction: Examining Moral Emotions in Nietzsche with the Semantic Web Exploration Tool: Nietzsche». *Journal of Nietzsche Studies* 50, no. 1 (2019): 1–10.
- Beaney, Michael. «Analytic Philosophy and History of Philosophy: The Development of the Idea of Rational Reconstruction». In *The Historical Turn in Analytic Philosophy*, edited by Erich H. Reck, 231–260. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.
- Beaney, Michael. «Developments and Debates in the Historiography of Philosophy». In *Cambridge History of Philosophy 1945–2015*, edited by Kelly Becker, Iain D. Thomson, 725–758. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Betti, Arianna and Hein van den Berg. «Modelling History of Ideas». *British Journal for the History of Philosophy* 22, no. 4 (2014): 812–835.
- Betti, Arianna and Hein van den Berg. «Towards a Computational History of Ideas». In *Proceedings of the Third Conference on Digital Humanities in Luxembourg with a Special Focus on Reading Historical Sources in the Digital Age: Luxembourg*. Luxembourg, 2013. URL:

- <http://ceur-ws.org/Vol-1681/Betti_van_den_Berg_computational_history_of_ideas.pdf>
- Betti, Arianna, Hein Van Den Berg, Yvette Oortwijn, and Caspar Treijtel. «History of Philosophy in Ones and Zeros». In *Methodological Advances in Experimental Philosophy*, edited by Eugen Fischer and Mark Curtis, 295–332. London: Bloomsbury, 2019.
- Bonino, Guido. Paolo Maffezoli, and Paolo Tripodi. «Logic in Analytic Philosophy: a Quantitative Analysis». *Synthese* 198 (2021): 10991–11028.
- Bonino, Guido and Paolo Tripodi, «Distant Reading and the Problem of Operationalization». *Comparative Studies in Modernism* 18 (2021): 187–196.
- Bradley, Peter. «Where Are the Philosophers? Thoughts from THATCamp Pedagogy». *The Chronicle of Higher Education*. November 21, 2011.
- Brandis, Christian August. *Von dem Begriff der Geschichte der Philosophie*. Copenhagen: Gerhard Bonnier, 1815.
- Brandwood, Leonard. *The Chronology of Plato's Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Braun, Lucien. *Histoire de l'histoire de la philosophie*. Paris: Editions Ophrys, 1973.
- Brown, Lesley. «The Verb “To Be” in Greek Philosophy: Some Remarks». In *Companions to Ancient Thought 3: Language*, edited by Stephen Everson, 212–237. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Bruckerus, Jacobus. *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostrum usque aetatem deducta*. T. 1. Lipsiae: Christoph. Breitkopf, 1742.
- Carnap, Rudolf. *The Logical Structure of the World: Pseudoproblems in Philosophy*. Translated by Rolf A. George. Berkeley: University of California Press, 1969.
- Catana, Leo. «Doxographical or Philosophical History of Philosophy: On Michael's Frede Precepts for Writing the History of Philosophy». *History of European Ideas* 42, no. 2 (2019): 170–177.
- Catana, Leo. «Philosophical Problems in the History of Philosophy: What Are They?». In *Philosophy and Its History: Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy*, edited by Mogens Laerke, Justin E.H. Smith and Eric Schliesser, 115–133. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Catana, Leo. «The Concept “System of Philosophy”: The Case of Jacob Brucker's Historiography of Philosophy». *History and Theory* 44 (2005): 72–90.

- Catana, Leo. *Late Ancient Platonism in Eighteenth-Century German Thought*. Cham: Springer, 2019.
- Catana, Leo and Mogens Lærke. «Historiographies of Philosophy 1800–1950». *British Journal for the History of Philosophy* 28, no. 3 (2020): 431–441.
- Catana, Leo. *The Historiographical Concept “System of Philosophy”: Its Origin, Nature, Influence and Legitimacy*. Leiden: Brill, 2008.
- Cline, Diane Harris. «The Social Network of Socrates». *CHS Research Bulletin* 7 (2019), URL: <<https://research-bulletin.chs.harvard.edu/2019/02/21/social-network-of-socrates>>.
- Copenhaver, Brian. «A Normative Historiography of Philosophy: Room for Internalism and Externalism». *British Journal for the History of Philosophy* 28, no. 1 (2020): 177–199.
- De Bolla, Peter, Ewan Jones, Paul Nulty, Gabriel Recchia, and John Regan. «Distributional Concept Analysis: A Computational Model for History of Concepts». *Contributions to the History of Concepts* 14, no. 1 (2019): 66–92.
- De Bolla, Peter, ed. *Explorations in the Digital History of Ideas: New Methods and Computational Approaches*. Cambridge: Cambridge University Press, 2024.
- De Bolla, Peter, Ewan Jones, Paul Nulty, Gabriel Recchia and John Regan. «The Idea of Liberty, 1600–1800: A Distributional Concept Analysis». *Journal of the History of Ideas* 81, no. 3 (2020): 381–406.
- De Bolla, Peter. *The Architecture of Concepts: The Historical Formation of Human Rights*. New York: Fordham University Press, 2013.
- Dillon, John. *The Middle Platonists: 80 BC to 220 AD*, rev. ed. Ithaca: Cornell University Press, 1996.
- Durlacher, Thomas. «Philosophical Perspectives on Computational Research Methods in Digital History». In *Digital History and Hermeneutics: Between Theory and Practice*, edited by Andreas Fickers and Juliane Tatarinov, 109–128. Berlin: De Gruyter, 2022.
- Edelstein, Dan. «Intellectual History and Digital Humanities». *Modern Intellectual History* 13, no. 1 (2016): 237–246.
- Fitzmaurice, Susan, Justyna A. Robinson, Marc Alexander, Iona C. Hine, Seth Mehl, and Fraser Dallachy. «Linguistic DNA: Investigating Conceptual Change in Early Modern English Discourse». *Studia Neophilologica* 89 (2017): 21–38.
- Frede, Michael. *The Historiography of Philosophy*, edited by Katerina Ierodiakonou. Oxford: Oxford University Press, 2022.

- Gavin, Michael. «Intellectual History and the Computational Turn». *The Eighteenth Century* 58, no. 2 (2017): 249–253.
- Gavin, Michael. «Vector Semantics, William Empson, and the Study of Ambiguity». *Critical Inquiry* 44, no. 4 (2018): 641–673.
- Gavin, Michael, Collin Jennings, Lauren Kersey, and Brad Pasanek. «Spaces of Meaning: Conceptual History, Vector Semantics, and Close Reading». In *Debates in the Digital Humanities 2019*, edited by Matthew K. Gold, 243–267. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2019.
- Grim, Patrick and Daniel Singer. «Computational Philosophy». In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman, March 16, 2020, revised May 13, 2024, URL: <<https://plato.stanford.edu/entries/computational-philosophy/>>.
- Guerot, Martial. «The History of Philosophy as a Philosophical Problem». *The Monist* 53, no. 4 (1969): 563–587.
- Guldi, Jo, David Armitage. *The History Manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Hadot, Ilsetraut. *Sénéque: Direction spirituelle et pratique de la philosophie*. Paris: Vrin, 2014.
- Harris, Zellig S. «Discourse Analysis». *Language* 28, no. 1 (1952): 1–30.
- Helsloot, Niels and Tony Hak. «Pêcheux's Contribution to Discourse Analysis». In *Michel Pêcheux: Automatic Discourse Analysis*, edited by Tony Hak and Niels Helsloot, 3–20. Amsterdam: Rodopi, 1995.
- Israel, Jonathan I. *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1750*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Jockers, Matthew L. *Macroanalysis: Digital Methods and Literary History*. Urbana: University of Illinois Press, 2013.
- Kenny, Anthony. *The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- Kenny, Anthony. *The Computation of Style: An Introduction to Statistics for Students of Literature and Humanities*. Oxford: Pergamon Press, 1982.
- Köntges, Thomas. «Measuring Philosophy in the First Thousand Years of Greek Literature». *Digital Classics Online* 6, no. 2 (2020): URL: <<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:16-dco-731975>>.
- Léon, Jacqueline. *Automating Linguistics*. Cham: Springer, 2021.
- London, Jennifer A. «Re-Imagining the Cambridge School in the Age of Digital Humanities». *Annual Review of Political Science* 19 (2016): 351–373.

- Longo, Mario. «The Theory of “Historia Philosophica”». In *Models of the History of Philosophy*. Vol. II. *From Cartesian Age to Brucker*, edited by Giovanni Santinello and Gregorio Piaia, 387–432. Dordrecht: Springer Netherlands, 2011.
- Malaterre, Christophe, Jean-François Chartier, Davide Pulizzotto. «What Is This Thing Called Philosophy of Science? A Computational Topic-Modeling Perspective, 1934–2015». *HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science* 9, no. 2 (2019): 215–249.
- Mandelbaum, Maurice. «The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy». *History and Theory* 5, no. 5 (1965): 33–66.
- Mann, Wolfgang-Rainer. «The Origins of the Modern Historiography of Ancient Philosophy». *History and Theory* 35, no. 2 (1996): 165–195.
- Noichl, Maximilian. «Modeling the Structure of Recent Philosophy». *Synthese* 198 (2021): 5089–5100.
- Parsini, Enrico. «On Some Challenges Posed by Corpus-Based Research in the History of Ideas». *DR2: Working Papers* 1 (2021): 9–17.
- Pêcheux, Michel, Jacqueline Léon, Simone Bonnafous, and Jean-Marie Marandin. «Présentation de l'analyse automatique du discours (AAD69): théories, procédures, résultats, perspectives». *Mots. Les langages du politique* 4 (1982): 95–123.
- Petrovich, Eugenio. «Acknowledgments-based Networks for Mapping the Social Structure of Research Fields. A Case Study on Recent Analytic Philosophy». *Synthese* 200 (2022): 1–40.
- Piaia, Gregorio. «“Fare filosofia” e “fare storia della filosofia”: divorzio o convivenza?». *Síntesis: Revista de filosofía* 3, no. 1 (2020): 9–28.
- Piaia, Gregorio. «Brucker versus Rorty? On the “Models” of the Historiography of Philosophy». *British Journal for the History of Philosophy* 9, no. 1 (2010): 69–81.
- Pigliucci, Massimo. «Where Do We Go Next? – II», *Footnotes to Plato* (blog). 24 May, 2016, URL: <<https://platofootnote.wordpress.com/2016/05/24/where-do-we-go-next-ii/>>.
- Rodda, Martina A., Marco S.G. Senaldi, and Alessandro Lenci. «Panta Rei: Tracking Semantic Change with Distributional Semantics in Ancient Greek». *Italian Journal of Computational Linguistics* 3, no. 1 (2017): 11–24.
- Roe, Glenn, Clovis Gladstone, and Robert Morrissey. «Discourses and Disciplines in the Enlightenment: Topic Modeling the French Encyclopédie». *Frontiers in Digital Humanities* 2 (2015). URL: <<https://doi.org/10.3389/fdigh.2015.00008>>

- Santinello, Giovanni. «Il problema metodologico nella storia critica della filosofia di Jakob Brucker», in Giovanni Santinello. *Metafisica e critica in Kant*, 293–315. Bologna: Pàtron, 1965.
- Schmidgen, Henning, Bernhard Dotzler, and Benno Stein. «From the Archive to the Computer: Michel Foucault and the Digital Humanities». *Journal of Cultural Analytics* 7, no. 4 (2022). URL: <<https://doi.org/10.22148/001c.55795>>
- Shadrova, Anna. «Topic Models Do Not Model topics: Epistemological Remarks and Steps Towards Best Practices». *Journal of Data Mining and Digital Humanities* (2021). URL: <<https://hal.science/hal-03261599/>>.
- Skelac, Ines, Andrej Jandrić. «Meaning as Use: From Wittgenstein to Google’s Word2Vec». In *Guide to Deep Learning Basics: Logical, Historical and Philosophical Perspectives*, edited by Sandro Skansi, 41–53. Cham: Springer, 2020.
- Underwood, Ted, Andrew Goldstone. «The Quiet Transformations of Literary Studies: What Thirteen Thousand Scholars Could Tell Us». *New Literary History* 45, no. 3 (2014): 359–384.
- Weatherson, Brian. *A History of Philosophy Journals*. Vol. 1. *Evidence from Topic Modeling, 1876–2013*. s.l.: Michigan Publishing Services, 2022. <https://doi.org/10.3998/mpub.12251719>
- Zammito, John H. «Rorty, “Historicism” and the Practice of History: A Polemic». *Rethinking History: A Journal of Theory and Practice* 10, no. 1 (2006): 9–47.

Аналитическая история философии: как прошлое философии становится ее будущим

М.Н. Вольф

Институт философии и права СО РАН
630090, ул. Николаева, д. 8, г. Новосибирск, Россия
rina.volf@gmail.com

Аннотация. В статье рассмотрен исторический контекст формирования нового модуса истории философии – аналитической истории философии, – а также ряд кейсов и дискуссий, которые определили своеобразие этого подхода. А именно, рассматриваются общее видение вклада Уилфрида Селларса в возрождение историко-философских исследований изнутри аналитической традиции, а также размышления о специфике историко-философского метода, отличного от методов других гуманитарных наук Мориса Мандельбаума, которые фактически явились ответом на вызовы аналитической философии. Кроме того, предлагается обзор размышлений Фридриха Ницше, в которых задолго до кризиса историцизма в аналитической философии оформились претензии к историческому знанию в сходной с аналитиками риторике. Поиски нового модуса истории философии в условиях вызовов аналитической традиции, поставивших под вопрос автономию истории философии, завершились органичным включением аналитического и научного инструментария в историко-философские методы; среди прочего в их число были включены: критическое прочтение текстов и концепций, внимательное отношение к аргументации и логическим связям в философских доктринах, отказ от историцизма и антиквариаризма, ориентация на апроприационизм. Делается вывод, что аналитическая философия не была причиной кризиса в истории философии, но послужила катализатором для поисков нового модуса ее существования.



Ключевые слова: аналитическая история философии, аналитическая философия, У. Селларс, М. Мандельбаум, Ф. Ницше, история философии

Для цитирования: Вольф, М.Н. «Аналитическая история философии: как прошлое философии становится ее будущим». *Историко-философский ежегодник* 39 (2024): 305–336.

Поступила в редакцию: 07.07.24

Принята к публикации: 26.07.24

Analytic History of Philosophy: How Philosophy's Past Becomes Its Future

Marina N. Volf

Institute of Philosophy and Law SB RAS
630090, 8 Nikolaeva st., Novosibirsk, Russia
rina.volf@gmail.com

Abstract. The paper examines the historical context of the formation of a new mode of the history of philosophy – the analytic history of philosophy – as well as a number of cases and discussions that determined the idiosyncrasy of this approach, namely, the general account of the contribution of Wilfrid Sellars to the revival of the studies in history of philosophy from within the analytic tradition, as well as Maurice Mandelbaum's reflections on the specifics of the method of history of philosophy that make it different from the methods of the other humanities, which in fact were a response to the challenges of analytic philosophy made from within an opposing tradition. In addition, an overview of the thoughts of Friedrich Nietzsche is offered, who, long before the crisis of historicism in analytic philosophy, raised some objections to historical knowledge in a manner similar to that of analytic philosophers. The search for a new mode of the history of philosophy in the face of challenges of the analytical tradition, which put into question autonomy of the history of philosophy, ended with the organic inclusion of analytic and scientific tools into the methods of history of philosophy as follows: critical reading of texts and concepts, careful attention to argumentation and logical links in philosophical doctrines, rejection of historicism and antiquarianism, orientation towards appropriationism. It is concluded that analytic philosophy was not

the cause of the crisis in the history of philosophy, but served as a catalyst for the search for a new mode of its existence.

Keywords: analytic history of philosophy, analytic philosophy, W. Sellars, M. Mandelbaum, F. Nietzsche, history of philosophy

For citation: Volf, Marina N. “Analytic History of Philosophy: How Philosophy’s Past Becomes Its Future.” *History of Philosophy Yearbook / Is-toriko-filosofskii ezhegodnik* 39 (2024): 305–336. (In Russian)

Received: 07.07.24

Accepted: 26.07.24

Мысль о том, что история философии может быть написана по-разному, сегодня звучит крайне банально. Каждая эпоха предлагает свой вариант видения причин и механизмов динамики интеллектуальной культуры. Необязательно уходить в глубь веков, чтобы это проиллюстрировать; достаточно вспомнить о гегельянской или неокантианской истории философии, которые фактически сформировали облик современного ее прочтения, придав ей телеологический или проблемный характер соответственно. Также неудивительно, что новые поколения философов, ориентируясь на актуальный для них интеллектуальный контекст, ищут новые формы интерпретации прошлого, которые обеспечили бы им комфортные отношения с этим прошлым, либо признавая его величие, либо вступая с ним в диалог, либо подвергая его беспощадной критике. Вместе с тем хорошо известны примеры догматизации историко-философских подходов, когда тот или иной подход к интерпретации мысли прошлого считается если не единственным, то единственно верным. Значение аналитической философии для интеллектуального фона первой половины XX в. существенно сказалось на роли и месте в нём истории философии как самостоятельной дисциплины вплоть до отрицания ее автономии от философии и ее значимости для философского знания в целом. По мере роста влияния аналитической философии в американских университетах история философии начинает борьбу за свое существование и возникают новые модусы истории философии, подходы которых корректируются с учетом претензий сциентистов

и аналитиков к историческому знанию. Наиболее известны из них история идей, история понятий, интеллектуальная история. Появляется ряд историко-философских исследований, написанных самими аналитическими философами в а- или даже антиисторическом ключе, к которым у сторонников исторического направления также есть немало претензий.

Однако уже к 60-м гг. XX в. сами аналитики начинают водить мосты с контекстуалистской историей философии¹, пытаясь нащупать компромиссный вариант истории философии. Одной из форм представления прошлого философии, отталкивающейся от положений, выработанных в тех дискуссиях, является относительно новая для отечественного интеллектуального пространства, более ориентированного на *доксографический* жанр², «аналитическая история философии». Мы нередко сталкиваемся с тем, что в силу терминологических пересечений ее трактуют как историю философии, написанную изнутри традиции аналитической философии аналитическими философами и/или о них. Отчасти это справедливо, отчасти – нет. Она действительно является наследницей рациональной реконструкции, к которой склонялось большинство аналитиков, однако более четко отражал бы ее специфику термин «апроприационистская история философии». Впрочем, в силу понятной его неблагозвучности на русском языке мы стараемся использовать его только в поясняющих целях.

Ниже мы рассмотрим, в какой части это направление приемыкает к тем способам написания истории философии, которые применялись аналитиками, однако в большей мере свою задачу мы видим в том, чтобы с позиций историографии истории философии разобрать те моменты в интеллектуальной истории, которые послужили своеобразными катализаторами для оформления того способа написания истории философии,

¹ Подробнее о дискуссиях тех лет см.: И.В. Берестов, М.Н. Вольф и О.А. Доманов, *Аналитическая история философии: методы и исследования* (Новосибирск: Офсет ТМ, 2019), 13–26, 47–69.

² О доксографическом жанре написания истории философии см.: Ричард Рорти, «Историография философии: четыре жанра», в *Неопрагматизм Ричарда Рорти*, И. Джохадзе (М.: УРСС, 2001), 190–194.

который мы называем аналитическим прежде всего в силу того, что в нём значительное внимание уделяется анализу аргументов, в том числе интертекстуальных (выдвинутых как философами, так и их интерпретаторами), их весомости и состоятельности, а также обоснованности и консистентности тех или иных положений внутри философских дискуссий.

Слово «аналитический» в названии обсуждаемого историко-философского модуса намекает, что аналитическая философия сыграла определенную роль в его становлении. Аналитическая философия – или, точнее для данного контекста, англо-американская философия – в ее противопоставлении континентальной, безусловно, оставила свой отпечаток на интеллектуальной культуре XX в. и создала определенные условия для появления новых способов историко-философской работы. Однако за более чем сто лет существования аналитической философии она сама многократно и существенно видоизменялась, и те черты, которые можно было приписать ей еще в первой половине прошлого века как специфические именно для нее, сегодня стали общим местом критического и научного подхода, равно как наблюдается и обратная тенденция – те особенности, которые были присущи аналитической философии в целом, как, например, антиметафизические настроения или акцент на философии языка, сегодня сохранили значимость только в некоторых частных ее областях.

Из предложенного аналитической философией инструментария аналитическая история философии приняла для себя стремление к ясности, строгости и точности формулировок, высокий уровень требований к аргументации, критическое отношение к текстам и концепциям, канонам и идеалам, приверженность к точным и даже естественно-научным методам. Встречаются историко-философские исследования, в которых влияние аналитической философии более очевидно, в которых превалируют формально-логические методы для обоснования исходных положений или для демонстрации вывода, однако такие работы единичны и занимают весьма нишевое положение во всем потоке историко-философских исследований³.

³ Примером таких работ могут выступать: Russell M. Dancy, *Plato's Theory of Forms* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); Michael V. Wedin,

Подчеркнем, однако, что использование аналитического метода не является исключительным правом аналитических философов, и перечисленные выше элементы давно вышли за пределы домена аналитической философии и заняли значимое место в академической культуре письма в целом. Нередко мы встречаем смешение понятий англо-американской (позитивистской, эмпирицистской, реалистской и т.п.) философии и аналитического метода, подразумевающего анализ, систематизацию и валидизацию данных на основании установления некоторой внутренней логики философской доктрины. Наконец, нет знака равенства между аналитической историей философии и историей аналитической философии; последняя, разумеется, не имеет никаких ограничений по методу и может быть написана в любой парадигме – биографической, контекстуалистской, проблемной и пр.

Помимо позитивных измерений, транслированных историко-философскому исследованию аналитической философией, т.е. указаний на то, какой история философии *может* быть, мы можем отметить и негативные требования, выкристаллизовавшиеся в этой же традиции. Они накладывают ряд ограничений и устанавливают границы, за которые ни философия, ни ее история выходить не должны, и они в отношении методов истории философии даже более показательны и специфичны, нежели позитивные элементы.

Аналитическая философия избегает «непростительного антиквариаризма», тесно сопряженного с контекстуалистским подходом, который подразумевает, что ни философ, ни историк философии не будут переносить контекст создания той или иной философской концепции на современность, переходить на современную проблематику и современный язык для интерпретации идей прошлого. Кроме того, аналитическая философия была, образно выражаясь, поражена тяжелой «аналитической болезнью», а именно: она была ориентирована на крайнюю философичность и аисторичность, что в принципе делало затруднительным обращение к историческим образцам в качестве обоснования каких бы то ни было выводов и блокировало тем

самым написание *контекстуальной* истории философии. История понималась как копилка проб и ошибок на пути человечества к актуальным знаниям, и изучение таких заблуждений не представлялось конструктивной практикой. Мы полагаем, что лечение этой болезни было предложено прагматистами и неопрагматистами изнутри самой аналитической философии, т.е. в той среде, которая существовала в американских университетах⁴.

Примечательно, что философия в условиях распространения аналитической философии и сопутствующего ей сциентизма обрела научный и строго дискуссионный характер, так что к ее концепциям, как к теориям в любой научной дисциплины, стали жестко применяться критерии научности. Стоит специально отметить в этом ключе использованное в 70-е гг. Карлом Поппером определение философии как критической дискуссии, перерастающей в критическую традицию⁵. При этом Поппер настаивает⁶, что уже в первой философской школе можно зафиксировать появление критической дискуссии, причем не только между школами, но, что важно, и внутри одной

⁴ Мы прежде всего подразумеваем ранний прагматизм в лице Ф.К.С. Шиллера и его революционные интерпретации софистики, неопрагматизм в лице Ричарда Рорти, его экскурсы в методологию и историографию истории философии, глубокие историко-философские пассажи в различных работах, а также многолетнюю дискуссию с Хилари Патнэмом, и, наконец, работы неопрагматистов Джозефа Марголиса и Ричарда Бернстайна, которые содержат значительный пласт историко-философских пассажей в жанре рациональной реконструкции. Нет необходимости обсуждать здесь ни содержание этих работ и дискуссий, ни конкретные результаты этого «лечения» или их отсутствие – мнения здесь могут расходиться, но бесспорно то, что все эти процессы оказали значительное влияние на интеллектуальный фон в университетах и существенно смягчили отношение к истории философии.

⁵ Karl Popper, «Back to the Presocratics», in *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. 1, *The Beginnings of Philosophy*, ed. David J. Furley and Reginald E. Allen (New York: Humanities Press, 1970), особ. 147–149.

⁶ Поппер отмечает, что является профаном в досократической философии, и в сборнике, где представлена его статья, он является единственным профессором логики и научного метода среди представителей классической философии и античной философии, однако он убежден, что, будучи профаном, он способен дать *независимую* экспертизу аргументации (Popper, «Back to the Presocratics», 1:131).

школы. На отсутствие внутришкольной догмы указывает критика в отношении главы школы или зачинателя определенной традиции⁷. Здесь принципиально следует обратить внимание на признание множественности доктрин и выбор между ними, основанный не на личном авторитете их авторов, а на весомости и состоятельности выдвинутых ими аргументов. Следствием из предложенного К. Поппером определения оказывается то, что и история такой – критической, дискурсивной – философии, чтобы она вообще могла быть востребованной, также должна иметь критический характер, выявляя ошибки и заблуждения прошлого, исходя из достижений современной науки⁸.

Подводя итог сказанному, отметим, что аналитическая философия сыграла существенную роль в становлении аналитической, точнее, апроприационистской истории философии. В данном очерке мы не станем направлять свое внимание на конкретизацию каких-либо специфических черт аналитической истории философии или формулирование ее строгого определения, а предложим читателю рассмотреть тот исторический контекст и ряд кейсов и дискуссий, которые, на наш взгляд, и определили своеобразие этого подхода, сохранив историю философии в не способствующих выживанию *истории* вообще условиях аналитической философии.

Несвоевременные размышления Фридриха Ницше

Разные жанры истории философии тяготеют к двум полюсам: контекстуалистскому и апроприационистскому. Сторонники

⁷ Popper, «Back to the Presocratics», 1:147–149.

⁸ Именно в таком ключе написаны историко-философские работы, например, Б. Рассела, которые долгое время служили образцом соответствующего отношения к истории философии. См.: Bertrand Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz: With an Appendix of Leading Passages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1900); Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day* (New York: Simon and Schuster; London: George Allen and Unwin, 1946).

первого настаивают на сохранении интерпретаций в пределах языка и исторических реалий, в которых создавался интерпретируемый текст или доктрина. Причем исключительное внимание уделяется ими оригиналам, фактам и достоверным историческим свидетельствам, зафиксированным в источниках. Для сторонников второго подхода интересен не столько язык, культурный или социальный фон текста и доктрины, сколько внутренняя логика содержания и выверенность аргументации; нередко интерес к доктринам определяется той мерой, в какой те могут быть встроены в собственные рассуждения апроприрующих их философов или стать основанием, обоснованием или частью каких-либо актуальных дискуссий, а возможность допустить анахронизмы или искажения при таких интерпретациях не является проблемой. Истории философии, написанные аналитическими философами, как правило, можно отнести к апроприационистскому крылу, и они соответствуют установке, что нет различия между философией и ее историей, а следовательно, и нет необходимости выделять историю философии в отдельную дисциплину. История философии пишется как философия⁹. Апроприационистская тенденция характерна и для аналитической истории философии. При этом сторонники апроприационизма выражают неприятие крайней формы контекстуализма – антиквариаризма, для которого прошлое самоценно и не нуждается в трансляции на современные контексты и языки, во встраивании в современные дискуссии, а сам антиквариаризм не ориентирован на решение и понимание современных проблем, будучи полностью сосредоточенным на изучении проблем прошлого.

Резко критикуемый аналитиками антиквариаризм действительно несоизмерим с историческим характером аналитиче-

⁹ Примеры такой апроприационистской истории философии как собственно философии, а именно работы Питера Ф. Стросона или Майкла Фридмана о Канте, вызвавшие немало дискуссий, но при этом весьма влиятельные в аналитических интерпретациях Канта, подробно разбираются в статье: Gary Hatfield, «The History of Philosophy as Philosophy», in *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, ed. Tom Sorell and G.A.J. Rogers (Oxford: Clarendon Press, 2005).

ской философии. Однако считать, как это тоже часто бывает, что первая концептуализация этого подхода принадлежит аналитикам, не корректно: антиквариаризм уходит корнями в методы немецкой классической филологии, и мало кто помнит, что само это понятие впервые было введено в контекст дискуссий о том, как изучать прошлое, и подверглось атаке в манере, мало отличимой от современных нападков аналитиков, Фридрихом Ницше.

Кому-то содержание нижеследующего раздела, посвященного Ницше, может показаться неуместным в контексте заявленных целей настоящей статьи. Но это ощущение может возникнуть, только если смешивать аналитическую историю философии с аналитической традицией. Мы же хотим подчеркнуть, что поиски нового модуса написания истории философии в современности стали актуализироваться задолго до тех вызовов, которые предъявила *истории* как дисциплине аналитическая философия, и по большому счету они скорее обусловлены революцией Канта и осознанием значимости критического подхода для всех сфер интеллектуального пространства, нежели просто локальным протестом Ницше против подходов к изучению текстов в немецкой классической филологии. То, что мы увидим в нижеследующих пассажах Ницше, не просто «удивительно похоже» на некоторые положения, встречающиеся в аналитической философии; это хорошо осмысленный проект критической философии и ее истории, который получает дальнейшее развитие сегодня (ср. приведенный выше частный пример рассуждений К. Поппера).

Ницше крайне метко характеризует свои размышления о том, как философам следует относиться к прошлому и истории и каким может стать будущее истории и философии, несвоевременными, почти на сто лет предвосхищая дискуссии в аналитической среде о том, как писать историю философии¹⁰ и заслуживает ли она автономии. Примечательно, что сам он выступает отнюдь не на стороне контекстуалистских и антикварных интерпретаций.

¹⁰ Инициированные и развиваемые аналитиками дискуссии о том, как писать историю философии, и соответствующую библиографию см. в: Берестов, Вольф и Доманов, *Аналитическая история философии*, 13–26, 47–78.

В этом смысле следует обратить внимание на две работы Ницше: «Несвоевременные размышления» (1873) и «По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего» (1886)¹¹. В первой работе Ницше обсуждает отношение к прошлому и способы его изучения, во второй, написанной спустя более чем 10 лет, размышляет о том, каким ему видится будущее философии; при этом обе эти работы выражают сложное, но в целом сочувствующее отношение к критической философии. Во второй части «Несвоевременных размышлений» Ницше вводит понятие тройственности родов истории, различая монументальный, антикварный и критический ее род¹². Монументальную историю мы могли бы сравнить с тем, что сегодня называется канонам – это то великое и вечное, что «сквозь тысячелетия объединяет собою человечество»¹³. Вечность и величие канона, его «иконическая истинность», вера людей в него как в нечто непреложное и непреходящее позволяет человечеству пережить осознание своей смертности и ничтожности. Однако установление тотальной истинности канона всегда будет сопровождаться насилием, без которого привести разнородные элементы к одной общей форме невозможно. Ницше отмечает, что монументальная форма отношения к прошлому ведет к утрате самого этого прошлого: «целые значительные отделы прошлого предаются забвению и пренебрежению»¹⁴. Монументальная история существует не ради прошлого и не ради будущего, а только ради великих свершений. Подобным образом история превращается в идеологию. Очевидно сходство монументальной истории с аналитическими установками, в рамках которых

¹¹ Фридрих Ницше, «Несвоевременные размышления II. О пользе и вреде истории для жизни», пер. Я. Бермана, А. и Е. Герцык, в *Полное собрание сочинений: В 13 томах*, т. 1/2, *Несвоевременные размышления. Из наследия 1872–1873 гг.*, под ред. И.А. Эбаноидзе (М.: Культурная революция, 2013); Фридрих Ницше, «По ту сторону добра и зла», пер. Н. Полилова, в *Полное собрание сочинений: В 13 томах*, т. 5, *По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали. Случай «Вагнер»*, под ред. Н.В. Мотрошиловой, И.А. Эбаноидзе (М.: Культурная революция, 2012).

¹² Ницше, «Несвоевременные размышления», 1/2:97.

¹³ Ницше, «Несвоевременные размышления», 1/2:98.

¹⁴ Ницше, «Несвоевременные размышления», 1/2:101.

не только отдельные разделы прошлого, но в принципе всё прошлое в целом получает несколько пренебрежительную оценку.

Второй род истории, антикварный,

охраняет и почитает прошлое <...> [з]аботливой рукой оберегая издавна существующее¹⁵.

Давно забытые смыслы и стершиеся следы антикварный подход принимает за наши собственные; он собирает прошлое по крупицам, поскольку для него есть

счастье сознавать себя не <...> случайным и произвольным, но наследием <...>.

При этом антиквариаризм не приписывает прошлому какой-либо эпистемической значимости:

разумеется, это не то состояние, в котором человек наиболее способен переработать прошлое в чистое знание.

Для так понятого прошлого нет

подходящего масштаба, <...> нет никаких ценностных различий и пропорций¹⁶,

в нём все одинаково ценно и одинаково важно, поскольку критерием является прошлое само по себе, и приверженцы этого подхода с антикварным интересом оглядываются только назад, не имея никакой заинтересованности в будущем. Антиквариаризм способен «только *сохранять* жизнь, а не порождать ее»¹⁷.

Третий способ изучения прошлого, по мнению Ницше, единственно может служить жизни, создавать будущее:

Человек должен обладать и время от времени пользоваться силой разбивать и разрушать прошлое, чтобы иметь возможность жить дальше; этой цели достигает он тем, что привлекает

¹⁵ Ницше, «Несвоевременные размышления», 1/2:104.

¹⁶ Ницше, «Несвоевременные размышления», 1/2:106.

¹⁷ Ницше, «Несвоевременные размышления», 1/2:107.

прошлое на суд истории, подвергает последнее самому тщательному допросу и, наконец, выносит ему приговор¹⁸.

Если мы, по мнению Ницше, являемся в какой-то мере продуктом прошлого, то мы являемся и продуктом его негативной стороны –

заблуждений, страстей и ошибок и даже преступлений <...>¹⁹.

Осознавая и осуждая эти ошибки, мы не устраним конфликт между прошлым и будущим, но можем, давая критическую оценку заблуждениям прошлого, выработать в себе новые привычки и новую натуру, а вместе с ними

создать себе а posteriori такое прошлое, от которого мы желали бы происходить, в противоположность тому, от которого мы действительно происходим²⁰.

Эти рассуждения Ницше звучат несколько даже по-расселовски гиперкритично, и вердикт, выносимый им истории, – или, вернее сказать, декларативная установка, предшествующая всему рассуждению, – читается в радикальном аналитическом тоне:

История, поскольку она сама состоит на службе у жизни, подчинена неисторической власти и потому не может и не должна стать, ввиду такого своего подчиненного положения, чистой наукой вроде, например, математики²¹.

Очевидно, что после прочтения этого пассажа изнутри сциентистского или эпистемического контекста остается один шаг до отказа от необходимости исторического знания, который и был в свое время сделан аналитической философией.

Если в «Несвоевременных размышлениях» Ницше считает критический подход к прошлому наиболее осмысленным и продуктивным для продвижения вперед в познании жизни и мира, в том, чтобы выступить созидательной силой для будущего, то

¹⁸ Ницше, «Несвоевременные размышления», 1/2:108.

¹⁹ Ницше, «Несвоевременные размышления», 1/2:109.

²⁰ Ницше, «Несвоевременные размышления», 1/2:109.

²¹ Ницше, «Несвоевременные размышления», 1/2:97.

спустя около 10 лет в работе «По ту сторону добра и зла» он оценивает этот подход уже не так оптимистично. Здесь важно отметить два момента, которые оказываются существенными для дальнейшего развития аналитической истории философии. Во-первых, для Ницше критика наследует скептицизму – прежде всего картезианского толка²² (надо сказать, «скептик» очень часто фигурирует в современных текстах, восходящих к аналитической традиции, в качестве умозрительного оппонента, задавая дискуссионную форму рассуждения в отсутствие реальных содискурсантов); кроме того, Ницше однозначно сопрягает критический подход с кантианской философией.

Сохраняя прежнюю риторику исключительной значимости созидания будущего для человечества, и в частности философии, – мы это прочитываем уже в названии работы, – Ницше по-прежнему подчеркивает, что для критической философии характерна необычайная страсть к познанию. Он весьма точно отразил суть этой философии: помимо страсти к познанию, это

уверенность в оценке, сознательное соблюдение единства метода, изощренное мужество, самостоятельность и способность отвечать за себя,

кроме того, это эксперименты в новом, более широком и более опасном смысле слова, отважные и мучительные опыты, на которые критиков толкает жажда познания²³. Мы видим, насколько сильно этот пассаж пронизан ценностями научного и эмпирического метода. Однако Ницше убежден, что философы будущего, даже требуя от себя

критической дисциплины и приучивания ко всему тому, что ведет к чистоте и строгости в духовной области²⁴,

т.е. тех качеств, которые история приписывает и самому Канту, который заставил европейских интеллектуалов восхищаться критическим методом, тем не менее откажутся от критической философии. Даже если определение философии как

²² Ницше, «По ту сторону добра и зла», 5:130.

²³ Ницше, «По ту сторону добра и зла», 5:133.

²⁴ Ницше, «По ту сторону добра и зла», 5:134.

критики и критической науки <...> пользуется одобрением всех позитивистов Франции и Германии (и <...> польстил[о] бы даже сердцу и вкусу *Канта* <...>)²⁵,

оно при этом не является приемлемым и не отражает суть философии, поскольку это всего лишь метод, орудие философа, но не собственно философия.

В этой точке видение философии у Ницше и аналитиков расходится. Аналитическую философию не смущает, что она не созидательна для жизни и принципиально аисторична: ее суть как раз и заключается в действенном методе познания, установления истинности, валидации фактов. Приведенное выше попперовское определение философии подчеркивает, что философия не только не утратила своей критической составляющей и может существовать как метод, но и в состоянии создать собственную традицию, несмотря на то, что традиция обычно не мыслится вне истории и сохраняет опыт прошлых поколений.

Аналитическая аисторичность и история философии Уилфрида Селларса

Если термины «контекстуализм» и «апроприационизм» достаточно нейтрально отражают отношение их приверженцев к прошлому, то нередко встречающиеся в историографии последних лет более эмоционально окрашенные «историодицея» и «историофобия» демонстрируют жесткую конфронтацию между сторонниками этих направлений. Можно сказать, что аналитическая историофобия началась с К. Поппера, который с резкой критикой обрушился на историцизм в книге «Ницета историцизма»²⁶. Она послужила одним из ключевых факторов для признания аналитической философии анти- и аисторическим предприятием.

²⁵ Ницше, «По ту сторону добра и зла», 5:134.

²⁶ Карл Поппер, *Ницета историцизма*, пер. С.А. Кудриной (М.: Издательская группа «Прогресс», VIA, 1993), 187.

Поппер понимает под историцизмом установку на то, что история подчиняется определенным законам, которые не зависят от человека, и является процессом, реализующимся по определенному пути к определенной цели. По его мнению, эта установка нежизнеспособна, поскольку все попытки представить мир, который является совокупностью разнообразных и разноплановых явлений как нечто целое и зависимое, оказываются просто «холическим недоразумением»²⁷. Кажется, критика Поппера не распространяется на контекстуализм и даже на его крайнюю форму – антиквариаризм; скорее, он атакует, если говорить в терминах Ницше, монументальную историю. Однако в конечном счете его позиция была проинтерпретирована как историофобская и антиисторическая.

Впрочем, на наш взгляд, есть определенная разница между а- и антиисторизмом. Антиисторический подход предполагал бы, что аналитики вовсе отрицают историческое знание, не приемлют исторических методов и подходов, что, конечно же, не так. Скорее, они сомневаются в историцистских установках достижения абсолютной достоверности в знании прошлого, в научности такого знания, в котором убеждены последователи антиквариаризма. Аисторизм мягче по своим установкам и предполагает, что в знании прошлого вполне можно обойтись без следования главному требованию антикварной истории – понять, «как оно было на самом деле», поскольку его основная задача заключается в установлении диалога между прошлым и настоящим за счет элиминирования контекстов, неявных смыслов и т.п., так чтобы оставить в результате только саму чистую мысль автора, логику и аргументацию ее выражения, независимо от того, кем, когда, в каких социальных или исторических условиях она была сформулирована. Именно поэтому аналитическая философия может позволить себе весьма вольно обходиться с историей, обходя своим вниманием концепции, нереспектабельные с точки зрения аналитической перспективы²⁸, однако вполне значимые

²⁷ Поппер, *Ниццета историцизма*, 131–132.

²⁸ Том Рокмор, «Заметки об истории философии и ее отношении к философскому “духу времени” (Zeitgeist)», в *История философии: вызовы XXI века*, отв. ред. Н.В. Мотрошилова (М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2014), 74–75.

с точки зрения создания вневременных общезначимых проблем и истин.

Поворотом в сторону историоидеи и признания автономии и состоятельности истории философии аналитическая философия обязана Уилфриду Селларсу²⁹. Селларс обратился к истории философии в ситуации почти тотальной историофобии, которая стала специфической чертой аналитической традиции и сопровождалась отказом преподавать историю философии в американских университетах и признавать ее необходимой дисциплиной для получения докторской степени. Однако ему история философии виделась ключевым условием для существования философии. В предисловии к одной из своих книг Селларс отмечает, сохраняя аналитические установки:

Философия – это непрерывный диалог с современниками, живыми или умершими <...>,

однако добавляет, что если нет понимания философских позиций прошлого, то вместо диалога возникает конфронтация³⁰. Селларс подчеркивает, что выбором тем, выработкой своих взглядов, форме своих рассуждений он обязан преподаванию

²⁹ После того, как аналитическая философия столкнулась с необходимостью написания своей собственной истории, ее интерес к истории философии многократно возрос, и на этой волне стали появляться многочисленные работы, как провокационные (Aaron Preston, *Analytic Philosophy: The History of an Illusion* (London: Continuum, 2007)), так и вполне адекватно оценивающие вклад аналитиков в историю и историографию философии. Одной из таких работ является книга: Luca Corti and Antonio M. Nunziante, eds., *Sellars and the History of Modern Philosophy* (New York: Routledge, 2018), целиком посвященная Уилфриду Селларсу и его роли в возрождении истории философии в аналитической традиции. Читателя, который хотел бы более детально оценить вклад Селларса в историко-философские исследования, мы адресуем к вводной статье этой книги: Luca Corti and Antonio M. Nunziante, «Introduction: The *lingua franca* of Thought: Wilfrid Sellars and the History of Philosophy», in *Sellars and the History of Modern Philosophy*, eds. Luca Corti and Antonio M. Nunziante (New York: Routledge, 2018), 1–12.

³⁰ Wilfrid Sellars, *Essays in Philosophy and Its History* (Dordrecht: Springer, 1974), vii.

и исследованию истории философии³¹. Самым знаменитым его изречением, которое процитировал, вероятно, каждый, кто так или иначе о нём писал, стала следующая фраза:

История философии – это *lingua franca*, дающая возможность философам – или, по крайней мере, различным точкам зрения – общаться друг с другом. Философия без истории философии если и не бессодержательна или слепа, то как минимум нема³².

Понимая, что в этой своей приверженности истории философии он стоит особняком от американского аналитического бонда, он тем не менее занимал принципиальную позицию:

За сочетание исторических и систематических исследований я не буду извиняться³³.

Упорство Селларса в отношении истории философии в конечном счете сыграло важную роль в переоценке ее значимости для аналитической философии. Цитировавшийся выше сборник работ Селларса «Труды по философии и ее истории»³⁴ был воспринят его коллегами по цеху как провокация, настолько нехарактерными для аналитической философии были эти исследования, а спустя 10 лет эта книга стала своего рода мандатом для прочих аналитиков на открытое и зачастую сочувственное обсуждение «прошлого философии»³⁵. Сегодня опыты написания истории самой аналитической философии с необходимостью вынуждают погружать ее в исторический контекст, формировать философский канон уже самой аналитической философии и всё чаще обращаться к позициям тех аналитических

³¹ Sellars, *Essays in Philosophy*, vii.

³² Цит. по: Гаррис Рогонян, «Предисловие переводчика», в *Эмпиризм и философия сознания*, Уилфрид Селларс, пер. Г.С. Рогоняна (СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2021), 11.

³³ Sellars, *Essays in Philosophy*, vii.

³⁴ Sellars, *Essays in Philosophy*, 475.

³⁵ Ср.: Richard Rorty, Jerome B. Schneewind and Quentin Skinner, eds., *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), xii, 493; A.J. Holland, ed. *Philosophy, Its History and Historiography* (Dordrecht: Springer, 1985), x, 337.

философов, которые так или иначе не гнушались иметь дело с историей философии (Стросон, Макинтайр, Рорти и пр.).

Именно Селларс ясно сформулировал задачу, которая является ключевой для аналитической истории философии:

Давно пора было исследовать исторические идеи современными концептуальными инструментами – задача, которую должно решать каждое поколение³⁶.

В этой фразе содержится ключ к пониманию задачи аналитической истории философии: использование концептуальных средств современной философии (и не только аналитической) не просто позволяет выстроить диалог с философией прошлого, но и является своеобразным ситом, которое пропускает в настоящее только хорошо обоснованные, глубоко аргументированные доктрины, которые находятся в критической дискуссии с какими-то другими точками зрения. Сам Селларс не только использовал концептуальные средства аналитической философии для исследований прошлого, но и сумел наладить диалог между аналитической философией и историей философии, соотнес ряд центральных положений аналитической философии с классическими проблемами. Его собственные историко-философские интерпретации не всегда оставались в рамках диалога, нередко переходя в резкие дискуссии и конфронтации, в которых он обрушивался с жесткой критикой на философов прошлого, однако свои собственные философские концепции он постоянно соизмерял с представлениями Платона, Аристотеля, философов раннего Нового времени, Канта, выступая тем самым приверженцем апроприационизма.

Значительна роль Селларса для «возвращения» Канта в аналитическую философию, в результате которого вновь произошло объединение критики и аналитики, и хотя его интерпретация не во всем устраивала классических историков кантовской философии, благодаря его исследованиям сложилось устойчивое

³⁶ Wilfrid Sellars, «Autobiographical Reflections», in *Action, Knowledge and Reality*, ed. Hector Neri Castañeda (Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1975), 290.

представление о том, что аналитическая философия берет свое начало в кантианстве³⁷.

Не только самого Селларса можно отнести к аналитическим историкам философии. Его подходом и отношением к прошлому философии были инспирированы и некоторые работы, которые считаются современной классикой истории философии и представляют собой эталон аналитической истории философии. Прежде всего нужно вспомнить антиковедческую работу

³⁷ См. разделы, посвященные философии Канта, в: Sellars, *Essays in Philosophy*, а также отдельные издания и работы: Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics: Variation on Kantian Themes* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd; New York: The Humanities Press, 1968); Pedro Amaral, ed., *Kant and Pre-Kantian Themes: Lectures by Wilfrid Sellars* (Atascadero: Ridgeview Publishing Co., 2002); Fabio Gironi, «A Kantian Disagreement Between Father and Son: Roy Wood Sellars and Wilfrid Sellars on the Categories», *Journal of the History of Philosophy* 55, no. 3 (2017). Об исторических основаниях аналитической философии, прежде всего в философии Канта, см.: Robert Hanna, *Kant and Foundations of Analytic Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 2001).

Кто-то может возразить, что роль Селларса здесь незначительна и куда большую роль в возрождении интереса к Канту играет Питер Стросон. С таким возражением согласиться можно только отчасти. Работа Стросона (Peter F. Strawson, *Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason* (London: Methuen, 1966)) не столько посвящена критическим взглядам Канта, сколько является площадкой для презентации собственных взглядов Стросона, которому важно было противопоставить метафизику Канта (причем метафизику в том негативном значении, которое ей тогда придавала аналитическая философия) более выигранным способам решения философских проблем, предложенным философией в середине XX в. Хороший обзор, демонстрирующий малую ценность «Границ значения» Стросона для историографии истории философии как интерпретации кантовского учения, см. в: Gary Hatfield, «The History of Philosophy as Philosophy», in *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, ed. Tom Sorell and G.A.J. Rogers (Oxford: Clarendon Press, 2005), 89–128. В то же время исследования Селларса о Канте хотя и не получили такого значительного резонанса непосредственно в академическом поле, тем не менее сыграли значимую опосредованную роль в переоткрытии Канта, породив серьезную волну интереса к пересмотру вопроса об априорном знании и прежде всего возможности синтетических априори. Подчеркнем, что сам реализм Селларса получает наименование «натурализованного кантианства» или «кантианского концептуализма». О роли Селларса для постановки и решения наиболее обсуждаемой в современном аналитическом кантианстве

ученика Селларса, Александра Мурелатоса, посвященную Пармениду³⁸. В предисловии к переработанному изданию своей книги Мурелатос рассказывает, как родился замысел этого исследования, и изрядное количество страниц посвящает своим воспоминаниям о Селларсе³⁹. Мурелатос вспоминает, что он пришел к Селларсу, вдохновленный его исследованиями в области аналитической философии, писать диссертацию по логике трансцендентальных аргументов. Однако вскоре в силу некоторых развернувшихся дискуссий Селларс предложил Мурелатосу резко изменить тему и написать вместо этого диссертацию о Пармениде. Мурелатос подчеркивает, насколько он был поражен, услышав невероятное предложение переключиться на историческую тему от «своего героя аналитической философии»⁴⁰. Неудивительно после этого, что в основу интерпретации Мурелатосом «пути Парменида» легло не только «анахронистическое» сравнение несоизмеримых философий Канта и Парменида⁴¹, но и «научный реализм» самого Селларса, его концепции «научного» и «явного образа», соотнесенные Мурелатосом с «Истинной» и «Доксой» Парменида соответственно⁴². Мурелатос отмечает, что свою работу он посвятил памяти Уилфрида Селларса, своего учителя и наставника, в том числе и в силу

проблемы релятивизации априори см., например, Gironi Fabio, «What Has Kant ever Done for Us? Speculative Realism and Dynamic Kantianism», in Sarah De Sanctis and Anna Longo, eds., *Breaking the Spell. Contemporary Realism under Discussion* (Fano: Mimesis International), 89–113 (русский перевод статьи: Фабио Джирони, «Что для нас сделал Кант? Спекулятивный реализм и динамическое кантианство», пер. О.А. Лунева-Коробского, *Respublica Literaria* 5, № 2 (2024); раздел о Селларсе: 139–144).

³⁸ Alexander P.D. Mourelatos, *The Route of Parmenides. Revised and Expanded Edition* (Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008).

³⁹ Alexander P.D. Mourelatos, «Returning to Elea: Preface and Afterword to The Revised and Expanded Edition», in *The Route of Parmenides. Revised and Expanded Edition* (Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008), xi–l.

⁴⁰ Mourelatos, «Returning to Elea», xiv.

⁴¹ Mourelatos, «Returning to Elea», xlii–xliii.

⁴² Mourelatos, «Returning to Elea», xliv–xlix.

удивительно глубокого и значительного сходства между мыслью Селларса и мыслью Парменида⁴³.

Примечательно, что работа Мурелатоса оказала значительное влияние на парменидовские штудии, фактически произведя революцию в досократических исследованиях и положив начало новой, «стандартной интерпретации Парменида», которая, в свою очередь, легла в основу других, не менее революционных и оригинальных трудов, написанных в парадигме аналитической истории философии⁴⁴.

От истории идей к аналитической истории философии

Вполне ожидаемо, что в условиях не просто игнорирования истории философии, но ее отрицания истории философии также стали задумываться о роли и месте своей дисциплины в новой реальности и были вынуждены поднять брошенную аналитиками перчатку. Несмотря на то, что они исходили из иных, нежели аналитики, оснований, итогом их исканий также стала версия аналитической истории философии, отталкивающаяся от критического или научного реализма⁴⁵. Речь в первую

⁴³ Mourelatos, «Returning to Elea», xlix.

⁴⁴ См. Patricia Curd, *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought* (Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004); Wedin, *Parmenides' Grand Deduction*.

В отношении работы Патриши Кёрд отметим любопытный факт, который снова возвращает нас к вопросу о критической дискуссии в античных школах и обоснованности и аргументированности интерпретаций: Кёрд исходит из положения, что никто из античных атомистов не предложил аргументов в пользу или в защиту существования атомов, и тем самым следует предположить, что либо атомы введены в античные философские доктрины и дискуссии необоснованно, что сомнительно, либо это обоснование нужно искать в более ранних доктринах. Руководствуясь этим соображением, она находит такое обоснование у Парменида – шаг, который был бы невозможен, исходя из контекстуалистских, а не критических требований к истории философии.

⁴⁵ Christopher Lloyd, «Realism and Structurism in Historical Theory: A Discussion of the Thought of Maurice Mandelbaum», *History and Theory* 28, no. 3 (1989);

очередь идет о работах Мориса Манделбаума и других историков философии – сторонников методологии истории идей и истории понятий в 40–70-е гг.⁴⁶ М. Манделбаума, известного американского историка философии, можно считать инициатором аналитической дискуссии об историографии истории философии⁴⁷. Рассуждая о ходе истории и его причинах, Манделбаум полагает, что первоочередным в вопросах истории философии и *истории* истории философии (для последней он вводит термин историографии истории философии) является вопрос о методе. История философии привычно использует методы исторических и филологических наук, но в рамках вопроса о ее автономии ожидаемо встает вопрос о возможности собственного специфического оригинального историко-философского метода. В какой-то мере на открытие такого метода претендовали сторонники истории идей: в первую очередь Артур Онкен Лавджой⁴⁸.

В целом задача истории и истории философии понятна – получить достоверную реконструкцию событий или взглядов прошлого, монистическую или холистическую картину, которая при этом исключала бы множественные противоречивые оценки. Стремление к непротиворечивости и единственному или наилучшему объяснению совпадает с целями аналитиков. Однако реализовать такую цель на деле практически невозможно, поскольку то, что мы называем историческими фактами, не может быть подтверждено опытным или экспериментальным путем. Кроме того, сами исторические факты в значительной

Ian F. Verstegen, *Maurice Mandelbaum and American Critical Realism* (London, New York: Routledge, 2010). В последней работе дан обзор критического реализма в непривычной для него форме, предложенной М. Манделбаумом: в контексте социальных наук и практик, социального объяснения и натурализма.

⁴⁶ Более подробно о становлении/оформлении аналитической истории философии в версии М. Манделбаума, развивающего концепцию А.О. Лавджоя, см. в: Берестов, Вольф и Доманов, *Аналитическая история философии*, 26–78.

⁴⁷ L.W. Beck, N.E. Bowie and T. Duggan, «Maurice H. Mandelbaum 1908–1987», *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 60, no. 5 (1987): 858–861.

⁴⁸ Русскому читателю подход А.О. Лавджоя знаком по изданию: Артур Лавджой, *Великая цепь бытия: История идеи*, пер. В. Софронова-Антомони (М.: Дом интеллектуальной книги, 2001).

мере обусловлены интерпретациями, в том числе зависимыми от личности интерпретатора, точками зрения, которые интерпретаторы принимают, аргументируя свои положения, базовыми идеологиями и т.д. Ясно, что для аналитиков, занятых поиском универсальных законов и единственного объяснения, подобные особенности исторического знания ставят под вопрос его состоятельность. Мандельбаум видит единственный способ спасти историю от аналитических нападков в согласовании представления о неизбежности плюралистических интерпретаций с тезисом о возможности создания объективного историко-философского метода.

За основу М. Мандельбаум берет теоретические положения О.А. Лавджоя, которые основывались на критическом реализме, что позволяло ему говорить о своей концепции как о базирующейся на опытных основаниях. Познание имеет дело либо с наличным опытом, либо с внетемпоральными установками. Историк, обращенный в прошлое, всегда имеет дело с опосредованным знанием, т.к. непосредственное обращение к прошлому, прямой контакт с ним невозможны. Однако есть некоторые когнитивные элементы, которые могут принадлежать одновременно и прошлому, и настоящему: это идеи. Всё, что мы можем знать о прошлом, мы знаем только через посредство идей⁴⁹. Если исходить из требования, что знанием может быть только то, с чем познающий ум имеет непосредственный контакт, то строгого исторического знания не существует, однако репрезентативная функция идей позволяет знать прошлое без непосредственного контакта с ним⁵⁰.

Чтобы усовершенствовать методы истории идей так, чтобы они в полной мере снимали претензии аналитиков, Мандельбауму пришлось критически оценить подходы сразу нескольких философских доктрин. Оставаясь вслед за Лавджоем приверженцем критического реализма, он вынужден был сформулировать аргументы против рационализма, феноменологии, логического

⁴⁹ Maurice Mandelbaum, «Arthur O. Lovejoy and the Theory of Historiography», *Journal of the History of Ideas* 9, no. 4 (1948): 412.

⁵⁰ О «репрезентативной теории идей» см.: Mandelbaum, «Arthur O. Lovejoy», 412–423.

эмпиризма, инструментализма и прагматизма, а также против свойственного сторонникам последнего релятивизма⁵¹. В поисках универсального историко-философского метода и Лавджой, и Мандельбаум снова показывают уже знакомую нам установку на эпистемическую ценность истории, которую мы отмечали в рассуждениях Ницше. Мандельбаум, однако, ищет метод или теорию, которые бы в полной мере отражали не только принципы познания мира, но и принципы организации общества и истории, которые были полностью списаны со счетов аналитиками. По мнению Мандельбаума, общество с его институтами в историческом познании должно оставаться в приоритете:

историк имеет дело с человеческими мыслями и действиями в их социальном контексте и с их социальными последствиями⁵².

При этом Мандельбаум убежден, что тот метод, который использовался Лавджоем и который лег в основу его собственных изысканий, по сути является аналитическим:

Многочисленные нити истории переплетаются и разделяются, образуя сложную паутину, чью природу необходимо проследить <...>. Аналитическая процедура критического историка – это метод, который позволяет выполнить эту задачу. И историк, который привносит в свою работу понимание человеческой природы, широкое знакомство с историческими феноменами и бескорыстную преданность делу знания, будет вознагражден не только знанием, но и более глубоким пониманием проблем настоящего, которое такое знание приносит с собой⁵³.

Требование диалога между прошлым и будущим, принципиальную устремленность знания о прошлом не только в настоящее, но и в будущее мы также уже встречали в рассуждениях Ницше, и для Мандельбаума этот момент становится весомой составляющей его метода. Таким же он был и для Лавджоя:

⁵¹ Берестов, Вольф и Доманов, *Аналитическая история философии*, 31–33.

⁵² Maurice Mandelbaum, «The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy», *History and Theory* 5, no. 5 (1965): 44.

⁵³ Mandelbaum, «Arthur O. Lovejoy», 423.

знание прошлого является предварительным условием разумного действия в отношении будущего <...>, поскольку <...> проблемы настоящего не могут быть решены без обращения к знанию, которое вытекает из точного, не навязанного нам понимания прошлого⁵⁴.

Ставя труды Лавджоя в основание поиска историко-философского метода, Мандельбаум называет Лавджоя аналитическим историком философии, и это, пожалуй, первая попытка говорить об аналитической истории философии и называть кого-то ее приверженцем. При этом ценность предложенной методологии в том, что она необычайно точна в установлении исторических параллелей:

привлекая внимание к возможным параллелям в использовании понятий различными мыслителями и показывая двусмысленности и путаницу, которые могут содержать некоторые из этих понятий, Лавджой дал интеллектуальному историку мощный набор аналитических инструментов и привел пример их использования <...>⁵⁵.

В конечном счете Мандельбаум не только значительно продвинулся на пути поиска оригинального историко-философского метода, но и совершенно четко уловил суть противостояния аналитических философов с их аисторичным отношением к прошлому и предпочтением присваивать проблемы прошлого, осовременивать их, изымая из свойственного им контекста, и сторонников контекстуалистских или антикварных подходов, которые в угоду сохранению контекста, языка, времени написания и стиля текста, поисков того, «как оно было на самом деле», забывают о философском содержании и о том, что текст прошлого сохранит свою значимость, только если будет оставаться актуальным для современности⁵⁶. При этом и те, и другие дистанцировались от живых проблем

⁵⁴ Mandelbaum, «Arthur O. Lovejoy», 421.

⁵⁵ Mandelbaum, «The History of Ideas», 41.

⁵⁶ Maurice Mandelbaum, «The History of Philosophy: Some Methodological Issues», *The Journal of Philosophy* 74, no. 10 (1977): 562–570.

повседневной жизни, от культурных установок, проблем, устремлений, чаяний и надежд отдельных своих современников. Тот модус аналитической истории философии, который был предложен сторонниками истории идей, позволил найти путь между двумя крайностями установок аналитиков и антиквариаристов и согласовать задачи сохранения интеллектуальных образов прошлого в их перевозданном виде или строгости в применении к ним научного метода и вовлеченности в решение живых актуальных задач настоящего, устремленного в будущее.

* * *

Заканчивая наш обзор, мы хотели бы обратить внимание читателя на тот факт, что континентальная история философии практически всегда занимала привилегированное положение в интеллектуальном поле Европы, существуя в как минимум лояльной к ней среде академий наук и университетов. Тот кризис, который произошел с ней в аналитической среде в первой половине XX в., был, пожалуй, наиболее острым за всё ее существование. Причем вопрос стоял не просто о смене модуса ее существования, что происходило с историей философии неоднократно, а об утрате ее автономии, об отказе ей в самостоятельном дисциплинарном статусе. Интеллектуальное сообщество, выстроенное вокруг аналитической философии, вдруг перестало нуждаться в том знании, которое история философии сохраняла и приумножала веками. Однако история философии показала свою жизнеспособность, смогла найти ответ на вызовы, сохранить свой самостоятельный дисциплинарный статус и адаптировать свои методы под непривычную и порой враждебную для нее среду точного и естественнонаучного знания, модели которого аналитическая философия стремилась перенести в область философских наук.

Было бы неправильным считать вызов, брошенный истории философии аналитиками, сформированным исключительно в среде аналитической философии в американских университетах. Кризис историцизма назревал давно, претензии к истории философии мы можем обнаружить уже, например, в заметках

Канта⁵⁷. Спустя сто лет после Канта в работах Ницше мы можем видеть, что претензии к историческому знанию уже приобрели четкую форму. Дальнейшее развитие позитивизма постепенно усугубило ситуацию, хотя казалось, что история философии процветает, подпитанная и хорошо удобренная неокантианской традицией. Наконец, попадание в полностью враждебную среду сциентистски ориентированной аналитической философии явно высветило те проблемы, которые давно зрели в историческом знании, и поставило под угрозу существование истории философии. В этом контексте понятно, что аналитическая философия не столько была ответственна за кризис и угрозу уничтожения истории философии, сколько послужила мощным катализатором для поиска историко-философским знанием актуального и удовлетворяющего современным вызовам модуса своего существования.

Поиски такого модуса шли разными путями. Мы показали два способа адаптации истории философии к аналитической среде⁵⁸ – изнутри самой аналитической философии и изнутри истории философии, – и оба этих примера позволяют заключить, что строгий аналитический и научный инструментарий вполне может быть органично встроен в те исследования, которые раньше считались областью сугубо гуманитарного знания, а результаты применения этих методов раскрывают незаурядный потенциал истории философии. Фактически аналитическая история философии в контексте ее генезиса – это встреча двух разновременных и разнородных способов взгляда на мир и его описания, которые в условиях изначального конфликта смогли наладить критический диалог, обменяться методами, установками и содержанием и на выходе получить новый способ знания о прошлом философии, который в то же время выражает заботу о ее будущем.

⁵⁷ М.Н. Вольф, «“Априорная” история философии Канта и Гегеля в историографии философии XIX в.», *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология* 63 (2021): 54–56.

⁵⁸ Отдельный модус формируется в прагматической и неопрагматической среде, также инспирированной аналитиками, но его уже следует отнести не к аналитической, а скорее к релятивизированной истории философии.

Список литературы / References

- Берестов, И.В., М.Н. Вольф и О.А. Доманов. *Аналитическая история философии: методы и исследования*. Новосибирск: Офсет ТМ, 2019.
- (Berestov, Igor.V., Marina N. Volf, and Oleg A. Domanov, [Analytic History of Philosophy; Methods and Studies]. Novosibirsk: Ofset TM Publ., 2019. (In Russian))
- Вольф, М.Н. «Априорная» история философии Канта и Гегеля в историографии философии XIX в.» *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология* 63 (2021): 53–63, <https://doi.org/10.17223/1998863X/63/6>.
- (Volf, Marina. N. «The “a priori” History of Philosophy of Kant and Hegel in the 19th Century Historiography of Philosophy». *Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science* 63 (2021): 53–63, <https://doi.org/10.17223/1998863X/63/6>. (In Russian))
- Лавджой, Артур. *Великая цепь бытия: История идеи*. Пер. В. Софронова-Антони. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.
- (Lovejoy, Arthur Oncken. *The Great Chain of Being: A Study of The History of An Idea*. Translated by V. Sofronov-Antonomi. Moscow: Dom intellektual'noi knigi Publ., 2001. (In Russian))
- Ницше, Фридрих. «Несвоевременные размышления II. О пользе и вреде истории для жизни». Перевод Я. Бермана, А. и Е. Герцык. В *Полное собрание сочинений: В 13 томах*. Т. 1/2. *Несвоевременные размышления. Из наследия 1872–1873 гг.*, под общей редакцией И.А. Эбаноидзе, 83–172. М.: Культурная революция, 2013.
- (Nietzsche, Friedrich. «Unzeitgemäßen Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben», übersetzt von Ya. Berman, A. and E. Gertsyk. In [Gesamtausgabe: in 13 Bände]. Bd 1/2. [Unzeitgemäßen Betrachtungen. Werke der 1872–1873], herausgegeben von I.A. Ebanoidze, 83–172. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2013. (In Russian))
- Ницше, Фридрих. «По ту сторону добра и зла». Перевод Н. Полилова. В *Полное собрание сочинений: В 13 томах*. Т. 5. *По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали. Случай «Вагнер»*, под общей редакцией Н.В. Мотрошиловой, И.А. Эбаноидзе, 7–227. М.: Культурная революция, 2012.
- (Nietzsche, Friedrich. «Jenseits von Gut und Böse», übersetzt von N. Polilova. In [Gesamtausgabe: in 13 Bände. Bd. 5. *Jenseits von Gut und*

- Böse. *Zur Genealogie der Moral. Der Fall Wagner*], herausgegeben von N.V. Motroshilova und I.A. Ebanoidze, 7–227. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2012. (In Russian)
- Поппер, Карл. *Нищета историцизма*. Перевод С.А. Кудриной. М.: Издательская группа «Прогресс», VIA, 1993.
- (Popper, Karl. *The Poverty of Historicism*. Translated by S.A. Kudrina. Moscow: Progress Publ., VIA Publ., 1993. (In Russian))
- Рогонян, Г.С. «Предисловие переводчика». В *Эмпиризм и философия сознания*, Уилфрид Селларс, 7–17. Перевод Г.С. Рогоняна. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2021.
- (Rogonyan, G.S. «[The Translator's Preface]». In *Empiricism and the Philosophy of Mind*, by Wilfrid Sellars, 7–17. Translated by G.S. Rogonyan. St. Petersburg: European University in St. Petersburg Publ., 2021. (In Russian))
- Рокмор, Том. «Заметки об истории философии и ее отношении к философскому “духу времени” (Zeitgeist)». В *История философии: вызовы XXI века*, ответственный редактор Н.В. Мотрошилова, 64–80. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2014.
- (Rockmore, Tom. «[Notes on the History of Philosophy and Its Relation to the Philosophical “Spirit of the Times” (Zeitgeist)]». In *History of Philosophy: Challenges of the 21st Century*, edited by Nelly V. Motroshilova, 64–80. Moscow: Canon+ ROOI Rehabilitation Publ., 2014. (In Russian))
- Рорти, Ричард. «Историография философии: четыре жанра». В *Неопрагматизм Ричарда Рорти*, И. Джохадзе, 190–194. М.: УРСС, 2001.
- (Rorty, Richard. «The Historiography of Philosophy: Four Genres». In *Richard Rorty's Neopragmatism*, by I. Dzhokhadze, 190–194. Moscow: URSS, 2001. (In Russian))
- Джирони, Фабио. «Что для нас сделал Кант? Спекулятивный реализм и динамическое кантианство». Перевод О.А. Лунева-Коробского. *Respublica Literaria* 5, № 2 (2024): 124–149, <https://doi.org/10.47850/RL.2024.5.2.124-149>.
- (Gironi, Fabio. «What Has Kant Ever Done for Us? Speculative Realism and Dynamic Kantianism». Translated by O.A. Lunev-Korobsky. *Respublica Literaria* 5 no. 2 (2024): 124–149, <https://doi.org/10.47850/RL.2024.5.2.124-149> (In Russian))
- Amaral, Pedro, ed. *Kant and Pre-Kantian Themes: Lectures by Wilfrid Sellars*. Atascadero: Ridgeview Publishing Co., 2002.

- Beck, L.W., N.E. Bowie, and T. Duggan. «Maurice H. Mandelbaum 1908–1987». *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 60, no. 5 (1987): 858–861.
- Corti, Luca and Antonio M. Nunziante, eds. *Sellars and the History of Modern Philosophy*. New York: Routledge, 2018.
- Corti, Luca and Antonio M. Nunziante. «The *lingua franca* of Thought: Wilfrid Sellars and the History of Philosophy». In *Sellars and the History of Modern Philosophy*, edited by Luca Corti and Antonio M. Nunziante, 1–12. New York: Routledge, 2018.
- Dancy, Russell M. *Plato's Theory of Forms*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Gironi, Fabio. «A Kantian Disagreement Between Father and Son: Roy Wood Sellars and Wilfrid Sellars on the Categories». *Journal of the History of Philosophy* 55, no. 3 (2017): 513–536, <https://doi.org/10.1353/hph.2017.0052>.
- Hatfield, Gary. «The History of Philosophy as Philosophy». In *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, edited by Tom Sorell and G.A.J. Rogers, 83–128. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- Holland, A.J., ed. *Philosophy, Its History and Historiography*. Dordrecht: Springer, 1985.
- Lloyd, Christopher. «Realism and Stucturism in Historical Theory: A Discussion of the Thought of Maurice Mandelbaum». *History & Theory* 28, no. 3 (1989): 296–325.
- Mandelbaum, Maurice. «Arthur O. Lovejoy and the Theory of Historiography». *Journal of the History of Ideas* 9, no. 4 (1948): 412–423.
- Mandelbaum, Maurice. «The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy». *History and Theory* 5, no. 5 (1965): 33–66.
- Mandelbaum, Maurice. «The History of Philosophy: Some Methodological Issues». *The Journal of Philosophy* 74, no. 10 (1977): 561–572.
- Mourelatos, Alexander P.D. *The Route of Parmenides. Revised and Expanded Edition*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008.
- Popper, Karl. «Back to the Presocratics». In *Studies in Presocratic Philosophy*. Vol. 1. *The Beginnings of Philosophy*, edited by David J. Furley and Reginald E. Allen, 130–153. New York: Humanities Press, 1970.
- Preston, Aaron. *Analytic Philosophy: The History of an Illusion*. London: Continuum, 2007.
- Rorty, Richard, Jerome B. Schneewind and Quentin Skinner, eds. *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

- Russell, Bertrand. *A History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. New York: Simon and Schuster; London: George Allen and Unwin, 1946.
- Russell, Bertrand. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz: With an Appendix of Leading Passages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1900.
- Sellars, Wilfrid. *Science and Metaphysics: Variation on Kantian Themes*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd; New York: The Humanities Press, 1968.
- Sellars, Wilfrid. «Autobiographical Reflections». In *Action, Knowledge and Reality*, edited by Hector Neri Castañeda, 277–293. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1975.
- Sellars, Wilfrid. *Essays in Philosophy and Its History*. Dordrecht: Springer, 1974.
- Strawson, Peter F. *Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Methuen, 1966.
- Verstegen, Ian F. *Maurice Mandelbaum and American Critical Realism*. London, New York: Routledge, 2010.
- Wedin, V. Michael. *Parmenides' Grand Deduction: A Logical Reconstruction of the Way of Truth*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

ПЕРЕВОДЫ

К русскому переводу «Исследования атмана, как он представляется мимансакам» из «Таттва-санграхи» Шантаракшиты (часть 2-я)

Л.И. Титлин

Институт философии РАН

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

titlus@gmail.com

Аннотация. Вниманию читателя предлагается 2-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 тезисов мимансаков из первой части перевода и дает резюме аргументов спорящих сторон из 2-й части перевода. Позиция мимансаков интересна тем, что они пытаются аргументировать неизменность природы атмана в качестве сознания (*caitanya*), субстанции (*dravya*) и реалии (*sattva*) и при этом объяснить актуальное наличие в нём преходящих состояний. Буддисты, напротив,



показывают, что, если мы de facto признаем актуальное наличие деятельности и кармического воздаяния, их субъект с необходимостью оказывается изменчивым. Исследователь стремился как можно точнее следовать санскритскому оригиналу и сделать перевод максимально ясным и доступным для понимания в том числе неспециалистов в индийской или буддийской философии. 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. Для удобства чтения в текст были внесены указания на структуру развиваемого рассуждения, имеющие вид: [Контраргумент буддистов (1)], [Контраргумент мимансаков (1)] и т.п.

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» (часть 2-я). *Историко-философский ежегодник* 39 (2024): 337–343.

Поступила в редакцию: 19.04.24

Принята к публикации: 14.05.24

Towards the Russian Translation of *Study of Ātman as It Appears to the Mīmāṃsakas* From *Tattvasaṅgraha* of Śāntarakṣita, 2nd Part

Lev I. Titlin

RAS Institute of Philosophy

Goncharnaya Str. 12/1, Moscow, 109240, Russian Federation

titlus@gmail.com

Abstract. Readers are invited to the 2nd part of 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 Mīmāṃsā

māṃsakas from the standpoint of Buddhism. The introductory paper gives a concise summary of the main theses and key arguments of both polemizing parties from the 1st and the 2nd parts of the translation. The view of Mīmāṃsakas is interesting in that they try to argue that the nature of ātman as consciousness (caitanya), substance (dravya) and reality (sattva) is immutable and at the same time to explain away the actual presence of changeable states in it. The Buddhists, on the other hand, show that if we de facto concede the actual existence of activity and karmic retribution, the subject of these necessarily turns out to be changeable. The translation tries to render the text as close as possible to the original and at the same time to be clear and easy to understand for people who are not specialists in Indian/Buddhist philosophy. 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. To make it easier to keep track of the reasoning the text was supplemented with notes on the structure of the argument, such as [Counterargument of the Buddhists (1)], [Counterargument of the Mīmāṃsakas (1)], etc.

Keywords: ātman, subject, self, soul, Buddhism, *anātman*, *anātmavāda*, *Mīmāṃsa*, *Tattvasaṃgraha*, Śāntarakṣita

For citation: Titlin, Lev I. “Towards the Russian Translation of *Study of Ātman as It Appears to the Mīmāṃsakas from Tattvasaṃgraha* of Śāntarakṣita, 2nd Part.” *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 39 (2024): 337–343. (In Russian)

Received: 19.04.24

Accepted: 14.05.24

Эта публикация является продолжением нашей публикации в этом же издании 2023 г.¹ Здесь мы приводим вторую и заключительную часть нашего перевода отрывка из главы «Атма-парикша» («Исследование атмана») «Таттва-санграхи»

¹ 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)», пер. Л.И. Титлина, *Историко-философский ежегодник* 38 (2023).

(далее ТС) Шантаракшиты (VIII в.) с комментарием Камалашилы «Панджика» (VIII в.), также известные вместе как «Таттва-санграха-панджика» (далее ТСП). Перевод был выполнен по изданию С.Д. Шастри² с привлечением всех имеющихся переводов текста на европейские языки: перевода Ганганатхи Джха³, Изабель Ратье⁴, Чарльза Гудмана⁵. Отрывок представляет собой довольно значительный по объему раздел, посвященный дискуссии буддистов с мимансаками об *атмане* (душе, субъекте кармического воздаяния, деятельности, субстрате психических состояний), называемый «Мимансака-парикаल्पита-атма-априкша» («Исследование *атмана*, как он представляется мимансакам»). Мы постарались сделать эту вступительную статью максимально краткой и не повторять уже ранее сказанных вещей о мимансе, ТС, ТСП, авторах текста и т.д. Всех заинтересованных мы отсылаем к нашей предыдущей публикации, которая содержит максимально развернутую вступительную статью⁶.

Здесь же мы хотим сделать только две вещи: суммировать содержание и основные тезисы оппонентов из предыдущей части раздела для того, чтобы у читателя не возникало «когнитивного разрыва», и дать краткое содержание аргументации публикуемого здесь отрывка.

Вместе с тем мы старались, и даже больше, чем в прошлой публикации, сделать текст максимально ясным и доступным даже для человека, не являющегося специалистом именно в индийской или буддийской философии. С этой целью

² Dvārikādas Śāstrī, ed., *Tattvasaṅgraha of Ācārya Śāntarākṣita with the commentary Pañjikā of Śrī Kamalaśīla*, vol. 1 (Varanasi: Bauddha Bhārati, 1968).

³ Shāntaraksita, *The Tattvasaṅgraha. With the Commentary of Kamalashīla*, vol. 1, trans. by Ganganatha Jha (Delhi: Motilal Banarsidass, 1986).

⁴ Isabelle Ratié, *Une critique bouddhique du Soi selon la Mīmāṃsā: Présentation, édition critique et traduction de la Mīmāṃsakaparikalpitātmaparīkṣā de Śāntarākṣita* (Wien: Austrian Academy of Sciences Press, 2014).

⁵ Śāntaraksita, *Tattvasaṅgraha of Śāntarākṣita. Selected Metaphysical Chapters*, trans. by Charles Goodman (New York: Oxford University Press, 2022).

⁶ Л.И. Титлин. «К русскому переводу “Исследования атмана, как он представляется мимансакам” из “Таттва-санграхи” Шантаракшиты», *Историко-философский ежегодник* 38 (2023).

сам перевод был максимально упрощен и облегчен для понимания. Все же необходимые комментарии, пояснения, толкования и т.п., которые могли бы содержаться во вступительной статье, напротив, были вынесены в постраничные сноски и в примечания в круглых скобках внутри текста. С той же целью (т.е. чтобы облегчить понимание текста) на этот раз нами в случаях, где это было уместно, были добавлены в квадратных скобках перед абзацами пометы о том, кому принадлежит тот или иной тезис или контраргумент, например: [Контраргумент буддистов (1)], [Контраргумент мимансаков (1)]. При этом цифры в скобках означают порядковый номер контраргумента на аргумент *выше*, т.е. если оппонентом был выдвинут новый тезис/контраргумент, нумерация контраргументов на него начинается снова с единицы. В том случае, когда Камалашила просто комментирует и продолжает мысль, высказанную в тексте ТС, которая уже, разумеется, помечена как принадлежащая той или иной из дискутирующих сторон, дополнительного обозначения, чей аргумент приводится, мы не делаем.

Итак, теперь суммируем основные тезисы мимансаков из предыдущего отрывка:

- 1) *Атман* имеет природу сознания.
- 2) Он имеет «последовательную» природу (природу сознания), которая остается неизменной, и преходящую («непоследовательную») природу состояний (удовлетворенности, неудовлетворенности и т.д.).
- 3) *Атман* является деятелем и вкушителем плодов деяний.
- 4) Объектом всех познаний «я», прошлых и будущих, является *атман* как действительно существующая вещь (*vastu*), имеющая вечную природу.
- 5) Познание и сознание тождественны. Различия в познаниях происходят от различий в объектах.

Буддисты же считают, что различия находятся не в объектах, а в самом познании (напомним, что буддизм не допускает деления между качеством и его носителем).

Теперь перечислим основные аргументы из отрывка, перевод которого публикуется ниже.

Мимансаки считают, что

- 1) *Атман* имеет устойчивую (*sthira*) природу и остается единичным даже несмотря на различия состояний, сохраняет природу сознания (*caitanya*), субстанции (*dravya*) и реалии (*sattva*). Именно поэтому он не уничтожается при изменении состояний (напомним, в индийской философии изменчивость – синоним уничтожимости, а вечность – неизменности).
- 2) При возникновении нового состояния предыдущее состояние не уничтожается полностью, оно растворяется в общем качестве *атмана* (*sāmānyātman*).

Буддисты же, напротив, настаивают на не вечности и уничтожимости *атмана* в том случае, если *атман* не полностью отличен от состояний, как считают мимансаки. Чтобы быть субъектом деятельности и кармического воздаяния, по мысли буддистов, *атман* должен быть преходящим (т.е. фактически эмпирическим субъектом).

Буддисты также доказывают, что, познание «я» (*аханкара*) не имеет никакого объективного (т.е. субстанциального) основания, а возникает исключительно по причине кармических отпечатков.

На это мимансаки возражают, что даже если причиной познания «я» являются кармические отпечатки, это доказывает действительное существование субъекта-*атмана*.

Список литературы / References

- 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 Л.И. Титлина. *Историко-философский ежегодник* 38 (2023): 323–351.
- (Śāntarakṣita. «*Tattvasaṅgraha with a Commentary of Kamalaśīla Pañjikā*. Chapter “Investigation of Ātman” (*Ātmaparīkṣā*). Section “Study of Ātman as It Appears to the Mīmāṃsakas” (*Mīmāṃsaka-parikalpītatmaparīkṣā*) (Part I)». Translated by Lev I. Titlin. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-Filosofskii Ezhegodnik*, 38 (2023): 323–351. (In Russian))

- Титлин, Л.И. «К русскому переводу “Исследования атмана, как он представляется мимансакам” из “Таттва-санграхи” Шантаракшиты». *Историко-философский ежегодник* 38 (2023): 298–322.
- (Titlin, Lev I. «Towards the Russian Translation of *Study of Ātman as it Appears to the Mīmāṃsakas from Tattvasaṅgraha of Śāntarākṣita*». *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 38 (2023): 298–322. (In Russian))
- Лысенко, В.Г. «Анумана». В *Индийская философия: Энциклопедия*, ответственный редактор М.Т. Степанянц, 89–94. М.: Восточная литература, 2009.
- (Lysenko, V.G. «Anumāna». In: *Indian Philosophy: an Encyclopedia*. Edited by M.T. Stepanyants, 89–94. Moscow: Vostochnaya Literatura Publ., 2014. (In Russian))
- Dignāga. *Pramāṇasamuccaya*. Chapter 1. *A Hypothetical Reconstruction of the Sanskrit Text with the Help of the Two Tibetan Translations on the Basis of the hitherto Known Sanskrit Fragments and the Linguistic Materials Gained from Jinendrabuddhi’s Ṭīkā*. Edited by Ernst Steinkellner. April 15, 2024, www.oeaw.ac.at/ias/Mat/dignaga_PS_1.pdf
- Ratié, Isabelle. *Une critique bouddhique du Soi selon la Mīmāṃsā: Présentation, édition critique et traduction de la Mīmāṃsakaparikalpitātmaparīkṣā de Śāntarākṣita*. Wien: Austrian Academy of Sciences Press, 2014.
- Śāntarākṣita. *Tattvasaṅgraha of Śāntarākṣita. Selected Metaphysical Chapters*. Translated by Charles Goodman. New York: Oxford University Press, 2022. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190927349.001.0001>.
- Śāstrī, Dvārikādas, ed. *Tattvasaṅgraha of Ācārya Śāntarākṣita with the Commentary Pañjikā of Śrī Kamalāśīla*. Vol. 1. Varanasi: Baudha Bhārati, 1968.
- Shāntarākṣita. *The Tattvasaṅgraha. With the Commentary of Kamalashīla*. Vol. 1. Translated by Ganganatha Jha. Delhi: Motilal Banarsidass, 1986.

**«Таттва-санграха» с комментарием
Камалашилы «Панджика»
Глава «Исследование атмана» («Атма-парикша»)
Раздел «Исследование атмана, как он
представляется мимансакам»
(«Мимансака-парикальпита-атма-парикша»)
(часть 2-я, шлоки¹ 263–284)**

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 2-я, шлоки 263–284)». Перевод и комментарий Л.И. Титлина. *Историко-философский ежегодник* 39 (2024): 344–366.

For citation: “Śāntarākṣita. *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 II, Śloka 263–284.” Translated and commented by Lev I. Titlin. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 39 (2024): 344–366. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 19.04.24

Принята к публикации / Accepted: 14.05.24

¹ Шлоки в данном случае – нумерованные при издании санскритские стихи Шантаракшиты, из которых составлена ТС, написанная в стихах.

Перевод Л.И. Титлина

[ТС 263]² Шантаракшита:

[Аргумент мимансаков (1)] Более того, распознавание имеет место, поскольку происходит наложение (*āgora*) на все познания общего для них различия, которое находится не в познании, [а в объектах].

Коммент. Камалашилы:

[Контраргумент Камалашилы (1)] [Введение мимансаком аргумента о] распознавании [для доказательства существования атмана] неубедительно (*anaikāntika*), поскольку распознавание происходит благодаря разделению с невоспринимаемыми формами, например [формой] горшка, – то есть благодаря наложению различий, [т.е.], исключений (*vyāvṛtti*), на познание³. И необходимо понимать [следующее]: только когда существует различие между познаниями, но не когда их не существует, тогда существует это распознавание. [Контраргумент Камалашилы (2)] Также, [в противоположность тому, что говорит мимансак в ТС 248], если мы утверждаем, что различие существует только в самих объектах, [а не в познании], то невозможно распознавание в отношении наложенных познаний (т.е. представлений, не вызванных актуально существующим объектом. – *Л.Т.*), как, например, в [ситуации], когда то же самое познание, которое было познанием слона, в дальнейшем становится познанием лошади или колесницы, [в то время как эти познания не имеют под собой актуального объекта]. И так как безосновность познаний уже была доказана, [потому что их различие не зависит от объектных основ], то [Шантаракшита] не повторяет этого снова. Следовательно, утверждение [мимансака в ТС 248]

² Нумерация отрывков дается по изданию Śāstrī, *Tattvasaṅgraha of Ācārya Śāntarākṣita with the Commentary Pañjikā of Śrī Kamalaśīla*, vol. 1 (Varanasi: Bauddha Bhārati, 1968).

³ То есть распознавание функционирует благодаря исключению актуально невоспринимаемых объектов, например горшка, при актуально воспринимаемом другом объекте.

о том, что, «напротив, распознавание происходит не от различия объектов»⁴ («Шлока-варттика», 410) должно рассматриваться как недоказанное⁵.

И кроме того, если вы, [мимансаки], считаете, что *атман* является единичным и вечным по природе, то различие между состояниями удовлетворенности (*сукха*) и [неудовлетворенности (*дуккха*)] т.д. оказывается невозможным⁶, а если вы признаете различие между состояниями удовлетворенности (*сукха*) и [неудовлетворенности (*дуккха*)] и т.д., в таком случае вам следует признать, что он (*атман*. – *Л.Т.*) не имеет⁷ природы вечности и единичности, ведь невозможно быть [одновременно] различным и тождественным по своей природе, это противоречие. С целью опровержения возражения Кумарилы [на аргументацию буддистов Шантаракшита] приводит следующую строфу, которая начинается с «[кроме того, наши оппоненты считают, что *атман* лишен] различия [по причине его единичности даже несмотря на] различия состояний...».

[264] Шантаракшита:

Опровержение мнения Кумарилы

[Аргумент мимансаков (2)] Кроме того, [наши] оппоненты считают, что *атман* лишен различия по причине его единичности даже несмотря на различия состояний, поскольку он имеет устойчивую (*sthira*) природу.

⁴ Здесь мы слегка поменяли наш перевод, приведенный в первой части статьи. В прежнем варианте было: «Познание ведь не называется тем же самым теми, кто признает различие объектов, в действительности [существует] распознавание, [которое] не основывается на различии объектов».

⁵ Тезис мимансаков здесь состоит в том, что само по себе познание едино, в то время как все его различия происходят от различия внешних воспринимаемых объектов.

⁶ Вечное в индийской философии – синоним неизменного. Неизменное понимается как не могущее содержать в себе различий.

⁷ У И. Ратье: «<...> вы не сможете признать, что “я” имеет вечную и единичную природу». Isabelle Ratié, *Une critique bouddhique du Soi selon la Mīmāṃsā: Présentation, édition critique et traduction de la Mīmāṃsakaparikalpītāmaparīkṣā de Śāntarakṣita* (Wien: Austrian Academy of Sciences Press, 2014), 304.

Коммент. Камалашилы:

«Состояний» – т.е. удовлетворенности, [неудовлетворенности] и т.д.; «различия» – т.е. отличности атмана, ведь даже при различии состояний его собственная природа единична – таков смысл. [Шантаракшита] назвал причину [этого] в следующем отрывке – [поскольку] *атман* «имеет устойчивую [природу]». «Устойчивую» – вечную (*nitya*), «*атман*» – тот *атман* назван, о собственной природе (*svabhāva*) которого идет речь. «Различия состояний» – отличительные качества состояний удовлетворенности, [неудовлетворенности] и т.д. Даже при различии, [порождаемом этими состояниями], он находится в состоянии [единичности] – таков смысл.

Почему наши оппоненты считают так? [Шантаракшита] объяснил [это строфой, которая начинается] следующим образом: «и несмотря на то, что *атман* проходит [различные состояния] удовлетворенности, [неудовлетворенности]» и т.д.

[265] Шантаракшита:

[Аргумент мимансаков (2, продолжение)] И несмотря на то, что *атман* проходит [различные] состояния удовлетворенности, неудовлетворенности и т.д., – даже проходя [все эти состояния], мой муж (*nara*) не прекращает иметь природу сознания (*caitanya*), субстанции (*dravya*) и реалии (*sattva*) («Шлока-варттика», «Атма-вада», 26).

Коммент. Камалашилы:

«И несмотря на» [состояния] – даже проходя через них. «Муж» (*nara*) – *атман*. «[Природу] субстанции» и т.д. – под словами «и так далее» понимаются такие общие качества, как познаваемость, достоверность, качество деятеля, вкустителя и т.д. И в следующем отрывке он показывает, что не происходит полного абсолютного уничтожения состояний: «даже при возникновении нового состояния предыдущее не уничтожается полностью».

[266] Шантаракшита:

[Аргумент мимансаков (2, продолжение)] Даже при возникновении нового состояния предыдущее не уничтожается полностью, оно растворяется в общем качестве *атмана* (*sāmānyātman*), чтобы [появилось] следующее состояние («Шлока-варттика», «Атма-вада», 30).

Коммент. Камалашилы:

[Вопрос Камалашилы (1)] [Так, если] «предыдущее» [означает] состояние удовлетворенности, [неудовлетворенности] и т.д., [почему в состоянии удовлетворенности] не воспринимается также состояние неудовлетворенности? [Объяснение мимансаков (1)] На это оппонент-мимансак отвечает во второй строфе, которая начинается с] «оно растворяется». В самом деле, [говорит мимансак], если состояние удовлетворенности существует [само по себе] в силу своей природы⁸, состояние неудовлетворенности, которое должно следовать за ним, не сможет возникнуть; поэтому [объяснение состоит в том, что состояние удовлетворенности] «смешивается» со следующим за ним состоянием неудовлетворенности и растворяется в общем качестве *атмана*, которое сочетает (*anugāmin*) в себе все состояния, и есть сознание, субстанция, бытие: именно это означает, что эти состояния растворяются в [общем качестве *атмана*].

[Контраргумент буддистов (1)] Однако [мы, буддисты, утверждаем, что] растворение [противоположных] качеств в общем качестве *атмана* так же невозможно, как и [растворение] одного качества в другом, [коль скоро они противоположны]. Предвосхищая это возражение, [оппонент-мимансак] приводит [следующий стих], который начинается с «хотя [индивидуальные] состояния взаимно противоположны, [коль скоро они рассматриваются через призму их собственной] природы...».

⁸ То есть если оно, по сути, является «вечным», или «неизменным», другое состояние не могло бы возникнуть.

[267] Шантаракшита:

[Аргумент мимансаков (2, продолжение)] Хотя [индивидуальные] состояния взаимно противоположны, [коль скоро они рассматриваются через призму их собственной] природы, [все же] можно утверждать, что по своей собственной природе, как взятый в целом, *атман* не содержит противоречия, хотя и содержит в себе все [эти состояния].

Коммент. Камалашилы:

Взаимное растворение взаимоположенных [состояний] друг в друге невозможно, так как они обладают каждое [собственной] природой, [а именно природой] удовлетворенности, [неудовлетворенности] и т.п. Однако если брать конкретное состояние, то почему даже его растворение в общем качестве *атмана* ведет к противоречию? Ведь очевидно, что это общее качество *атмана* без внутреннего противоречия присутствует во всех состояниях, как во всяком состоянии непрерывно (анууāyin) присутствует сознание и т.д.

В следующей строфе, которая начинается с «поэтому...» и т.д. Шантаракшита отвечает оппоненту-мимансаку.

[268] Шантаракшита:

[Контраргумент буддистов (1)] Поэтому, если [оппоненты не признают, что] состояния полностью отличны от *атмана*, то, поскольку они возникают и уничтожаются, то *атман* также будет подвержен [возникновению и уничтожению].

Коммент. Камалашилы:

Ведь если полное отличие состояний от *атмана* не признается [нашими оппонентами], тогда «*атман* также будет подвержен [возникновению и уничтожению]» – при возникновении и уничтожении этих состояний произойдет возникновение

и уничтожение этого *атмана*. «Полностью» – это слово [означает], что при малейшем отсутствии различия [между *атманом* и состояниями психики] неизбежно возникла бы абсурдная ситуация возникновения и уничтожения [*атмана*] – так должен быть познан смысл [этого слова]. Формула вывода [аргумента такая]: сущность [А], которая неотлична от [сущности В], должна возникать и уничтожаться, коль скоро возникает и уничтожается [эта сущность В], подобно [возникающей и уничтожающейся] природе этих [состояний] удовлетворенности, [неудовлетворенности и т.п.]; но *атман* обладает природой, неотличной от удовлетворенности, [неудовлетворенности и т.п.], следовательно, [эта аргументация] базируется на природе вещей.

И демонстрируя, что эта аргументация [состоятельна], [Шантаракшита] произносит следующее: «[если оппонент утверждает, что] противоположные [свойства]...» и т.д.

[269] Шантаракшита:

[Аргумент буддистов (2)] Если же [оппонент утверждает, что] противоположные свойства, [из которых одни относятся к состояниям, а другие к субъекту], сосуществуют [в эмпирическом индивиде], то должно быть абсолютное различие между [состояниями и *атманом*], такое же, как с точки зрения вас, [мимансаков], существует между различными *атманами*, по причине отличия в специфической природе каждого.

Коммент. Камалашилы:

Если же [оппоненты] будут утверждать, что противоположные качества сосуществуют [в эмпирическом индивиде], например способность возникать и способность не возникать (ведь они считают, что именно состояния возникают и уничтожаются, а не *атман*), – из этого придется вывести заключение, что существует различие между [*атманами* и состояниями], так же, как различные *атманы* отличаются друг от друга в силу специфической природы каждого. Здесь имеется в виду, что [должно существовать абсолютное различие между *атманом*

и состояниями], потому что различные свойства и характеристики, которые подразумевают] различие между этими двумя сущностями, имеют одно основание – [невозможность сосуществования противоположных свойств]. [Шантаракшита] делает уточнение относительно «специфической [природы] каждого», чтобы избежать [обвинения] в том, что [в приводимом примере] (*sādhyavikalatā*) отсутствует доказательная способность, если допустить, что *атманы* не отличаются один от другого по своей природе, потому что они являются реалиями (*vastu*). Их природа должна быть полностью отличной, т.е. специфической для каждого *атмана*, потому что если бы это было не так, т.е. если не было бы специфичности (*gratīniyama*) восприятий, припоминаний и т.п., [свойственных каждой последовательности⁹], то это привело бы к смешению [индивидуальных последовательностей], которые [фактически] существуют как отличные (*vyavasthā*). Формула вывода [аргумента следующая]: [сущность А¹⁰], которая не обладает теми же [свойствами], что и [сущность В¹¹], не может быть лишена отличия [от сущности В]; так, например, индивидуальные последовательности обладают отличными друг от друга [свойствами], по причине специфической природы каждого *атмана*; но состояния удовлетворенности, [неудовлетворенности и т.п.] не обладают, [согласно оппонентам], теми же [свойствами], что и *атман*, следовательно, [аргументация основана на] факте, что мы не наблюдаем [одних и тех же свойств у сущностей А и В, и поэтому они отличны друг от друга].

Далее, в ответ на утверждение [мимансаков в ТС 266, а именно:] «даже при возникновении нового состояния предыдущее не уничтожается полностью» («Шлока-варттика», «Атма-вада», 30), [Шантаракшита] провозглашает [следующую строфу], которая начинается с «[и если, по вашему мнению,

⁹ Здесь и далее под «последовательностью» имеется в виду последовательность дхарм (*skandhasaṃtāna*), представляющая собой эмпирического индивида.

¹⁰ Здесь подразумевается *атман*.

¹¹ Здесь подразумеваются психические состояния.

состояния растворяются в *атмане*], сохраняя свою [собственную] природу...».

[270] Шантаракшита:

[Контраргумент буддистов (3)] И если, по вашему мнению, состояния растворяются в *атмане*, сохраняя свою природу, то даже когда возникает удовлетворенность, то также будет восприниматься и, например, неудовлетворенность.

Коммент. Камалашилы:

И фактически состояния, растворяясь в общем качестве *атмана*, могут растворяться либо сохраняя свою собственную природу, либо меняя свою природу. Если вы придерживаетесь первой точки зрения, то тогда следует ответить, что даже при возникновении удовлетворенности и т.д. (т.е. даже при переживании состояния удовлетворенности и т.д.) будет восприниматься, например, неудовлетворенность, т.к. условия восприятия [неудовлетворенности] оказываются выполненными.

Но если [оппонент придерживается] точки зрения об изменении природы, то [Шантаракшита] ответил [на это] в следующем отрывке: «и никто не [станет утверждать]», и т.д.

[271] Шантаракшита:

[Контраргумент буддистов (1, продолжение)] И никто не станет утверждать, что при переходе одной природы [происходит] переход другой [природы]¹². [Если состояния переходят в *атман*], то они имеют одну природу с ним (*tādātmyena*), но тогда *атман* также, [как и состояния], будет подвержен «переходу» (т.е. возникновению и уничтожению. – Л.Т.).

¹² Здесь имеется в виду, что если каждое состояние обладает «своей природой» (*svabhāva*), то есть является вечным, то оно не может измениться в другое состояние.

Коммент. Камалашилы:

Далее, все признают, что переход (т.е. растворение. – Л.Т.) [таких состояний, как] удовлетворенность и т.д. в *атман* возможен только если они имеют одну природу [с *атманом*]. И, следовательно, *атман*, [то есть] личность (*puṅṣa*), совсем как [состояния], такие как неудовлетворенность, [удовлетворенность] и т.п., оказывается подверженным возникновению [и уничтожению]. Здесь слово «возникновение» (*udaya*) [является синонимом] слова «рождение» (*utpatti*), потому что *атман* не отличен от своих [состояний].

Что касается того, что [оппонент-мимансак] утверждает в [ТС 227, а именно:] «Кроме того, [качества] деятеля и вкушителя мужа¹³ не пребывают в [преходящих] состояниях, [которыми он обладает]», [Шантаракшита] отвечает на это [в следующем стихе, который] начинается с «если...».

[272] Шантаракшита:

[Контраргумент буддистов (4)] Если [свойства] быть деятелем и вкушителем опыта [кармического воздаяния] вовсе не относятся к [преходящим] состояниям [*атмана*], то [тогда свойства] деятеля и т.п. [не могут принадлежать *атману*], так как [эти свойства] могут принадлежать только тому, кто обладает этими [преходящими] состояниями.

Коммент. Камалашилы:

Следовательно, так как [свойства] быть деятелем и т.п. [могут] относиться только к [эмпирической] личности, эти [свойства] не могут принадлежать *атману*, так как он сохраняет свою природу сущности, которая не может быть деятелем, [вкушителем] и т.п.¹⁴ Формула вывода [аргументации следующая]:

¹³ *Puṅṣ*, здесь – синоним слова «атман».

¹⁴ Здесь имеется в виду аргумент Дигнаги, приведенный в цитате ниже: если *атман* был бы деятелем и вкушителем, он оказался бы подвержен возникновению и уничтожению.

тот, кто не лишился состояния, [закljučающего в обладании свойством] не быть ни деятелем, ни субъектом опыта [кармического воздаяния], ни производит, ни вкушает [кармического воздаяния], подобно пустому пространству. [Основание вывода здесь] состоит в том, что мы воспринимаем [в вещи свойство], которое противоречит [тому свойству], которое мы пытаемся ей приписать (vyāpakaviruddhopalabdhī)¹⁵.

Так сказано учителем Дигнагой¹⁶:

«Если бы *атман* менялся при возникновении познания, это бы означало его не вечность, но если он не претерпевает изменений, некорректно [утверждать], что то, что мы называем *атманом*, является познающим субъектом» («Диганага, «Прама-на-самуччая» 1.44)¹⁷.

На это Кумарила ответил так:

[Контраргумент мимансаков (1)] «Мы не отрицаем того, что *атман* может быть назван не вечным, если [этот термин] означает только изменение (vikriyā), [однако] это нисколько не означает его уничтожение» («Шлока-варттика», «Атма-ва-да», 22).

Делая вывод, [Шантаракшита] называет [в следующей строфе], которая начинается с «поэтому...» и т.д., ошибку, [содержащуюся в ответе Кумарилы].

¹⁵ Буквально: «восприятие лишенности неизменного соприсутствия». Как отмечает Ратье, классический пример этого логического приема такой: здесь не холодно, потому что здесь огонь, а свойство жара противоречит свойству холода. Ratié, *Une critique bouddhique du Soi selon la Mīmāṃsā*, 310.

¹⁶ Дигнага (450–520 гг.) – один из известнейших буддийских философов-логиков.

¹⁷ Dignāga, *Pratīyāsamuccaya*, Chapter 1, *A Hypothetical Reconstruction of the Sanskrit Text with the Help of the Two Tibetan Translations on the Basis of the Hitherto Known Sanskrit Fragments and the Linguistic Materials Gained from Jinendrabuddhi's Tīkā*, ed. by Ernst Steinkellner, April 15, 2024, www.oew.ac.at/ias/Mat/dignaga_PS_1.pdf.

[273] Шантаракшита:

Опровержение точки зрения Кумарилы

*Украшение, [прибавленное к] точке зрения
учителя Дигнаги*

[Контраргумент буддистов (5)] Поэтому мы не отрицаем того, что *атман* может быть назван вечным, [но] в той степени, в которой его природа допускает изменение, этот [*атман*] подвержен уничтожению.

Коммент. Камалашилы:

Поэтому ([здесь слово] «это» (tat) является синонимом слова «поэтому» (tasmāt)) мы не отрицаем, что *атман* может быть назван вечным, потому что и мы (буддисты. – Л.Т.), признаем, что [наличное сознание в каждый момент времени] имеет определенную предшествующую причину, уничтожается в каждый момент времени и [в таком качестве] остается непрерывным [вплоть до конца] цикла перерождений.

Но тем не менее, в той мере, в которой собственная природа [сознания] (здесь термин «своя форма» (svarūpa) [является синонимом] термина «собственная природа» (svabhāva)) подвержена изменению, [т.е.], в той мере, в которой [сознание] с необходимостью отбрасывает свою предшествующую природу [поскольку на нее воздействуют определенные причины], и поскольку возникает другая природа, его уничтожимость (его подверженность уничтожению) очевидна.

Что касается аналогии со змеей и т.д., которая была приведена [мимансаками в ТС 223, Шантаракшита], провозглашает [следующую строфу], которая начинается со «змея также...» и т.д., демонстрируя, что [змея] не имеет вечной и единичной природы.

[274] Шантаракшита:

Опровержение примера со змеей и т.д.

[Контраргумент буддистов (6)] Что касается того, что «змея свернута в кольцо», то ее «свернутость» постоянно уничтожается. Если бы она имела неизменную природу, подобно *атману*, она никогда бы не приобрела другое состояние¹⁸.

Коммент. Камалашилы:

Ведь как в *атмане*, по причине того, что он имеет одну неизменную природу, невозможно возникновение нового состояния, так [обстоит дело] и в случае со змеей. Поскольку [змея и эмпирическая личность] уничтожаются в каждый момент времени, можно говорить о возникновении новых состояний, которое можно назвать «возникновением новой собственной природы».

Что касается высказывания [мимансаков] «Познание “я” в форме “я знаю” – обнаруживает познающего» (ТС 229), то оно не доказано. Указывая это, [Шантаракшита] провозглашает [следующую строфу], которая начинается с: «Это [познание “я” не имеет] никакой [объективной] основы...» и т.д., показывая, что приведенное выше утверждение является необоснованным.

[275] Шантаракшита:

Неустановленность познания «я»

[Контраргумент буддистов (7)] Это познание «я» (*ahaṃkāra*) не имеет никакой [объективной] основы: представление о «существовании»¹⁹ (*sattva*) [возникает] по причине силы безначального (*anādi*)

¹⁸ То есть не могла бы быть свернута в кольцо.

¹⁹ Здесь, по сути, синоним слова *атман*. В буддизме «существование» называют не только конкретно-данного индивида (человека, животное и т.п.), но и его «сущность» (которая этим учением не признается реально существующей).

семени (bīja), [потому что оно возникает] только по отношению к определенной [вещи].

Коммент. Камалашилы:

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. На [вопрос]: если это так, [то] какова причина его возникновения? [Шантаракшита] отвечает так: «по причине силы безначального» и т.д. Это познание «я» благодаря способности, то есть по причине силы (здесь [термин] «способность» (prabhāva) [является синонимом термина] сила (ādhipatyā)) семени, иначе говоря, по причине силы отпечатков (vāsanā) [ложного] восприятия субстанциального [существа, т.е. ложного] воззрения о действительном существовании субъекта (satkāyadr̥ṣṭi); и это семя [ложного] восприятия [субстанциального] существа безначально – так анализируется [сложное слово, которое начинается со слова «безначального» (anādi)]. Почему [это познание «я» существует] «только по отношению к определенной [вещи]»? Потому что оно [направлено] по отношению к шестивидовой опоре (ṣaḍāyatana), а именно к внутренней опоре (adhyātman)²⁰.

²⁰ В буддизме дхармы (истинно-существующие феномены) классифицируются среди прочего на 12 опор, или «баз» (аятана), из которых выделяют 6 внешних «объектов» (bāhūyatana: объекты зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания, ментальные объекты) и 6 «чувственных способностей» (indriya): зрение, слух, обоняние, вкус, осязание и способность к постижению ментальных объектов, которые объединяются в понятие «внутренней опоры» (ahyāt-māyatana) и составляют эмпирического индивида.

Ратье переводит эту фразу следующим образом: «Это познание “я” существует только по отношению к определенной вещи, то есть по отношению к шестивидовой опоре (ṣaḍāyatana), которая является специфической для каждого индивида (adhyātman)». Ratié, *Une critique bouddhique du Soi selon la Mīmāṃsā*, 313. Мы не согласны с данной трактовкой, потому что Ратье не учитывает, во-первых, слово iti («так»), которое маркирует цитату из Шантаракшита, во-вторых, слово yatas – «потому что», которое показывает, что

Но почему познание «я» не возникает по отношению ко всем [вещам]? На [этот вопрос Шантаракшита отвечает в следующей строфе], которая начинается с «только определенные...».

[276] Шантаракшита:

[Контраргумент буддистов (8)] Только определенные остаточные кармические отпечатки (saṃskāra)²¹ имеют способность [производить] устойчивую форму [«я»], поэтому [она] возникает по отношению не ко всем [вещам].

Коммент. Камалашилы:

[Только определенные остаточные отпечатки (saṃskāra) имеют способность производить] форму, [т.е. они имеют способность производить] познание «я», которое определяет форму непрерывно существующего (anuyāyin) познающего субъекта как в предшествующий, так и в последующий момент времени. [В свою очередь, это познание «я» не возникает] по отношению ко всем [вещам, т.е. возникает только по отношению к данной когнитивной последовательности, но не] по отношению к другим когнитивным последовательностям (santānāntara) [или объектам], таким как кувшин и т.д.

[277] Шантаракшита:

[Контраргумент буддистов (9)] [К тому же], если бы это было не так, то этот же вопрос, [а именно «почему познание “я” не возникает по отношению ко всем вещам?» можно было бы] также отнести к вашей персоне; все это было прояснено

Камалашила здесь поясняет цитату выше, и, в-третьих, весьма важное слово *iva* (в данном контексте – «а именно»), которое указывает на то, что Камалашила не говорит об индивидуе, но лишь конкретизирует понятие шестивидовой опоры как внутренней.

²¹ Кармические отпечатки и формирующие факторы психики.

благодаря указанию на различия между силами, [которые производят познание «я»].

Коммент. Камалашилы:

К тому же, если [признать, как наши оппоненты], что познание «я» имеет в качестве [объективной] основы «я», может быть поставлен вопрос: «почему познание [вашего] “я” в равной степени не возникает на основании чужого “я”?”. Если [оппоненты ответят], что [познание «я» не возникает на основании чужого «я»] по причине специфичности силы [которая производит познание «я», то мы ответим, что] мы также считаем, что [познание «я»] возникает по отношению ко внутренней реальности, а не по отношению ко всем [вещам], по причине специфичности силы, [его производящей]²².

[Контраргумент мимансаков (1)] Оппоненты [тем не менее] могут [выдвинуть следующее возражение]: [даже] если согласиться с таким ограничением специфичности силы, почему [тем самым будет] установлено, что [познание «я»] не имеет [объективной] основы?

[На это возражение Шантаракшита] провозглашает [следующие две строфы], которые начинаются так: «[но если оппоненты придерживаются точки зрения] о вечном [объективном основании познания “я”]...» и т.д.

[278–279] Шантаракшита:

[Контраргумент буддистов (10)] Но если оппоненты придерживаются точки зрения о вечном [объективном основании познания «я»], тогда все познания «я» возникали бы одновременно, так как [производящая] их причина всегда присутствовала бы. Но если основание [познания «я» объективно] невечно, тогда все эти [познания «я»] будут ясно и отчетливо явлены

²² Иными словами, буддисты считают, что представление о «я» индивидуально для каждого человека и является результатом его индивидуальных кармических отпечатков, а не реально существующего *атмана*.

(*spraṣṭa*), [чего, очевидно, не происходит]. Следовательно, оппоненты бессмысленно ставят вопрос относительно [объективно-го существования основания познания «я»].

Коммент. Камалашилы:

Фактически [объективное] основание [познания «я»], если бы оно существовало, было бы либо вечным, либо не вечным. Если оно вечно, тогда все познания «я» (термин «концепция индивидуальности» (*ahaṅkṛti*) здесь является синонимом термина «я»-концепция (*ahaṅkāra*, познание «я»)) будут существовать одновременно, потому что их причина присутствует в совершенном (т.е. актуальном. – *Л.Т.*) состоянии. Потому что невозможно утверждать, что их основание не является их причиной, поскольку это приводит к абсурду (*atiprasaṅga*). И производящая причина не нуждается во вспомогательных причинах, это обсуждалось уже много раз²³. Также нельзя утверждать, что это познание «я» строго одно, ведь его неединичность устанавливается тем, что оно возникает только иногда, [а не постоянно]. Например, в состоянии сна, опьянения или обморока познание «я» не воспринимается, а в другое время воспринимается, и это невосприятие его в определенное время доказывает, что оно существует только иногда. А поскольку оно возникает лишь иногда, можно говорить о множественности этих познаний. Вот почему [Шантаракшита говорит, что] если [объективное основание познания «я» вечно], то все познания «я» будут возникать одновременно, потому что [их причина всегда присутствует].

А если [оппонентами принимается] тезис о не вечности основания [познания «я»], тогда все познания «я» будут проявляться также ясно и отчетливо, как и [перцептивные] сознания

²³ Здесь аргумент буддистов заключается в следующем: мимансаки могли бы возразить, что познания «я» не возникают все одновременно, потому что каждое из этих познаний возникает всякий раз в силу некой дополнительной причины (помимо *атмана*). Камалашила на это говорит, что сам *атман*, будучи способным производить следствие, не нуждается в дополнительных причинах.

глаза и т.д., которые непосредственно воспринимают специфические качества (*svalakṣaṇa*). (В этой строфе Шантаракшиты слово] «следовательно» (*tatas*, букв.: от этого. – Л.Т.) [является синонимом слова] «поэтому» (*tasmāt*.) Поэтому оппоненты, то есть небуддисты (тиртхики²⁴), начиная с Кумарилы и т.д., бессмысленно ставят вопрос относительно [объективного] основания [познания «я»], в частности, когда они спрашивают [в ТС 232], «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»²⁵.

[В следующих строфах], начинающихся с «[кармический отпечаток, способный производить познание] в отношении познающего субъекта...», [Шантаракшита] приводит возражение, которое Кумарила высказал [заранее] в ответ на [тезис] Шантаракшиты, согласно которому это познание «я», ложное и абсолютно лишённое [объективного] основания, существует только по причине силы кармических отпечатков, вызванных безначальными представлениями о существовании действительного субъекта (*satkāyadr̥ṣṭi*).

[280–281ab] Шантаракшита:

Здесь [приводится] контраргумент,
высказанный Кумарилой

[Контраргумент мимансаков (1) на Контраргумент буддистов (8)] Кармические отпечатки (*vasana*) могут создавать представление о познающем субъекте, [однако они не могут

²⁴ Брахманисты, учащие о действительном существовании субъекта (*атмана*).

²⁵ Смысл аргументации здесь таков: если познание «я» имеет не вечное основание, то оно будет моментарным (как и любое восприятие согласно буддизму), и будет таким же, как, например, восприятие «белого» («ясным и отчетливым»), т.е. недискурсивным и невербализованным. При этом мимансаки формулируют познание «я» дискурсивным образом в форме «я познавал в прошлом», «я познаю сейчас».

производить] представление «это он» в отношении того, что не является [познающим субъектом], ведь они не являются причиной ложного познания (*bhṛānti*). Познание «я» нельзя назвать ложным, потому что его [истинность] нельзя никак опровергнуть. Если [оппонент ответит так]...²⁶

Коммент. Камалашилы:

[Кармические] отпечатки могут создавать представление о познающем субъекте, но они не могут производить представление ([здесь термин] «знание» (*prajñā*) [является] синонимом термина «представление» (*jñāna*, букв.: «познание». – *Л.Т.*)) [в форме] «это он» – [т.е.] «это познающий субъект», в отношении того, что не есть он, то есть в отношении того, что не является познающим субъектом, – таково истолкование [фразы]. Почему [это так]? [Оппонент-мимансак отвечает на этот вопрос так]: «ведь [кармические отпечатки] не являются причиной ложного познания». Эти [отпечатки] всегда производят представление, [проистекающее] только от ранее воспринятого объекта²⁷, и возникает [знание], а не ложное [познание] – таков смысл [их ответа]. Поэтому, поскольку это познание «я» возникает из кармических отпечатков и поскольку нет основания опровергать его истинность, оно не может рассматриваться как ложное. Фраза «если (*cet*) [оппонент ответит так]...» находится (в санскритском тексте. – *Л.Т.*) в неестественном месте²⁸: следует рассматривать ее как находящуюся непосредственно после [сложного слова], «потому что его [истинность] нельзя никак опровергнуть».

[Следующей полустрофой], начинающейся с «...мы ответим: “нет”», [Шантаракшита] опровергает [это возражение].

²⁶ То есть также и в случае, если кармические отпечатки являются причиной познания «я», это доказывает его действительное существование.

²⁷ Фактически здесь мимансаки утверждают, что отпечатки вызывают в нашем сознании припоминание только уже ранее в действительности воспринятых объектов.

²⁸ В оригинале в тексте Шантаракшиты слово (*cet*) стоит после слова «ложным».

[281cd] Шантаракшита:

Опровержение мнения Кумарилы

[Контраргумент буддистов (1)]: [Мы ответим]: нет, потому что [уже] было продемонстрировано, что [истинность] этого [познания «я»] можно опровергнуть, что было только что сделано.

Коммент. Камалашилы:

Аргумент, приведенный только что, [это аргумент, приведенный в ТС 278], который начинается так: «но если оппоненты придерживаются точки зрения [о вечном объективном основании познания “я”]...».

Что касается того, что [оппонент-мимансак] утверждает [в ТС 280, а именно], что кармические отпечатки не могут являться причиной ложного познания, то, демонстрируя ошибочность этого [утверждения, Шантаракшита] провозглашает [следующие строфы], начинающиеся с «[и если кармические отпечатки не являются причиной ложного познания, то как вы сами можете утверждать, что у преданных (bhakta)²⁹ исключительно по причине наличия кармических отпечатков возникают различные ложные представления] в отношении Бога...» и т.д.

[282–284] Шантаракшита:

[Контраргумент буддистов (2)]: И [если отпечатки не являются причиной ложного познания], то как [вы сами можете утверждать, что] у преданных исключительно по причине наличия кармических отпечатков возникают различные ложные

²⁹ «Преданные», или *бхакты*, – в индийской традиции название «любящих» Бога, происходит от существительного *bhakti*, буквально «преданность, подчинение, любовь к господину», и употребляется, как правило, как самоназвание *вишнуитов* разных направлений, в том числе *кришнаитского* толка.

представления в отношении Бога (īśvara)³⁰, [например], что он является причиной [вселенной]?³¹ И поскольку было установлено отсутствие [действительно существующего] основания у познания «я», не существует никакого познающего субъекта, который был бы [действительно существующим объектом], познаваемым познанием «я». Приведенный случай (dṛṣṭānta) [познающего субъекта] оказывается неустановленным при помощи известных средств достоверного познания (sarvagrahāṇa), и было продемонстрировано как должно, что указанные выводы являются неустановленными.

Коммент. Камалашилы:

И если отпечатки не являются причиной ложного познания, почему такие заблуждения, как «Бог является причиной всех [вещей], которые возникают, [он] всеведущ, [он] является субстратом вечного сознания», возникают исключительно из отпечатков, [как считают мимансаки]? Фактически Кумарила [здесь] сам опровергает идею, согласно которой Бог является творцом вселенной. [Во фразе «исключительно по причине наличия кармических отпечатков»] слово «исключительно» используется, чтобы исключить объект, который был бы [реальным] основанием (т.е. исключить, что у такого ложного познания, как познание Бога, имеется реальное основание. – Л.Т.). 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 установлено.

Что касается [приведенного в ТС 238] аргумента о том, что [познающий субъект] является вечным, который начинается

³⁰ *Ишвара* – в индийской культуре обычно название Бога-творца или верховного управителя вселенной. Этот эпитет происходит от глагольного корня īś (букв. «быть сильным, править») и применяется к различным богам ведийского и индуистского пантеона, таким как Вишну, Шива, Индра и т.д.

³¹ То есть фактически творцом Вселенной. Напомним, миманса, по сути, атеистична и признает условное существование богов лишь в целях обоснования эффективности ведийских жертвоприношений.

с «[познающий субъект], постигаемый прошлым познанием “я”...», на это [Шантаракшита] отвечает [здесь, в отрывке], который начинается с «и поскольку...». [Смысл отрывка таков. В качестве объекта познания «я» не обнаруживается] никакого познающего субъекта, [т.е.], не существует никакого вечного или не вечного примера [подобного случая] (*dr̥ṣṭāntadharmin*), следовательно, [приведение] примера бездоказательно³². Так, первые два аргумента (ТС 238–239) являются бездоказательными, потому что они используют в качестве примера недоказанный предмет – познающего, который был бы объектом познаний «я» прошлого и настоящего, – поэтому они отвергаются. Третий аргумент (ТС 240)³³, а именно «[все] познания [“я” имеют один и тот же объект]», лишен как предмета доказательства (*sādhya*), так и доказательной способности (*sādhana*), потому что оппоненты не могут доказать, что, с одной стороны, познание «я», постигающее «познающего» относится к одной последовательности, а с другой – что его объект [один и тот же] (первое, с точки зрения Камалашилы, показывает отсутствие доказательной способности, а последнее – отсутствие предмета доказательства. – Л.Т.). Следовательно, [Шантаракшита] пытается показать, что [пример] сам по себе не установлен, [учитывая], что оба свойства, которые якобы принадлежат примеру, [а именно в первых двух случаях, факт наличия познающего субъекта, который должен быть объектом познаний «я», существует как в прошлом, так и в настоящем, а в третьем случае факт наличия

³² Индийская логика, которая является по своей сути не столько формальной, сколько «логикой демонстрации и убеждения оппонента», обязательно предполагала приведение примера (*dr̥ṣṭānta*) в качестве одного из элементов силлогизма. Соответственно, отсутствие релевантного примера являлось признаком безрезультативности и необоснованности доказательства. Подробнее об индийском силлогизме см. статью В.Г. Лысенко, «Анумана», в *Индийская философия: Энциклопедия*, отв. ред. М.Т. Степанянц (М.: Восточная литература, 2009), 89–94.

³³ Напомним вкратце тезисы оппонентов в предыдущей части ТСП (238–240): мимансаки утверждают, что 1) все познания «я», существующие в настоящем или существовавшие в прошлом, относятся к одному объекту («я», *атману*), 2) все познания «я» принадлежат к одной последовательности (*сантана*, в терминологии буддистов).

познания «я», которое относится к одному и тому же объекту], не установлены.

«Было продемонстрировано как должно, что указанные выводные аргументы также являются неустановленными» ([здесь сложное слово] «как должно» (yathāyogam) [является синонимом слова] «соответственно» (yathāsambhavam)) – то есть [было продемонстрировано], что указанные [выводные] аргументы [оппонентов] ([здесь «указанные» является синонимом слова] «упомянутые» (uranyasta)) не установлены в отношении выводимого предмета. Фактически аргументы, [приведенные] в первой и второй формулах вывода в отношении предмета вывода, (т.е. аргументы о существовании познающего субъекта, который имеет объектом прошлое «я», и познающего субъекта, который имеет объектом «я» в настоящем. – Л.Т.), [не установлены], потому что невозможно установить предмет вывода, [который можно определить как] познающий субъект, познаваемый познанием «я». В третьем же аргументе предмет, при помощи которого осуществляется доказательство (dharmin), [а именно] познания [«я»], наличествует; тем не менее не установлено, что эти [познания «я»] имеют своим объектом познающий субъект, принадлежащий к одной и той же последовательности, потому что ясно установлено, что [эти познания «я»] лишены [реального] основания. Вот почему [Шантаракшита здесь] утверждает, что [он продемонстрировал] «как должно» [что разнообразные аргументы, приводимые мимансаком, бездоказательны].

[Так завершается] исследование *атмана*, как он [представляется] мимансакам.

Эдвин Бёрт и драма науки Нового времени

Д.Н. Дроздова

НИУ ВШЭ

105066, ул. Старая Басманная, д. 21/4, стр. 1, г. Москва, Россия
ddrozdova@hse.ru

Аннотация. В начале XX в. на фоне распространения позитивистской концепции развития науки, некоторые философы и историки начали указывать на наличие у европейской науки существенных философских предпосылок, повлиявших на ее становление. Эдвин Артур Бёрт, американский философ, также внес вклад в критику позитивистского образа науки, опубликовав в 1925 г. книгу «Метафизические основания современной физической науки». В ней он утверждал, что Научная революция XVI–XVII вв. была результатом глубоких изменений в философских воззрениях на природу, пространство и движение. Бёрт указывал на центральную роль в этом процессе доктрины о первичных и вторичных качествах, которая позволила объявить реальными и объективными те качества, которые могли быть измерены. Труд Бёрта оказал влияние на последующих исследователей, таких как Александр Койре, в то время как сама работа Бёрта не получила широкой известности и осталась в тени последователей.

Ключевые слова: Эдвин Артур Бёрт, Александр Койре, научная революция XVII в., антипозитивизм, американская философия первой половины XX в.

Для цитирования: Дроздова, Д.Н. «Эдвин Бёрт и драма науки Нового времени». *Историко-философский ежегодник* 39 (2024): 367–377.

Поступила в редакцию: 01.10.24

Принята к публикации: 14.10.24



Edwin Burt and the Drama of Early Modern Science

Daria Drozdova

HSE University

105066, 21/4 Staraya Basmannya St., bld. 1, Moscow, Russia

ddrozdova@hse.ru

Abstract. In the beginning of the 20th century as a reaction to the positivist conception of the development of science some philosophers and historians started to point out that European science had substantive philosophical presumptions that influenced its very formation. An American philosopher Edwin Arthur Burt made his contribution to the criticism of the positivist image of science by publishing in 1925 his *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*. In it he claimed that the scientific revolution of the 16–17th centuries was a result of deep changes in philosophical views on nature, space and movement. Burt attributed the crucial role in this process to the doctrine of primary and secondary qualities that allowed to proclaim to be real and objective only the qualities that could be measured. Burt's work influenced later scholars such as Alexandre Koyré, while Burt's own book never did become widely known, staying in the shadow of the later scholarship on the subject.

Keywords: Edwin Arthur Burt, Alexandre Koyré, scientific revolution of the 17th century, antipositivism, American philosophy of the first half of the 20th century

For citation: Drozdova, Daria N. "Edwin Burt and the Drama of Early Modern Science." *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 39 (2024): 367–377. (In Russian)

Received: 01.10.24

Accepted: 14.10.24

В первые десятилетия XX в., когда прогресс научного знания укреплял позитивистскую веру в окончательную эмансипацию науки от философии, в разных частях света начали отчетливо звучать голоса философов и историков, которые указывали на то, что наука Нового времени вовсе не является интеллектуально

независимой от философии, но несет в себе онтологические и эпистемические предпосылки, которые на заре ее возникновения сделали ее возможной. Особо ярко в зарождающемся хоре антипозитивистского протеста были заметны европейцы – в частности, неокантианцы (Кассирер) и феноменологи (Гуссерль, Хайдеггер). Свой вклад в критику позитивистской трактовки науки внес и молодой американский философ Эдвин Артур Бёрт, опубликовавший в 1925 г. книгу под названием «Метафизические основания современной физической науки». В ней он предвосхитил многое, что позднее стало канонической трактовкой истории Научной революции XVI–XVII вв., но при этом сам он остался в тени тех, кто шел за ним следом.

Эдвин (Нед) Бёрт прожил долгую жизнь. Он родился в 1892 г., а умер в 1989 в возрасте 97 лет¹. Он был сыном баптистского служителя и вырос в очень религиозной среде. Его отец хотел на практике показать, что религиозные заветы можно соблюдать без всяких компромиссов, поэтому не искал стабильного заработка, полагая, что Бог позаботится о нём и его семье, а также отказался от использования лекарств для лечения болезней, считая, что Бог может излечить любую болезнь². В 45 лет его отец уехал миссионером в Китай и увез туда семью, так что Нед несколько лет провел в Азии, однако вернулся в Америку для продолжения обучения сначала в Йеле, потом в Колумбийском университете и Нью-Йоркской объединенной теологической семинарии.

После окончания аспирантуры Бёрт два года, с 1921 г., преподавал в Колумбийском университете, потом 9 лет в Чикагском университете. Он ушел из Чикагского университета в результате конфликта с администрацией, протестуя против давления, которое оказывал президент университета Хатчинс

¹ Nicholas L. Sturgeon and Stuart M. Brown, Jr., «Edwin Arthur Burt 1892–1989», *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 64, no. 5 (1991).

² Edwin A. Burt, «My Path to Philosophy», *Philosophy East and West* 22, no. 4 (1972): 429.

на кадровые решения департамента философии³. Покинув университет Чикаго, в 1932 г. Бёрт начал работать в Корнеллском университете, где ему поручили читать курс сравнительной истории религий. Бёрт серьезно подошел к этой задаче и постарался максимально погрузиться в религиозный опыт и учение разных мировых религий. После отхода от религиозной практики из-за слишком фанатичной религиозной атмосферы в его семье, в зрелом возрасте он присоединился к квакерам, а после путешествий в Индию принял буддийские обеты мирянина. Познакомившись с восточными религиозными учениями, Бёрт старался быть посредником между духовным миром Востока и Запада. Он переписывался с Махатмой Ганди, был одним из двух людей западного мира, которые были приглашены на специальные мероприятия по поводу 2500-летия буддизма в 1956 г.

Хотя большую часть своей профессиональной карьеры Бёрт посвятил изучению философии и истории религиозных воззрений Запада и Востока, книгой, которая его прославила, стала его диссертация о метафизических основаниях современной науки, которую он опубликовал в первые годы своей карьеры.

Судьба этого текста оказалась непростой – в частности, в силу того, что автор не продолжил карьеру историка науки и остался малознакомым профессиональному сообществу в тот момент, когда оно начало формироваться на европейском континенте и в Америке. Для историков науки второй половины XX в. тезис о том, что в основе новой галилеевско-ньютоновской физики лежат глубокие трансформации философских представлений о пространстве, движении и онтологии физического мира, стал ассоциироваться в первую очередь с именем Александра Койре⁴. Койре, который начал свои историко-научные

³ Diane Villemaire, *E.A. Burt, Historian and Philosopher. A Study of the Author of The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (Cham: Springer, 2002), 73–78.

⁴ Детальнее о историко-научных концепциях А. Койре см.: Д.Н. Дроздова, «Место Александра Койре в историографии науки XX в.», *История философии* 20, № 1 (2015).

исследования в 1930-х гг., несомненно, вдохновлялся Бёртом и неоднократно ссыался на него. Он выстраивал свою картину Научной революции XVI–XVII вв., опираясь практически на тех же ключевых авторов, что и Бёрт, начиная Коперником и заканчивая Ньютоном. Он разделял основное положение Бёрта, что новая наука, позволившая описывать мир посредством математических формул и соотношений, стала возможной только в силу определенных философских установок, которые Койре, вслед за Бёртом, называл «платонизмом». И практически в один голос с Бёртом Койре описывал утрату чело-векоразмерного мира христианского средневековья, когда ему на смену пришел механистический мир атомов, движущихся в бесконечном пространстве, равнодушный к человеку и его чувствам.

Но хотя последователь совершенно затмил своего предшественника, всё же нельзя сказать, что работа Бёрта оказалась забытой или неизвестной. После первой публикации в 1925 г. в 1932 вышло второе, пересмотренное издание, которое за последние 75 лет неоднократно переиздавалось. Книга часто упоминается в списке рекомендованной литературы по истории европейской науки в американских учебных заведениях, и Лоррейн Дастон, известный историк науки и выпускница Гарварда, свидетельствует, что «Метафизические основания современной физической науки» Бёрта был одним из тех трудов, которые привели в профессию ее саму и других ее американских коллег⁵.

Сегодня в этой книге сложно найти тезисы, которые выглядели бы новаторским или необычными – большая часть того, что высказал Бёрт, была подхвачена и развита другими исследователями европейской Научной революции, а другая часть была пересмотрена последующими более детальными исследованиями этого периода. И всё же позиции Бёрта присуща своя специфика, которая делает его текст более философским, чем историческим, насыщенным интуициями, которые, быть может, еще не были восприняты в их полноте и оригинальности.

⁵ Lorraine Daston, «History of Science in an Elegiac Mode. E.A. Burt's *Meta-physical Foundations of Modern Physical Science Revisited*», *ISIS* 82 (1991): 530.

В заглавии книги говорится о «метафизических основаниях» науки, но «метафизика» понимается Бёртом не как отдельная философская дисциплина, а как имплицитные убеждения, которые свойственны каждому и которые затрагивают представления об устройстве мира и о месте человека в этом мире. Например, Бёрт отмечает, что Ньютон, который вроде бы подчеркивает независимость своей науки от метафизических «гипотез»,

дает или намечает однозначные ответы на такие фундаментальные вопросы, как природа пространства, времени и материи, отношения человека с объектами его познания. А ведь именно такие ответы и составляют метафизику⁶.

Эти принятые по умолчанию ответы на фундаментальные вопросы составляют имплицитные предпосылки мышления как индивида, так и культурных сообщества или «пресуппозиции» – концепт, который Бёрт считал ключевым для своего философского подхода⁷. И, анализируя работы ключевых авторов периода Научной революции, он постарался выявить философские «пресуппозиции», которые были определяющими для успеха новоевропейской науки.

В период становления новоевропейского естествознания произошла серия процессов, в ходе которых, по мнению Бёрта, были трансформированы коллективные представления европейцев о физическом мире, каузальности и человеческом сознании⁸. Физический мир был отдан на откуп математике, он стал представляться как мир материальных тел, которые двигаются в пространстве и во времени, в котором нет места для целевых причин. Мир перестал быть миром субстанций, которые обладают воспринимаемыми качествами, а стал миром механически движущихся атомов. Из объяснения физических явлений были

⁶ Эдвин Алан Бёрт, «Метафизические основания современной физической науки. Глава 1: Введение», пер. А.А. Столярова, *Историко-философский ежегодник* 39 (2024): 378–402.

⁷ Burt, «My Path to Philosophy», 432.

⁸ Edwin A. Burt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science. A Historical and Critical Essay* (London: K. Paul, Trench, Trübner, 1925), 300.

устранены формальная и целевая причины, а на первый план вышла причина действующая, причем понимаемая механистически. Объяснение явлений стало происходить через их сведение к простейшим материальным элементам, которые связаны через действующую причину. Человек, в его целостности, перестал быть центральным обитателем физического мира. В ходе этого процесса ментальное и материальное в человеке расщепляется, одерживает победу картезианский дуализм, который противопоставляет материальный мир и сознание. При этом сознание, в духе атомизма, тоже начинает описываться в терминах элементарных состояний, впечатлений, которые по определенным законам связываются друг с другом.

По мнению Бёрта, ключевую роль в этих процессах играла доктрина о различении первичных и вторичных качеств, которая в какой-то степени присуща уже мировоззрению Кеплера, но в явном виде признается Галилеем, Декартом и последующими физиками. Первичные качества – такие как форма, размер, движение – только и считаются по-настоящему реальными и объективными, и при этом они не содержат в себе ничего, что не могло бы быть переведено на язык математики. Тогда как вторичные качества, которые наделяют окружающий мир эстетической привлекательностью для человека, являются менее «реальными» и уж точно менее значимыми для научного познания. Наряду с принижением значения вторичных качеств, и сам человек начинает занимать вторичное место в мире движущихся тел, доступных математическому описанию⁹.

По мнению Бёрта, значение первичных качеств было не только в том, что позволяло выделить какой-то аспект мира в качестве «реального», связав его с движением тел в пространстве под действием механических причин, но и в том, что все первичные качества могли быть легко описаны языком математики, в той мере, в какой размеры, форма и движение подчинялись измерению, а пространство, в котором осуществлялось движение, мыслилось геометрически. И хотя доктрина первичных и вторичных качеств ассоциируется в первую очередь

⁹ Burt, *The Metaphysical Foundations*, 173.

с атомизмом, Бёрт обозначает основную метафизическую установку творцов новой науки как «платонизм» – признание физического мира в своей основе математическим. В своем тексте Бёрт практически не производит различия между «платонизмом», «нео-платонизмом» и «пифагореизмом» – это термины, которые он употребляет примерно в одном смысле, для обозначения тенденции новоевропейской философско-научной мысли интерпретировать природу в терминах числовых отношений или через геометрические фигуры¹⁰. Бёрт описывает динамику развития новой науки через противопоставление «аристотелизма» и «платонизма», где первый понимается как подход, для которого математика была дисциплиной второстепенной для познания физического мира, а второй представляет собой допущение, что физический мир является в своей основе математическим¹¹. Эта своеобразная и мало соотнесенная с историческими реалиями терминология была позднее в полной мере унаследована Александром Койре, но стала предметом жесткой критики со стороны как историков философии и историков науки, таких как Э. Кассирер, Э. Стронг и др.

Согласно Бёрту, одновременно с формированием образа мира как совокупности движущихся материальных тел, происходит и трансформация представлений о человеке и о его отношении к физическому миру. Поскольку человек в первую очередь характеризуется через сознание, мышление и чувственное восприятие, он начинает мыслиться не как часть мира, а как его наблюдатель. Одновременно с этим возникает проблема соотнесения познавательных способностей человека и мира, который он пытается познать, которая у Декарта достигает своей кульминации. Парадоксальным образом, потребность в сохранении связи между миром и человеком выводит на первый план Бога как гаранта их совместимости – Бёрт таким образом показывает, что не только метафизические предпосылки не могут быть устранены из науки, но и не могут быть проигнорированы и отсылки к Богу, особенно значимые для зарождающейся новой науки. Вводя Бога как важный концепт

¹⁰ См.: Burt, *The Metaphysical Foundations*, 41–42; 58; 71 etc.

¹¹ Burt, *The Metaphysical Foundations*, 43.

ранненоевропейского научного мышления, Бёрт становится одним из первых, кто принимает во внимание теологические аспекты физики Ньютона, а также уделяет особое внимание Генри Мору как источнику ньютоновской концепции абсолютного пространства.

Для Ньютона, как и для Мора, пространство – это не абстрактноеместилище движущихся тел, а само Божественное присутствие, абсолютная протяженность Божественной вездесущности, как бы *сенсоризм*, в котором сами вещи существуют и двигаются «в Боге»¹² и где Бог может демонстрировать свою абсолютную власть над материальным миром¹³. Поэтому основные свойства абсолютного пространства – его бесконечность, неизменность, неподвижность, неделимость и пр. – это свойства, унаследованные от Абсолютного бытия, каковым является Бог. Последующее устранение Бога из физической картины мира оставляет в наследство странного монстра – абсолютное бесконечное пространство, которое недоступно чувственному познанию, но которое является необходимым условием осмысленности классической механики.

Картезианский дуализм мышления и тела или ньютоновское абсолютное пространство – это примеры своего рода «болевых точек» новоевропейской науки, то есть проблем, существование которых не позволяет нам довериться современной науке как последнему слову о мире и человеке и забыть о философских вызовах, которые в ней заложены. И если вопрос об абсолютном ньютоновском пространстве был закрыт Эйнштейном, то психофизический дуализм не позволяет нам успокоиться до сих пор. Но еще больший философский вызов представляет само существование разрыва между миром движущихся и взаимодействующих тел, как его описывает наука, и миром человеческой жизни, человеческих устремлений и этического выбора. Завершая свою работу, Бёрт признает, что для большинства людей нет никакой проблемы, если их мышление не является полностью логичным и последовательным, – признавая особый статус науки и научной картины

¹² Burt, *The Metaphysical Foundations*, 257.

¹³ Burt, *The Metaphysical Foundations*, 259.

мира, они могут одновременно верить, что их человеческие дела имеют особый смысл и значение, а человек всё еще самое центральное и важное существо во Вселенной¹⁴. Но философ не может этот вызов проигнорировать, поэтому разработка новой метафизики, которая сумеет придать смысл человеческому существованию в мире доминирующих первичных качеств, – это особая задача для его поколения, а может, и для многих следующих.

У читателей «Историко-философского ежегодника» есть возможность ознакомиться с русским переводом «Введения» монографии Бёрта в переводе А.А. Столярова. Книга Бёрта написана красивым, но не очень простым языком, в стиле, который Лоррейн Дастон назвала «элегическим». Она очень непохожа на сухие академические тексты современности, но отличается богатством языка и в то же время изяществом речи. Хочется выразить благодарность переводчику за нелегкий труд, который поможет российскому читателю познакомиться с этим достойным внимания произведением американской философской мысли в канун столетия с его первой публикации.

Список литературы / References

- Д.Н. Дроздова. «Место Александра Койре в историографии науки XX в.» *История философии* 20, № 1 (2015): 253–273.
(Daria Drozdova. «Alexandre Koyré in the Historiography of Science of the 20th century». *History of Philosophy* 20, no. 1 (2015): 253–273. (In Russian))
- Burt, Edwin A. *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science. A Historical and Critical Essay* London: K. Paul, Trench, Trübner, 1925.
- Burt, Edwin A. «My Path to Philosophy». *Philosophy East and West* 22, no. 4 (1972): 429–440.
- Daston, Lorraine. «History of Science in an Elegiac Mode. E.A. Burt's *Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* Revisited». *ISIS* 82 (1991): 522–531.

¹⁴ Burt, *The Metaphysical Foundations*, 329.

- Sturgeon, Nicholas L. and Stuart M. Brown, Jr. «Edwin Arthur Burt 1892–1989». *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 64, no. 5 (1991): 62–64.
- Villemaire, Diane. *E.A. Burt, Historian and Philosopher. A Study of the Author of The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (Cham: Springer, 2002).

Метафизические основания современной физической науки Глава 1: Введение*

Эдвин Артур Бёрт

Для цитирования: Бёрт, Эдвин Артур. «Метафизические основания современной физической науки. Введение». Перевод А.А. Столярова. *Историко-философский ежегодник* 39 (2024): 378–402.

For citation: Burt, Edwin Arthur. “The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science. Chapter 1: Introduction.” Translated by Alexander A. Stoliarov. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 39 (2024): 378–402. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 19.09.24

Принята к публикации / Accepted: 04.10.24

* Перевод сделан по изданию Edwin A. Burt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science. A Historical and Critical Essay* (London: K. Paul, Trench, Trübner, 1932) и публикуется с любезного разрешения правообладателя, компании Taylor & Francis Group (лицензия 1532020-1 от 2 октября 2024 г.).



Перевод А.А. Столярова

(А) Историческая проблема, подсказанная характером современного мышления

Очень любопытно, нужно признать, то, как мы, современные люди, осмысливаем наш мир! И всё это так необычно. Космология, лежащая в основе наших умственных процессов, насчитывает всего три столетия; это всего лишь младенец в истории мысли, но мы привязаны к нему с тем же бессознательным рвением, с каким молодой отец обнимает своего новорожденного ребенка. Мы, как и он, не знаем его природы; но мы, как и он, благочестиво принимаем его за своего и позволяем ему незаметно и беспрепятственно управлять нашим мышлением.

Мировоззрение любой эпохи может быть выявлено различными способами, но один из лучших способов – обратить внимание на проблемы, регулярно воспроизводимые философами той или иной эпохи. Философам никогда не удавалось выйти за пределы идей своего времени и взглянуть на них объективно; но этого, строго говоря, от них и нельзя было ожидать. Точно так же девицам, которые замысловато укладывают волосы и подчеркивают формы своей фигуры, трудно взглянуть на себя глазами пожилой пуританской матроны. Но философам всё же удавалось заглянуть в некоторые проблемы, связанные с метафизическими представлениями их времени, и получить безобидное удовольствие от более или менее бесплодных спекуляций на эти темы. Что ж, оценим подобным образом современное мировоззрение.

Каковы проблемы, правильное решение которых, как считается само собой разумеющимся, являются основным делом метафизических мыслителей? Самая заметная из них – это, разумеется, так называемая проблема познания. Основное направление спекулятивного мышления, начиная с Декарта, было пронизано убеждением, что исследование природы знания и его возможностей – это необходимое предварительное условие успешного решения других конечных проблем. Как же всё это возникло? Какие предположения принимали люди, погружаясь

в эти глубокие эпистемологические размышления? Как эти предположения проникли в человеческое мышление?

Ставить подобные вопросы в то время, когда все убеждены, что философия именно этим и должна заниматься, конечно же, несвоевременно и бесполезно. Но сейчас, когда некоторые современные философы отважились отбросить эпистемологию как изучение нереальных загадок, как раз и есть повод поставить такие вопросы. Не уводит ли проблема познания наше мышление в ложное русло и не сводит ли на нет его выводы несостоятельными предпосылками? Что это вообще за предпосылки, как они связаны с другими существенными чертами современного мышления и что вообще побудило людей нашего времени мыслить подобным образом? Центральное место эпистемологии в современной философии не случайно; оно является самым естественным следствием чего-то еще более всепроникающего и значительного – представления о самом человеке и особенно о его отношении к окружающему миру.

Для средневековой философии знание не было проблемой: то, что мир, который стремится понять человеческий разум, является для этого разума постижимым, считалось самоочевидным. А если впоследствии стало господствовать мнение, что знание нужно рассматривать как проблему, это означает следующее: приоритет получили различные убеждения о природе человека и о том, что он пытается понять. Что это за убеждения, как они появились и развивались в современную эпоху? Каким образом они подтолкнули мыслителей к тем конкретным метафизическим установкам, которыми наполнены современные философские сочинения? Действительно ли те современные мыслители, которые осуждают эпистемологию, совершенно объективно представляют себе этот процесс? Почему, одним словом, основное течение современной мысли таково, каково оно есть?

Когда заходит речь о таком широком обобщении, как «основное течение современной мысли», не лишним будет сделать краткое замечание, чтобы показать, что мы не угодили слепо в некоторую достаточно очевидную ловушку. Очень может быть, что подлинно конструктивными идеями современной философии являются вовсе не космологические идеи, а такие этико-социальные понятия, как «прогресс», «контроль» и тому подобное.

Они служат любопытным ключом к интерпретации современной мысли и придают ей совершенно иные очертания, чем те, которые она принимает, если мы идем по следу ее метафизических понятий. Но этот аспект современного мышления нас в данном случае не занимает. В конечном счете нам важна та итоговая картина природы мира, которую формирует эпоха. Она является самым фундаментальным достоянием эпохи и конечным фактором, контролирующим всё мышление. А убедиться в том, что современное сознание четко представляет себе такую картину, – так же четко, как и любая предыдущая эпоха, которую можно было бы выбрать, – мы сможем весьма легко. Каковы же основные элементы этой картины и как они появились?

Несомненно, не является загадкой, почему на фоне всех генетических исследований, к которым сегодня приступают с такой уверенностью, истинная природа и предположения современного научного мышления как такового до сих пор не стали объектом действительно бескорыстного, критического исследования. Существующее положение вещей объясняется не только тем фактом (который сам по себе достаточно важен), что все мы легко встаем на точку зрения нашего века и беспрекословно принимаем его основные предпосылки, но и тем, что в нашем сознании присутствуют сочетания авторитарного принципа и той господствующей средневековой философии, с которой современная мысль порвала в результате успешного восстания. Современные мыслители столь единодушно и столь энергично осуждали способ, которым внешний авторитет навязывал невинным умам общие положения, что довольно быстро сложилось убеждение, претендующее на статус самоочевидного: сами эти положения совершенно несостоятельны, а вот основные посылки, лежащие в основе нового принципа свободы, способ, которым с помощью этого принципа успешно осуществляется поиск знания, и наиболее общие заключения о мире, видимо, вытекавшие из этого процесса, тщательно обоснованы. Но должны ли мы принимать всё это за здравую доктрину? Можем ли мы это доказать? Вполне ли мы понимаем, что это значит? Безусловно, здесь необходимо критическое, историческое исследование возникновения фундаментальных презумпций,

характерных для современного мышления. Оно, во всяком случае, побудит нас заменить этот удобный оптимизм более объективным взглядом на наши собственные интеллектуальные постулаты и методы.

Попробуем в первом приближении, но со всей доступной точностью, зафиксировать ключевой метафизический контраст между средневековой и современной мыслью в плане их представления об отношении человека к окружающей его природе. Для господствующего направления средневековой мысли человек занимал более значимое и решающее место в мироздании, чем царство физической природы, тогда как для основного течения современной мысли природа занимает более независимое, более определяющее и более постоянное место, чем человек.

Будет полезно проанализировать это противопоставление более детально. Для Средневековья человек был во всех смыслах центром мироздания. Весь мир природы считался телеологически подчиненным человеку и его вечной судьбе. К этому убеждению неудержимо вели два великих течения, объединившихся в средневековом синтезе, – греческая философия и иудео-христианская теология. Господствовавшее мировоззрение этого периода отличалось глубокой и стойкой уверенностью в том, что человек с его надеждами и идеалами – это важнейший и даже всеопределяющий фактор мироздания.

Эта точка зрения лежала в основе средневековой физики. Весь мир природы, как считалось, не только существует для человека, но непосредственно открыт для него, полностью понятен его разуму. Поэтому мир интерпретировался не в категориях времени, пространства, массы, энергии и так далее, а в категориях субстанции, сущности, материи, формы, качества, количества. Эти категории были результатом попытки придать научную форму фактам и отношениям, наблюдаемым в самостоятельном человеческом чувственном восприятии мира, и основным целям, которые человек ставил перед собой в этом мире. Считалось, что человек активен в обретении знания, а природа пассивна. Когда человек наблюдал удаленный объект, нечто простиралось от его глаз к этому объекту, а не от объекта к его глазам. И, конечно, реальным в объектах считалось

то, что можно было сразу же воспринять человеческими органами чувств. Вещи, которые представлялись разными, *действительно* были разными субстанциями – например, лед, вода, пар. Знаменитая загадка о том, почему вода бывает горячей и холодной, представляла собой настоящую трудность для средневековой физики, поскольку тепло и холод считались отдельными субстанциями. Каким образом одна и та же вода может обладать и теплом, и холодом? Легкость и тяжесть, различаемые чувственно, считались отдельными качествами, и каждое из них было столь же реальным, как и другое. То же самое характерно и для телеологического измерения: объяснение в плане отношения вещей к человеческой цели считалось столь же реальным, а зачастую и более важным, чем объяснение в плане каузального взаимодействия, выражающее отношение между вещами. Дождь выпадает потому, что он питает посевы человека, и это столь же верно, как и то, что он извергается из облаков. Аналогии с целенаправленной деятельностью использовались повсеместно. Легкие тела (например, огонь) стремятся вверх, к своему месту; тяжелые тела (например, вода или земля) стремятся вниз, тоже к своему месту. Из этих телеологических различий выводились количественные различия. Поскольку более тяжелое тело стремится вниз сильнее, чем более легкое, то при свободном падении оно быстрее достигнет земли. Считалось, что вода в воде не имеет веса, так как она уже находится на своем месте. Но нам нет нужды умножать примеры. Приведенных достаточно, чтобы проиллюстрировать многие аспекты, в которых средневековая наука свидетельствовала о том, что человек с его средствами познания и потребностями является определяющим фактором в мире.

Более того, считалось само собой разумеющимся, что земная среда обитания человека находится в центре астрономического пространства. За исключением нескольких смелых, но разрозненных мыслителей, о правомерности выбора иной точки отсчета в астрономии, кроме Земли, никто не помышлял. Земля представлялась чем-то огромным, твердым и спокойным, звездное небо – легкой, воздушной и не слишком удаленной сферой, свободно движущейся вокруг Земли; даже самые проницательные ученые древности не осмеливались предположить,

что Солнце находится хотя бы на двадцатой доле своего подлинного расстояния от Земли. Что может быть естественнее, чем убеждение, что эти регулярно движущиеся сияющие светила были созданы для кружения вокруг обиталища человека и, кратко говоря, существовали для его удовольствия, вразумления и практических нужд? Всё мироздание – это маленькое, ограниченное место, и оно принадлежит человеку. Он пребывает в центре, и его благо – определяющая цель природного творения.

Наконец, само зримое мироздание бесконечно меньше сферы обитания человека. Средневековый мыслитель никогда не забывал, что его философия была религиозной философией, проникнутой твердым убеждением в бессмертной судьбе человека. Неподвижный Двигатель Аристотеля и личный Отец христианина слились воедино. Царили вечный Разум и Любовь, Творец, он же Конечная цель всего мироустроения, и с ними человек как разумное и любящее существо состоял в теснейшем родстве. Религиозный опыт раскрывал это родство, а религиозный опыт для средневекового философа был венцом науки. Разум был обвенчан с мистической погруженностью вовнутрь и замороженностью; венчающий момент этого единства – переходящее, но невыразимо восхитительное видение Бога – стало тем моментом, в котором вся сфера человеческого знания приобретала завершающий смысл. Мир природы существовал для того, чтобы человек мог его познать и насладиться им. Человек, в свою очередь, существовал для того, чтобы «познавать Бога и вечно наслаждаться Им». С точки зрения средневековой философии именно в этом благодатном родстве человека с вечным Разумом и Любовью заключалась гарантия того, что весь природный мир в его нынешнем виде – это лишь эпизод в великой божественной драме, охватывающей бесчисленные зоны прошлого и настоящего, и в этой драме место человека совершенно незыблемо.

Давайте наглядно представим себе всё это с помощью нескольких отрывков из замечательного поэтического продукта философии Средневековья – «Божественной комедии» Данте. Здесь в возвышенной форме выражено господствующее убеждение о сугубо *человеческом* характере мироздания.

Лучи Того, кто движет мирозданье,
Всё проникают славой и струят
Где – большее, где – меньшее сиянье.

Я в тверди был, где свет их воспрят
Всего полней; но вел бы речь напрасно
О виденном вернувшийся назад;

Затем что, близясь к чаемому страстно,
Наш ум к такой нисходит глубине,
Что память вслед за ним идти не властна.

Однако то, что о святой стране
Я мог скопить, в душе оберегая,
Предметом песни воспослужит мне <...>
(Рай. Песнь I, 1–12;
здесь и далее пер. М. Лозинского)

Там можно многое, что не под силу
Нам здесь, затем что создан тот уют
Для человека по его мерилу <...>
(там же 55–57)

Все в мире неизменный
Связует строй; своим обличем он
Подобье Бога придает вселенной.

Для высших тварей в нём отображен
След вечной Силы, крайней той вершины,
Которой служит сказанный закон.

И этот строй объемлет, всеединый,
Все естества, что по своим судьбам! –
Вблизи или вдали от их причины.

Они плывут к различным берегам
Великим морем бытия, стремимы
Своим позывом, что ведет их сам.

Он пламя мчит к луне, неударжимый;
Он в смертном сердце возбуждает кровь;
Он землю вяжет в ком неразделимый.

Лук этот вечно мечет, вновь и вновь,
 Не только неразумные творенья,
 Но те, в ком есть и разум и любовь <...>

(Рай. Песнь I, 103–120)

Взирая на божественного Сына,
 Дыша Любовью вечной, как и тот,
 Невыразимая Первопричина

Всё, что в пространстве и в уме течет,
 Так стройно создала, что наслажденье
 Невольно каждый, созерцая, пьет.

Так устреми со мной, читатель, зренье
 К высоким дугам до узла того,
 Где то и это встретилось движенье;

И полюбуйся там на мастерство
 Художника, который, им плененный,
 Очей не отрывает от него.

Взгляни, как там отходит круг наклонный,
 Где движутся планеты и струят
 Свой дар земле на зов ее исконный:

Когда бы не был этот путь покат,
 Погибло бы небесных сил немало
 И чуть не всё, чем дельный мир богат;

А если б их стезя положе стала
 Иль круче, то премногого опять
 Внизу бы и вверху недоставало <...>

(там же Песнь X, 1–21)

И вот описание завершающего мистического единства с Богом:

О Вышний Свет, над мыслию земною
 Столь вознесенный, памяти моей
 Верни хоть малость виденного мною

И даруй мне такую мощь речей,
 Чтобы хоть искру славы заповедной
 Я сохранил для будущих людей!

В моем уме ожив, как ответ бледный,
И сколько-то в стихах моих звуча,
Понятней будет им твой блеск победный.

Свет был так резок, зренья не мрача,
Что, думаю, меня бы ослепило,
Когда я взор отвел бы от луча.

Меня, я помню, это окрылило,
И я глядел, доколе в вышине
Не вскрылась Нескончаемая Сила.

О щедрый дар, подавший смелость мне
Вонзиться взором в Свет Неизреченный
И созерцанье утолить вполне!

Я видел – в этой глуби сокровенной
Любовь как в книгу некую сплела
То, что разлистано по всей вселенной:

Суть и случайность, связь их и дела,
Всё – слитое столь дивно для сознания,
Что речь моя как сумерки тускла <...>

(Рай. Песнь XXXIII, 67–90)

Как разум мой взирал, оцепенелый,
Восхищен, пристален и недвижим
И созерцанием опламенелый.

В том Свете дух становится таким,
Что лишь к нему стремится неизменно,
Не отвращаясь к зрелищам иным;

Затем что всё, что сердцу вожделенно,
Всё благо – в нём, и вне его лучей
Порочно то, что в нём всесовершенно <...>

(там же 97–105)

О Вечный Свет, который лишь собой
Излит и постижим и, постигая,
Постигнутый, лелеет образ свой!

Круговорот, который, возникая,
В тебе сиял, как отраженный свет, –
Когда его я обозрел вдоль края,

Внутри, окрашенные в тот же цвет,
Явил мне как бы наши очертанья;
И взор мой жадно был к нему воздет.

Как геометр, напрягший все старанья,
Чтобы измерить круг, схватить умом
Искомое не может основанья,

Таков был я при новом диве том:
Хотел постичь, как сочетаны были
Лицо и круг в слиянии своем;

Но собственных мне было мало крылий;
И тут в мой разум грянул блеск с высот,
Неся свершенья всех его усилий.

Здесь изнемог высокий духа взлет;
Но страсть и волю мне уже стремилла,
Как если колесу дан ровный ход,

Любовь, что движет солнце и светила.

(Рай. Песнь XXXIII, 124–145).

Теперь сравним с этим слова видного и авторитетного современного философа, который воспроизводит крайне пессимистическое мнение о человеке, широко распространенное в наше время. Упомянув рассказ Мефистофеля о творении как о действии бессердечного и капризного существа, он продолжает:

Таков, в общих чертах, мир, который предлагает нам наука, – но он даже еще бесцельнее и бессмысленнее. Именно в таком мире, и ни в каком ином, должны отныне находить себе пристанище наши идеалы. Что человек – продукт причин, не имевших представления о цели, к которой они обращены; что его происхождение, его рост, его надежды и страхи, его любовь и убеждения – всего лишь результат случайного сочетания атомов; что никакой пыл, никакой героизм, никакое напряжение мысли и чувства не смогут уберечь человеческую жизнь

от смерти; что все многовековые труды, всё служение, всё вдохновение, всё сияние человеческого гения обречены на исчезновение вместе с окончательной гибелью Солнечной системы; что весь храм людских достижений неизбежно будет погребен под руинами Вселенной, – все эти соображения, хотя они и допускают обсуждение, настолько очевидны, что ни одна философия, отвергающая их, не может считаться состоятельной. Только опираясь на эти истины, на твердый фундамент полного отчаяния, можно отныне возводить надежное обиталище для души <...>.

Коротка и бессильна жизнь человека; на него и на весь его род медленно и верно ниспадает рок, безжалостный и мрачный. Не различающая добра и зла, равнодушная к разрушению, всемогущая материя движется своим неумолимым путем. Человеку, осужденному сегодня потерять самое дорогое, а завтра самому пройти через врата тьмы, остается лишь, пока еще не нанесен удар, уповать на возвышенные мысли, облагораживающие его скудное бытие. Презрев коварные страхи раба судьбы, он должен поклоняться святыне, созданной его собственными руками, должен, не поддаваясь власти случая, сохранять разум, свободный от беспринципной тирании, которая управляет его внешней жизнью. Наконец, перед лицом беспощадных сил, которые до поры до времени терпят его знание и осуждение, он должен в одиночестве, подобно усталому, но не побежденному Атланту, держать на себе мир, – мир, созданный его идеалами вопреки всесокрушающему шествию бессознательной силы¹.

Какой же контраст между смелой философией Данте, выдержанной, созерцательной, бесконечно уверенной в себе, – и этим взглядом! Для Рассела человек – всего лишь случайный и переходящий продукт слепой и бесцельной природы, безучастный зритель ее действий, почти чужак, вторгшийся в ее владения². Он не занимает высокого места в космической иерархии; его идеалы, его надежды, его мистические восторги – всего лишь порождения его неистового и восторженного воображения,

¹ Bertrand Russell, *A Free Man's Worship (Mysticism and Logic)* (New York: Dover, 1918), 46 f.

² Сейчас этот автор несколько смягчил свою позицию в данном вопросе.

не имеющие никакого отношения к реальному миру, трактуемому механически в категориях пространства, времени и бессознательных, хотя и вечных, атомов. Его мать-Земля – всего лишь пятнышко в беспредельности пространства, его место даже на Земле ничтожно и шатко. Словом, он находится во власти грубых сил, которые по неосознанной случайности бросили его в бытие и обещают в скором времени столь же неосознанно погасить свечу его крохотного дня. Он сам и всё, что ему дорого, со временем окажутся «погребенными под руинами Вселенной».

Это, конечно, крайняя позиция. Но разве не правда, что рефлексирующий современный человек в своих космологических перспективах всё отчетливее ощущает именно такой, навязываемый ему со всё большей настойчивостью, анализ ситуации? Конечно, всегда найдутся те, кто постарается избежать космологической рефлексии. Есть также несколько философов-идеалистов и гораздо большее количество религиозных энтузиастов, которые упорно придерживаются другой точки зрения. Но будет ли ошибкой утверждать, что даже в их рядах существует тайное опасение, что нечто подобное вышеприведенному убеждению окажется неизбежным при абсолютной честности перед лицом фактов? Ибо в этих вопросах, как и во всех других, есть своя правда. Во всяком случае, умозрение явно двигалось именно в данном направлении: *точно так же, как для средневековых мыслителей было совершенно естественным видеть природу подчиненной знанию, целям и участи человека, теперь стало естественным считать ее существующей и действующей в самостоятельной независимости и, – поскольку конечное соотношение человека и природы совершенно ясно, – считать, что его знание и цели так или иначе определяются природой, а участь человека полностью зависит от нее.*

(В) Метафизические основания современной науки – ключ к решению этой проблемы

Сегодня вряд ли можно философствовать в подлинном смысле этого слова, если не понять, как исторически произошел подлинный переворот в основном течении интеллектуальной

мысли. Именно этот вопрос мы и хотим поставить. Однако, – и это уже примечательный момент, – когда вопрос ставится именно в такой форме, вскоре становится ясно, что изучение новой и новейшей (modern) философии, то есть изучение трудов тех людей, чьи имена составляют ее историю, мало чем помогает при попытке ответить на этот вопрос. Ведь новая метафизика, по крайней мере, начиная с трудов Беркли и Лейбница, имеет еще одну связующую нить, более существенную, чем эпистемологический интерес; в значительной мере она представляет собой серию неудачных протестов против этого нового взгляда на отношение человека к природе. Беркли, Юм, Кант, Фихте, Гегель, Джеймс, Бергсон – все они объединены одной серьезной попыткой: попыткой вернуть человеку с его высокими духовными претензиями важное место в космической иерархии. Постоянное возобновление этих попыток и их постоянная неспособность полно и основательно убедить людей показывают, насколько сильно овладели человеческими умами те взгляды, против которых выступали перечисленные философы. А сейчас, возможно, даже чаще, чем в каком-либо предыдущем поколении, мы находим философов, стремящихся прежде всего к интеллектуальной честности, готовых отказаться от борьбы, исход которой предрешен, и сдать поле боя. Философия, сходная в общих чертах с философией Рассела, осмеливается сегодня именовать себя «натурализмом»; этим она подчеркивает уверенность в том, что честно обращающийся с фактами нормальный, не страдающий болезненными искажениями ум неизбежно придет к согласию с ее выводами.

В чём же причина неудачи этих попыток? Возможный ответ на этот вопрос заключается, конечно, в том, что они с самого начала были заведомо бессильными и что современный взгляд на отношение человека к окружающей среде, хотя и не признанный ранее в такой форме, всё же является истиной. Жалкая особенность человеческой природы, которая позволяет человеку без труда представлять себя в гораздо более выгодном свете, чем следовало бы, – доверчиво проглатывать льстивое представление о своей значимости в драме веков. Этим вполне можно объяснить тот факт, что во всех господствующих течениях мысли почти во всех предыдущих временах и местах, даже

там, где теоретический интерес становился сильным, человек был склонен воображать, что в вечной структуре вещей изначально заложено нечто более сродное самому ценному в самом человеке, чем частицы материи в их меняющихся сочетаниях. Научная философия греков при всей ее возвышенной страсти к подлинной истине вещей всё же пришла к философии превознесения человека. Причина, возможно, заключена в том обстоятельстве, на котором настаивают некоторые историки мысли: зенит греческой метафизики был достигнут совершенно сознательно путем распространения на физическую сферу понятий и методов, уже показавших свою полезность при решении личных и общественных проблем. Это могло быть результатом ошибочного перенесения на всё мироздание точки зрения, достаточно оправданной лишь в определенной области. А ошибочность в конечном счете проистекала из необоснованного предположения, что, поскольку человек, пребывая в мире, может познавать и использовать части своего мира, он тем самым вносит в этот мир некую окончательную и постоянную перемену.

Однако возможен и другой ответ на этот вопрос. При самом простом сопоставлении средневековых и новых методов преодоления трудностей метафизики становится ясно, что произошел радикальный сдвиг в фундаментальной терминологии. Вместо того чтобы рассматривать вещи в категориях субстанции, акциденции и причинности, сущности и идеи, материи и формы, потенциальности и актуальности, мы теперь рассматриваем их в категориях сил, движений и законов, изменений массы в пространстве и времени и так далее. Возьмите работы любого современного философа и убедитесь, насколько глобален этот сдвиг. Конечно, в работах по общей философии такой термин, как масса, может и не найти применения, но другие слова будут в изобилии присутствовать на их страницах в качестве фундаментальных категорий объяснения. Современному уму, привыкшему мыслить преимущественно в категориях пространства и времени, особенно трудно осознать, насколько несущественными были эти предметности для схоластической науки. Пространственные и темпоральные отношения она считала акцидентальными, а не сущностными характеристиками. Вместо пространственных связей вещей люди искали логические связи;

они интересовались не поступательным ходом времени, а вечным переходом потенциальности в актуальность. У философов последующих эпох все крупные затруднения связаны с пространством и временем. Юм задается вопросом, как можно знать будущее, Кант решает антиномии пространства и времени с помощью *coup de force*, Гегель создает новую логику, чтобы превратить приключения бытия в захватывающий роман, Джеймс провозглашает эмпиризм «потока», Бергсон предлагает нам интуитивно погрузиться в то течение длительности, которое само по себе является сущностью реальности, а Александер пишет метафизический трактат о пространстве, времени и божестве. Иными словами, очевидно, что философы последующих эпох пытаются проводить онтологические поиски на относительно новом языковом фоне и в новом идейном русле. Возможно, причина неудачных попыток философии предоставить человеку нечто подобное тому месту в мироздании, которое он когда-то так уверенно занимал, кроется в ее неспособности заново выстроить корректную философию человека при посредстве этой изменившейся терминологии. Возможно, что под покровом смены идей новая (modern) философия некритически приняла некоторые важные предпосылки, – либо в виде значений, которыми наделены новые термины, либо в виде тонко переплетенных с ними доктрин о человеке и его познании. Эти предпосылки по природе своей исключали успех попытки заново проанализировать с их помощью истинное отношение человека к окружающему его миру.

На протяжении последнего поколения эти представления о науке подвергла тщательному анализу и критике группа проницательных мыслителей. Они задалась вопросом, какие модификации традиционных концепций будут нужны, если мы попытаемся пересмотреть их в свете более широкого и последовательно интерпретируемого опыта. На данный момент это критическое исследование привело к довольно масштабной трансформации основных понятий научного мышления. Этому способствовали, с одной стороны, смелые физические гипотезы такого талантливого исследователя природы, как Эйнштейн, а с другой – попытки модификации научных методов и точек зрения, предпринятые такими философами науки, как Уайтхед,

Брод, Кассирер³. На данный момент это самые своевременные и важные события в мире философии науки. Они побуждают людей задавать более фундаментальные вопросы, чем те, которые ставились на протяжении многих поколений. Они пробуждают в ученых чрезвычайно здравый скепсис по поводу многих традиционных основ их мышления. Однако та работа, выполнить которую стремятся эти пионеры мысли, – лишь часть всей работы, которую необходимо выполнить на самом деле. И эта работа не может быть выполнена в полном объеме, если ограничить свой интерес только выработкой последовательного понятия метода в физической науке или тщательным анализом категорий физики в том виде, в каком они раскрывают нам свое значение на современном этапе научных достижений. Кассирер грешит по первому пункту, Уайтхед и Брод – по обоим. Внимать указанному удивительно проницательному немецкому ученому – значит получать великолепную историческую перспективу, но при этом забывать, в силу самой трудоемкости задачи, о всепроникающем влиянии изучаемого явления на космологическое мышление современного интеллектуала. Следовать за английскими критиками – значит, кроме того, принимать как данность значительное наследие прошлого, которое нуждается в столь же энергичном исследовании, как и современные проблемы, привлекающие наше пытлиное внимание⁴. Мы неизбежно рассматриваем узкую проблему в рамках унаследованных представлений, которые сами должны быть частью

³ См. в особенности: A.N. Whitehead, *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1919); A.N. Whitehead, *The Concept of Nature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1920); A.N. Whitehead, *The Principle of Relativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1923); C.D. Broad, *Perception, Physics, and Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1914); C.D. Broad, *Scientific Thought* (London: Kegan Paul, 1923). E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 3 Bde (Berlin: Bruno Cassirer, 1906–1920); E. Cassirer, *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity*, trans. by W.C. and M.C. Swabey (Chicago: The Open Court, 1923). См. также более ранние исследования К. Пирсона, Э. Маха, Г. Пуанкаре, а для более полного ознакомления с областью – работы Минковского, Вейля, Робба, Эддингтона.

⁴ Это больше не относится к Уайтхеду.

более широкой проблемы. Продолжающееся некритическое использование в работах этих людей таких традиционных идей, как «внешний мир», дихотомия между миром физика и чувственным миром, физиологические и психологические постулаты, принимаемые как нечто само собой разумеющееся, – скажем, различие между ощущением и актом ощущения, – вот лишь несколько примеров того, что имеется в виду.

Наши вопросы должны быть глубже, они должны фокусировать внимание на проблеме более фундаментальной и более значимой для широкой публики, чем те, которые мельком рассматривают упомянутые современные философы. И единственный способ разобраться в этой более широкой проблеме и занять позицию, на которой мы сможем выбирать между вышеперечисленными альтернативами, таков: нужно критически проследить прежнее использование этих научных терминов и их преобразование в современности, а в особенности проанализировать их в первой точной и, так сказать, определяющей формулировке, которую они получали. Почему вышло так, что люди стали мыслить мироздание не в схоластических категориях, а как атомы материи в пространстве и времени? Когда телеологические объяснения, объяснения в терминах пользы и высшего блага, были окончательно заменены представлением, согласно которому истинные объяснения человека и его разума, а также других вещей, должны строиться в категориях простейших частей этих вещей? Что происходило между 1500 и 1700 гг. для совершения этой революции? Какие окончательные метафизические выводы были привнесены в общую философию в ходе этой трансформации? Кто изложил эти выводы в той форме, которая придала им актуальность и убедительность? Каким образом они побудили людей к таким исследованиям, как новая (modern) эпистемология? Какое влияние они оказали на представления современного интеллектуала о мире?

Когда мы начинаем разбивать нашу загадку на эти конкретные вопросы, мы осознаем, что предлагаем тип исторического исследования, которому уделялось недостаточное внимание, – анализ философии науки раннего Нового времени и, в частности, метафизики сэра Исаака Ньютона. Нельзя сказать, что об этом писали совсем уж мало. Например, профессор Кассирер

выполнил работу по новой эпистемологии, которая еще долго будет оставаться монументальным достижением в своей области. Но необходим гораздо более радикальный исторический анализ. Мы должны уловить существенный контраст между всем новым (modern) мировоззрением и мировоззрением предшествующей эпохи, а затем использовать этот четко осознанный контраст в качестве путеводной нити для критики и оценки каждой из значимых новых презумпций в свете их исторического развития. Анализ такого масштаба и с такой целью еще не предпринимался. Из этих соображений также становится понятным, почему нельзя избежать данной трудной работы (на что надеются некоторые современные мыслители) с помощью широкого использования в философствовании категорий эволюционной биологии. Эти категории действительно вытесняют – по крайней мере, в рассуждениях о живой материи – значительную часть терминологии механической физики. Но всё величественное явление новой (modern) науки, по сути, представляет собой единое целое: более поздние биологические и социологические направления заимствовали свои основные постулаты у победившей ранее механики – особенно важнейший постулат, гласящий, что достоверные объяснения всегда должны формулироваться в категории малых, элементарных единиц, наличных в регулярно меняющихся отношениях. К этому во всех случаях, за исключением самых редких, добавляется постулат, согласно которому конечная причинность заключена в движении физических атомов. Если биология и располагает своими собственными метафизическими презумпциями, то они пока скрыты нечеткостью таких ее основных понятий, как «окружающая среда», «приспособление» и так далее, и должно пройти время, чтобы они раскрыли свою специфику. Таким образом, за основным ответом на нашу проблему мы должны обратиться к периоду зарождения новоевропейской науки – главным образом к XVII в. Что касается доньютоновской науки, то ее можно считать явлением одного порядка с доньютоновской философией – как в Англии, так и на континенте. Наука была просто натурфилософией, а влиятельные фигуры этого периода были одновременно и величайшими философами, и величайшими учеными. Во многом благодаря Ньютону между этими

областями стало проводиться реальное различие: философия начала воспринимать науку как в целом нечто самостоятельное. Поэтому нашу центральную тему можно сформулировать еще и так: *не возникли ли проблемы, которым отныне посвятили себя философы, непосредственно из этого не критического допущения?* Краткое изложение трудов Ньютона покажет, что такой вариант вполне возможен.

Ньютону, начиная с его собственного времени, обычно приписывают двойное значение. В широком смысле он оказал сильное влияние на мышление рядового интеллектуала своими выдающимися научными подвигами. Самым ярким из них было покорение небес во имя человеческой науки: Ньютон связал земное тяготение с центростремительными движениями небесных тел. Как бы громко ни звучало имя Ньютона в наши дни, нам трудно представить, с каким поклонением относилась к нему вся Европа в XVIII в. Если верить обширной литературе того времени, люди считали, что такие достижения, как открытие законов движения и закона всемирного тяготения, представляют собой несравненную, уникальную победу разума, добиться которой во все времена мог только один человек, и этим человеком был Ньютон. Генри Пембертон, который подготовил третье издание «Начал» для Ньютона и написал один из многочисленных комментариев к этому труду, заявил:

Мое восхищение удивительными открытиями этого великого человека побуждает меня видеть в нём ту личность, которая не только должна возвеличить славу родной страны, но даже оказала честь самой человеческой природе, распространив величайшую и благороднейшую из наших способностей, разум, на предметы, которые, пока Ньютон не попытался их исследовать, казались совершенно недоступными для наших ограниченных способностей⁵.

Восхищение других ученых умов представлено словами Локка, который называет себя при сопоставлении с

⁵ Henry Pemberton, «Dedication to Sir Robert Walpole», in *A View of Isaac Newton's Philosophy* (London: S. Palmer, 1728).

несравненным мистером Ньютоном подсобным рабочим, занятым расчисткой почвы и удалением кое-какого мусора, лежащего на пути к знанию⁶.

В этом же духе выдержано известное высказывание Лапласа, утверждавшего, что Ньютон – не только величайший гений, какой когда-либо существовал, но и самый удачливый: поскольку существует только одна Вселенная, только одному человеку в мировой истории может выпасть на долю стать толкователем ее законов. Такой литератор, как Поуп, выразил преклонение перед великим ученым в следующем известном двустишии:

Природа и ее законы скрыты во тьме.

Бог сказал: «Да будет Ньютон», и воцарился свет⁷.

В то же время новый авторитаризм, связанный с авторитетом Ньютона, и резко раскритикованный Беркли в «Защите свободы мысли в математике» даже двадцать лет спустя вызывал сожаление у таких непослушных исследователей, как Джордж Хорн:

Предвзятое отношение к сэру Исааку было настолько велико, что разрушило замысел его начинаний, а его книги стали средством, препятствующим получению тех знаний, которые они должны были продвигать. Что Исаак Ньютон довел философию до наивысшего уровня, на который она только способна, и создал систему физики на прочном фундаменте математической демонстрации, – это представление каждый ребенок впитывает почти с молоком матери⁸.

Такие показательные цитаты свидетельствуют, что под влиянием Ньютона в сознании европейской интеллигенции сформировался новый фон, который требовал переосмысления всех проблем, поскольку они должны были рассматриваться сквозь его призму.

⁶ Джон Локк, *Опыт о человеческом разумении*, Письмо к читателю.

⁷ Эпитафия, предназначенная для могилы Ньютона в Вестминстерском аббатстве. Alexander Pope, *Poetical Works* (Glasgow: Andrew Foulis, 1785), 2:342.

⁸ George Horne, *A Fair, Candid, and Impartial State of the Case between Sir Isaac Newton and Mr Hutchinson* (Oxford: printed at the Theatre, 1753), 72.

Специалист по истории физической науки придаст Ньютону еще одно значение, которое рядовые люди вряд ли смогут оценить. В английском гении он увидит первопроходца, создавшего ряд научных инструментов, необходимых для плодотворного дальнейшего развития, – например, исчисление бесконечно малых. Он найдет в нём первое ясное проявление того союза экспериментального и математического методов, примером которого стали все последующие открытия точных наук. Он обнаружит у Ньютона отделение доказательных научных исследований от вопросов предельной (ultimate) причинности. Пожалуй, самое важное с точки зрения представителя точных наук состоит в том, что Ньютон взял такие широкие понятия, как сила и масса, и придал им точные значения, представив их количественными континуумами; тем самым основные физические феномены стали доступны для математического описания. Именно благодаря этим выдающимся научным достижениям история математики и механики на протяжении ста лет после Ньютона – это в основном период, посвященный усвоению его работ и применению его законов к более разнообразным типам явлений. В той мере, в какой объекты представляли собой массы, движущиеся в пространстве и времени под действием сил, как он их определил, теперь в результате его трудов их поведение было полностью выразимо средствами точной математики.

Возможно, однако, что Ньютон является чрезвычайно важной фигурой еще и по третьей причине. Он не только нашел точное математическое применение таким понятиям, как «сила», «масса», «инерция»; он придал новое значение старым понятиям «пространство», «время», «движение», которые прежде были малозначимыми, а теперь становились фундаментальными категориями человеческого мышления. В своей трактовке таких предельных понятий наряду с учением о первичных и вторичных качествах, с представлением о природе физической Вселенной и ее отношении к человеческому познанию (во всех этих вопросах он перевел на более влиятельную позицию уже достаточно наметившуюся тенденцию), – словом, в своем решительном определении предельных постулатов новой науки и ее успешного метода, какими они ему представлялись, Ньютон проявил себя скорее философом, чем ученым в том смысле,

в каком мы их сейчас различаем. Он представил метафизическое обоснование математического марша разума, который в его лице одержал свои самые значительные победы. Эти метафизические понятия, непосредственно и наглядно изложенные в «Началах», самой известной работе Ньютона, распространились всюду, куда проникало его научное влияние, и приобрели, вероятно, не вполне оправданную несомненность благодаря очевидной доказательности теорем гравитации, к которым они прилагаются в виде схолий.

Ньютон был непревзойденным ученым, но вполне возможно, что он открыт для критики как метафизик. Он тщательно старался избегать метафизики – по крайней мере, в своей экспериментальной работе. Ему не нравились гипотезы, под которыми он понимал объяснительные предположения, не выводимые непосредственно из явлений. В то же время, следуя за своими выдающимися предшественниками, он дает или намечает однозначные ответы на такие фундаментальные вопросы, как природа пространства, времени и материи, отношения человека с объектами его познания. А ведь именно такие ответы и составляют метафизику. То обстоятельство, что его подход к этим грандиозным темам – распространившийся в таком виде под весом его научного авторитета на весь образованный мир – был прикрыт подобным покровом позитивизма, возможно, само по себе стало опасностью и могло в немалой степени способствовать внедрению в общий интеллектуальный фон набора некритически принятых представлений о мире. То, чего Ньютон не замечал, другие не спешили тщательно анализировать. Реальные достижения новой науки были неоспоримы; более того, старый набор категорий, основанный, как представлялось, на дискредитированной средневековой физике, стал уже неприемлемым для любого уважающего себя мыслителя. Если принять во внимание эти обстоятельства, нетрудно понять, почему новая (modern) философия могла столкнуться с определенными затруднениями, вызванными неоспоримым присутствием этих новых категорий и предпосылок.

При внимательном изучении наследия постньютоновских философов быстро выясняется, что в своем философствовании они определенно ориентировались на достижения Ньютона,

и, в частности на его метафизику. Незадолго до смерти Лейбниц вел острую дискуссию о природе времени и пространства с теологическим защитником Ньютона Самуэлем Кларком. Такие труды Беркли, как «Философские заметки» и «Трактат о принципах человеческого знания», а также его менее значительные работы («Аналитик», «Защита свободомыслия в математике» и «О движении») достаточно ясно показывают, кого он считал своим смертельным врагом⁹. В работах Юма «Исследование о человеческом познании» и «Исследование о принципах морали» часто встречаются ссылки на Ньютона. Французские энциклопедисты и материалисты середины XVIII в. считали себя в целом более последовательными ньютонианцами, чем сам Ньютон. В ранние годы Кант был убежденным последователем Ньютона, и его первые работы¹⁰ нацелены главным образом на синтез континентальной философии и ньютоновской науки. А вот Гегель предпринял развернутую и язвительную критику Ньютона¹¹.

Конечно, эти люди не принимали Ньютона как евангельскую истину и критиковали некоторые его концепции – в особенности силы и пространства, – но никто из них не подвергал критическому анализу всю систему категорий, получившую свое наиболее яркое выражение в великих «Началах». Возможно, их неспособность построить убедительную и обнадеживающую философию человека во многом объясняется неприкасаемостью этой системы категорий. Возможно также, что многие понятия и допущения, на которых строилось их мышление,

⁹ Наиболее полное издание сочинений Беркли: Alexander Campbell Fraser, ed., *The works of George Berkeley, D.D.*, 4 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1871).

¹⁰ См. в особенности: «Мысли об истинной оценке живых сил» (1746); «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755); «Монадология физики» (1756); «Исследование о степени ясности принципов естественной теологии и морали» (1764) в любом собрании его сочинений.

¹¹ Г.В.Ф. Гегель, *Феноменология духа* (М.: Наука, 2000), 72 сл.; 126 сл.; Г.В.Ф. Гегель, *Энциклопедия философских наук*, т. 2, *Философия природы* (М.: Мысль, 1975), *passim*; Гегель Г.В.Ф. *Лекции по истории философии. Книга третья*, пер. Б.Г. Столпнера, в *Сочинения*, том XI (М.: СОЦЭКГИЗ, 1935), 338–339.

в своей непроанализированной форме были принципиально непригодны для подобных выдающихся достижений.

Единственный способ вынести этот вопрос на суд истины таков: нужно погрузиться в философию науки раннего Нового времени, выявить ее ключевые предположения по мере их появления и проследить их до появления классической формулировки в метафизических тезисах сэра Исаака Ньютона. Наше краткое историческое исследование как раз и преследует эту цель. Анализ будет достаточно подробным для того, чтобы наши персонажи смогли многое сказать о себе сами и прояснить, насколько это возможно, реальные интересы и методы, раскрывающиеся в их работе. По его завершении читатель сможет яснее понять природу нового (modern) мышления и точнее оценить обоснованность современного научного мировоззрения.

Начнем наше исследование с некоторых вопросов, которые заключены в трудах Николая Коперника – первого великого астронома новой эпохи и создателя новой системы небесных сфер.

РЕЦЕНЗИИ

Эдгар Залин. *Платон и греческая утопия*

Перевод с немецкого Л.В. Ланника. СПб.:

Владимир Даль, 2023. – 417 с.

Для цитирования: Волкова, Н.П. Рецензия на книгу *Платон и греческая утопия*, Эдгар Залин. *Историко-философский ежегодник* 39 (2024): 403–413.

For citation: Volkova, Nadezhda P. Review of *Platon und die griechische Utopie* by Edgar Salin. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 39 (2024): 403–413. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 23.07.24

Принята к публикации / Accepted: 26.07.24

Несмотря на тяжелое экономическое и политическое положение в 20–30-х гг., Германия переживала интеллектуальный подъем. Античное наследие оказалось в центре внимания не только академических ученых, филологов-классиков, но и других интеллектуалов. Особый интерес стали вызывать социальные проекты Платона, его представления об идеальном государстве (πολιτεία) и воспитании (παιδεία). Интеллектуальный климат того времени во многом определял поэт и мыслитель Штефан Георге, в круг друзей и поклонников которого входил Эдгар Залин. Книга Залина «Платон и греческая

утопия»¹ вышла в 1921 г., вслед за монографией Фридемана «Платон. Его гештальт», став вторым трудом георгеанского платонизма. Залин выступает апологетом платонизма и призывает нас постигнуть суть «Государства» Платона, его подлинную, вечную и непреходящую идею, выраженную в поэтическом слове. Именно принадлежность миру идей, неуместность, утопичность политики Платона делает ее действительно реальной, как и весь его социальный проект, который становится «утопией о царствии» (*die reichische Utopie*), то есть умозрением непреходящего. Будучи гимном платоновской политики, книга Залина написана в специфическом георгеанском стиле, в котором слились философия и поэзия. Такой художественный сплав представляет большую сложность для перевода.

Появление книги Залина «Платон и греческая утопия» в Германии было неслучайным, интерес к Платону, а особенно к его модели идеального политического устройства, как накануне прихода к власти национал-социалистов, так и после него, был очень велик. В Веймарской республике (1918–1933) классическая филология переживала свой апогей, небывалых высот достигло изучение античной литературы и философии, у истоков которого стоял великий немецкий филолог Ульрих фон Виламовиц-Мёллендорф (1848–1931). Его учениками были Вернер Вильгельм Йегер (1908–1961), Герман Фердинанд Франкель (1908–1977), Вольфганг Шадевальдт (1900–1974), Пауль Маас (1880–1964), Пауль Фридендер (1882–1968), Вальтер Кранц (1884–1960), Джорджио Паскуали (1885–1952), Гарольд Фредрик Чернисс (1904–1987) и многие другие. Однако восхищение античностью и преклонение перед классическими образцами не ограничивались университетскими кругами. Ключевой фигурой в интеллектуальной истории того времени был мыслитель и поэт Штефан Георге (1868–1933). В античности Георге видел не столько предмет изучения, сколько образец для подражания. Он окружил себя большим числом учеников и почитателей (т.н. «Круг Георге»),

¹ Edgar Salin, *Platon und die griechische Utopie* (München: Duncker & Humblot, 1921).

в числе которых был Эдгар Залин (1892–1974)². Сам Залин был человеком удивительно одаренным, но посвятившим себя не поэзии или филологии, а экономике и истории. Ссылок на его работу о Платоне не найти в современных исследованиях «Государства», так что значение этой книги, ценность ее идей, способ осмысления Платона становятся лучше понятны в историческом контексте.

В это время ясно обозначились два основных пути интерпретации Платона³. Первый, унаследованный от Фридриха Шлейермахера, трактовал Платона как поэта, метафизика и основоположника теории идей, второй делал акцент на его политическом прочтении, в центре внимания которого оказались произведения, посвященные государственному устройству и воспитанию, – «Государство», «Законы» и VII Письмо. В VII Письме Платон предстает реальным политическим лидером, активным участником политических событий. Акцент в этой новой интерпретации делался не на построении системы (теории идей), а на участии Платона в политике и педагогике, которые давали, как считалось, герменевтический ключ к пониманию его текстов. Такая оценка политической философии Платона возникла в русле консервативной критики Веймарской республики.

Новые толкователи Платона были как учениками Виламовица – Йегер, Фридлендер и др., – так и последователями и друзьями Георге – Курт Хильдебрандт, Вильгельм Андреэ, и Залин и др. Их прочтение опиралось на одностороннюю интерпретацию неписаного учения Платона как учения прежде всего политического, которое было представлено как политическое наследие Платона немцам, избранным преемникам греков. Немцы были объявлены подлинными наследниками античных идеалов. Поэтому считалось, что чем более «немецким» будет культурное развитие, тем более «греческим»

² Об отношениях Георге и Залина см. Михаил Маяцкий, *Спор о Платоне. Круг Штефана Георге и немецкий университет* (М.: Издательский дом ВШЭ, 2012), 110–138.

³ Teresa Orozco, «Die Platon-Rezeption in Deutschland um 1933», in *Die besten Geister der Nation. Philosophie und Nationalsozialismus*, hrsg. von Ilse Korotin (Wien: Picus, 1994), 141–185.

(παιδεία) в итоге оно окажется. Таким образом, греческое образование отождествлялось с немецким. Йегер стоял у истоков появления т.н. «третьего гуманизма», идейного движения в Германии 20–30-х гг., ставившего своей целью превращение системы духовных ценностей, унаследованных от классической Греции, в действующую силу современной немецкой культуры и образования. Имя «Пайдейя» Йегер дал своему трехтомному сочинению, ставшему главным трудом «третьего гуманизма»⁴. Само это название – «третий гуманизм» – впервые прозвучало в докладе ученика Йегера Эдуарда Шпрангера «Современное положение гуманитарных наук и школа», который он сделал в 1921 г., то есть одновременно с выходом книги Залина. После прихода к власти национал-социалистов Платон вместе с другими философами был поставлен на службу Третьему Рейху. Главный интерес продолжала вызывать платоновская пайдейя, а именно воспитание стражей («Государство» 376с–414b). Здесь нацистские рассуждения о красоте, здоровье, расе и власти находили свое идеальное выражение. Нацистские интерпретации определили судьбу «Государства» Платона после Второй мировой войны. Свою апологию демократического, буржуазного общества Карл Поппер начинает с обличения «чар Платона». В предисловии к русскому переводу «Открытого общества» Поппер пишет: «В этой книге я решил проследить историю, приведшую к возникновению гитлеризма, и обратился к учению великого философа Платона – первого политического идеолога, мыслившего в терминах классов и придумавшего концентрационные лагеря»⁵. Так Платон стал провозвестником машин смерти и холокоста, а лозунг «каждому свое» – краткой формулировкой принципа справедливости. Понадобилось много времени и усилий для

⁴ Wenner Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 3 Bde (Berlin: Walter de Gruyter, 1934, 1944, 1947). Перевод на русский: Вернер Йегер, *Пайдейя. Воспитание античного грека*, т. 1, пер. А.И. Любжина (М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2001); Вернер Йегер, *Пайдейя. Воспитание античного грека*, т. 2, пер. Н.М. Ботвинника (М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1997).

⁵ Карл Поппер, *Открытое общество и его враги*, 2 т. (М.: Международный фонд «Культурная инициатива», 1992), 1:7.

того, чтобы снять с Платона эти обвинения, процесс его денацификации был долог и тернист⁶.

Эдгар Залин родился в 1892 г. во Франкфурте, в еврейской семье промышленника Альфреда Залина. Он получил классическое школьное образование в «Гётевской гимназии», проявив выдающиеся способности в изучении древних языков, о чём свидетельствует тот факт, что свою выпускную речь он написал на древнегреческом. Он продолжил изучать право, философию, историю литературы и искусства в университетах Мюнхена, Берлина, Гейдельберга. В 1913 г. в Гейдельберге он защитил докторскую диссертацию об экономическом развитии Аляски, а в 1914 г. отправился добровольцем на фронт, где получил тяжелые ранения. В 1918 г. Залин был назначен референтом в немецкое посольство в Берне, но через год возобновил университетскую карьеру в Гейдельберге. В 1924 г. Залин получает место на кафедре «Государственных наук, в особенности экономики и обществоведения зарубежных стран». В 1927 г. Залин становится ординарным профессором в Базеле, где он проработал до начала 1970-х гг., неоднократно избираясь ректором университета.

Свою монографию о Платоне Залин написал, находясь под влиянием Георга. Его книга «Платон и греческая утопия» стала второй работой в ряду георгеанского платонизма, после книги Генриха Фридемана «Платон. Его гештальт»⁷. В предисловии он определяет свое отношение к утопии. Утопия – это исконная форма обсуждения вопросов, связанных с развитием государства и критикой его актуального устройства. Однако современная наука, слишком увлеченная логикой, математикой и абстрагированием, отказалась от этой формы рассуждений. «Государство» Платона Залин также рассматривает как утопию, имеющую поэтическую форму, которая тем более оказывается чуждой для понимания современной науки. Платон – не единственный

⁶ Михаил Маяцкий, «К истории денацификации Платона в послевоенной Германии», *Логос* 90, № 6 (2012): 29–41.

⁷ Heinrich Friedemann, *Platon, seine Gestalt* (Berlin: Blätter für die Kunst, 1914). Перевод на русский: Генрих Фридеман, *Платон. Его гештальт*, пер. Д.В. Кузницын (СПб.: Владимир Даль, 2023).

античный утопист, Залин помещает его ряд других античных философов и мыслителей, к которым он относит Солона, Аристотеля, Ксенофонта, Зенона, Феопомпа, Гекатея, Эвгемера, Ямбула и Цицерона. Однако «Государство» Платона – это основополагающая форма утопии, которая имеет мало общего с рациональными построениями социал-реформаторов, потому что ее сущность находится в мире идей, а не среди вещей, то есть она в прямом смысле слова лишена места. Но именно поэтому утопия Платона обладает не меньшей, а большей действительностью. Залин называет ее «утопией о царствии»⁸ (die reichische Utopie), или «имперской утопией», «царственной утопией», потому что только слово Reich, с его точки зрения, отражает, пусть и слабо, вложенный Платоном в понятие государства смысл. В отличие от прочих земных государств, в центре которых были политическая власть и экономическое могущество, в «Государстве» Платона центральными оказываются воспитание и образование (παιδεία). Залин отмечает повторяющееся триединство основных принципов в мире, государстве и человеке: человек – государство – космос, ремесленники – стражи – философы, вожделеющая – страстная – разумная части души, в котором искомое подобие низшего высшему достигается путем оформления или воспитания. «Государство» – такой же миф Платона, как рассказ Тимея, поэтому оно не проект, а культовое сооружение, храм, совершенство которого тождественно совершенству его правителей и граждан, а закон известен только Богу. Неверно считать Платона предшественником современного социального утопизма, он далек от идей коммунизма, прежде всего потому, что его государство – это живой организм, устроенный в соответствии с божественным прообразом, а не неловкий механизм социальных реформаторов.

Необходимо сказать о стилистических особенностях книги Залина, которые были точно подмечены самим Георге. Залин вспоминает, что после прочтения его книги поэт высказался критически.

⁸ Я цитирую Залина в переводе Ланника, который переводит «Reich» как «царствие».

Критика затронула сначала язык. Похвально, что он самобытен, что он избежал «гунделевщины»⁹; обращает на себя внимание, что тональность и стиль оставляют ощущение разговорной, не письменной речи, чем, возможно, объясняется особая наглядность и рельефность отдельных мест. Но из этого – или из дурных ученых привычек? – следует непомерная длина многих фраз <...>¹⁰.

Действительно, некоторые предложения оказываются настолько длинными, что читатель невольно забывает их начало до их завершения, при этом синтаксис оказывается подвижным, близким к разговорному. Насыщенный скрытыми и явными философскими цитатами и аллюзиями, играющий оттенками смыслов, поэтический язык Залина труден для перевода.

Перевод на русский язык книги «Платон и греческая утопия» принадлежит д.и.н. Леонтию Владимировичу Ланнику. Среди других его переводов книги профессора политологии берлинского Университета имени Гумбольдта Герфрида Мюнклера¹¹ и немецкого историка Фрица Фишера¹². Без сомнения, Ланник – исследователь, глубоко погруженный в изучение истории Германской империи в первой четверти XX в., но его больше интересуют ее военная и политическая, чем интеллектуальная, составляющие. К сожалению, представленный перевод очень тяжело читать, приходится о многом догадываться или часто сверяться с текстом оригинала, чтобы уловить смысл написанного. Зачастую переводчик оставляет порядок слов немецкого предложения, помещая подлежащее в начале, а сказуемое в самом конце, так что кажется,

⁹ Фридрих Гундольф – немецкий поэт, литературовед, германист, последователь Геогре. Гундольф принадлежал к числу самых именитых профессоров Веймарской республики. Его стиль отличался одновременно академизмом и барочностью. Среди учеников Гундольфа был будущий министр пропаганды Геббельс.

¹⁰ Цит. по: Маяцкий, *Спор о Платоне*, 115.

¹¹ Герфрид Мюнклер, *Империи: Логика господства над миром. От Древнего Рима до США*, пер. Л.В. Ланника (М.: Кучково поле, 2014).

¹² Фриц Фишер, *Рывок к мировому господству. Политика военных целей кайзеровской Германии в 1914–1918 гг.*, пер. Л.В. Ланника (М.: РОССПЭН, 2017).

что это черновой набросок перевода, а не его отредактированный вариант. Также вызывает недоумение, почему, несмотря на внушительный состав редколлегии, в книге так много опечаток в древнегреческом, они есть почти в каждой греческой цитате. К сожалению, встречаются и явные ошибки в переводе. Приведу только два примера:

Wer die Vereinigung von Ruhe und Bewegung, von Vollkommenheit und Streben, von Schicksal und Leben, von Gott und Mensch, von Ewigkeit und Zeit einmal in symbolischem Bilde gesehen und in deutendem Wortbild ausgesprochen hat für den bleibt alles Leben, alles Wachsen, alle Reife und alles Vergehen an dies eine Gesetz gebunden, mag auch der Stoff, in dem es sich verdeutlicht, noch so wechseln – die Form, in der sich das Gesetz gestaltet, das Wort, in dem es ausgesprochen wird, noch so verschiedenes Antlitz tragen¹⁵.

Пер. Л.В. Ланника:

Тот, кто хоть раз усмотрел в символическом ключе единство покоя и движения, совершенства и устремления, судьбы и жизни, Бога и человека, вечности и времени и смог найти для этого отчетливые средства выражения для него, все живое, растущее, зрелое и все преходящее оказывается связано этим законом, так что он может менять и материю, в которой это проявляется, а форма, в которой заявлен закон, слова, которыми он описан, еще могут иметь различное обличье (с. 80).

Если синтаксис немецкого предложения не вполне прозрачен, то синтаксис русского просто ошибочен. Во-первых, указательное местоимение «тот», с которого начинается предложение, не имеет сказуемого. Во-вторых, неправильно поставлена запятая после «для него», нужно было – перед. Тогда можно было бы согласовать «тот» и «для него», получилось бы «для того, кто...», «для него...» и т.д. В-третьих, у глагола «mag» подлежащим оказывается «закон», а не «материя» (der Stoff), что грамматически неверно. Так что получается, что закон может

¹⁵ Salin, *Platon und die griechische Utopie*, 34.

как-то менять свое подлежащее, а не то, что подлежащее может меняться в зависимости от конкретных исторических обстоятельств. В-четвертых, конец предложения, по-моему, вообще теряет смысл. Например, неясно, что такое «это», в предложении, определяющем материю, «в которой это проявляется». Если под «этим» понимать живое, растущее и т.п., как в русском переводе Ланника, то с точки зрения платонизма живое не проявляется в материи, наоборот, в материи появляются, или проявляют себя, идеи, поэтому в немецком тексте стоят субстантивированные инфинитивы (Leben, Wachsen) и существительные, обычно маркирующие идеи.

Со своей стороны, я бы предложила такой перевод:

Кто однажды усмотрел в символическом образе соединение покоя и движения, совершенства и стремления, судьбы и жизни, Бога и человека, вечности и времени и выразил его в интерпретирующем словесном образе, для того всякая жизнь, рост, зрелость и упадок остаются связаны с этим одним законом, как бы ни менялся материал, в который он помещен, так же как могут иметь другое обличье форма, в которой закон сам себя реализует, и слово, в котором он высказывается.

Развивая свою мысль, Залин продолжает:

War das Reich und seine Ordnung kraft der Einsicht in Platons Harmonievorstellung als dreieiniger Organismus begriffen worden, so ist nunmehr die Grundlage von Platons Forderung des kreishaften Wachstums des Reiches im Räume und des In-Bewegung-Gleichbleibens des Reiches in der Zeit aufgeheilt¹⁴.

Пер. Л.В. Ланника:

И если царство и его порядок, согласно взглядам Платона, еще могут в представлениях о гармонии рассматриваться как единый организм, то теперь и основания для платоновского понимания кругового разрастания царствия в пространстве, но при этом сохранение им себя неизменным в движении должны быть отнесены и ко времени (с. 80).

¹⁴ Salin, *Platon und die griechische Utopie*, 34.

Во-первых, прилагательное «триединый» (*dreieiniger*) переведено просто как «единый», хотя понятие триединства очень важно для концепции Залина. Во-вторых, предложение неверно согласовано, потому что речь у Залина идет не о том, что «царство и его порядок» могут рассматриваться «в представлениях о гармонии», а о том, что они могут рассматриваться на основании представления Платона о гармонии. В-третьих, неверен перевод «основания <...> должны быть отнесены» (*die Grundlage <...> aufgehellt ist*); скорее здесь имеется в виду, что основание прояснилось, стало ясным. В итоге в переводе Ланника в этом предложении вообще трудно уловить какой-либо смысл, но все становится на свои места, если перевести его как:

Если бы на основании представления Платона о гармонии государство и его порядок были поняты как триединый организм, то тотчас прояснилось бы основание для требования Платона к круговому росту государства в пространстве и к постоянству его движения во времени.

Нужно отметить, что такого рода ошибок в тексте достаточно много. Перевод вызывает желание его серьезно редактировать. Размышления Залина настолько замыливаются ошибками и неточностями перевода, его плохой стилистической обработкой, что в итоге теряют смысл.

Книга Залина «Платон и греческая утопия» вышла в серии «*Platoniana*» издательства «Владимир Даль», в которой ранее были опубликованы такие работы, как «Платон. Его гештальт» Генриха Фридемана, «Теология ранних греческих философов» Вернера Йегера, «Платон как воспитатель. Платоновский ренессанс и антимодернизм в Германии (1890–1933)» Рихарда Поле и другие. Без сомнения, эти переводы по-новому открывают русскому читателю историю изучения и рецепции Античности в начале XX в. в Германии. Книга Эдгара Залина «Платон и греческая утопия» заслуживает особого внимания. Она интересна во многих отношениях, во-первых, как пример георгеанского стиля прочтения Платона. Во-вторых, как продукт высокой интеллектуальной культуры, когда обучение древнегреческому языку было частью школьной

программы. И, наконец, как памятник эпохи надежд и несбывшихся мечтаний, на развалинах которых бурным цветом расцвел нацизм.

Н.П. Волкова

Институт философии РАН
109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, г. Москва, Россия
go2nadya@gmail.com

**В.В. Бровкин. Греческая философия
и политическое развитие античного мира
в период раннего эллинизма**

Отв. ред. В.П. Горан. СПб.: Изд-во РХГА, 2023
(Античные исследования). – 324 с.

Для цитирования: Наранович, С.В. Рецензия на книгу *Греческая философия и политическое развитие античного мира в период раннего эллинизма*, В.В. Бровкин. *Историко-философский ежегодник* 39 (2024): 414–423.

For citation: Naranovich, Stanislav V. Review of [*Greek Philosophy and Political Development of the Ancient World in Early Hellenism*], by Vladimir V. Brovkin. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 39 (2024): 414–423. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 11.08.24

Принята к публикации / Accepted: 17.08.24

Выход любой качественной книги по эллинистической философии в России – добрый знак. Традиционно историки античной философии пренебрегали этой областью, отдавая предпочтение либо классическому периоду, либо позднейшим авторам, чьи тексты, в отличие от большинства эллинистических мыслителей, сохранились. Хотя во второй половине XX в. была проделана большая работа по реконструкции и анализу учений эллинистических школ, в отечественной истории философии эта область по-прежнему проседает, а настоящих специалистов по эллинистической философии наперечет. Поэтому любая

попытка систематически подступиться к философии эллинизма заслуживает похвалы.

Владимир Бровкин ставит перед собой задачу практически вернановского масштаба – проследить генезис эллинистической философии и обозначить ее основные тенденции, опосредованные социальными и политическими процессами в период раннего эллинизма. На протяжении большей части монографии в центре внимания автора находится следующая коллизия. С одной стороны, старые историки философии, такие как Эдуард Целлер, выделяя среди основных черт эллинистических школ практическую направленность, стремление к бесстрастию, невозмутимости и независимости от внешних обстоятельств, ориентацию на внутреннюю жизнь индивида и отчуждение от общественной жизни, видели истоки этого, как выражается автор, «духовного изоляционизма» в конце эпохи независимых полисов и рождении эллинистических монархий. С другой стороны, мы обладаем многочисленными свидетельствами того, что сами эллинистические мыслители разных направлений были отнюдь не чужды полисной жизни и гражданским ценностям. Как объяснить сосуществование этих двух противоречащих друг другу, на взгляд автора, тенденций?

Ответить на этот вопрос автор берется, заходя с самых разных сторон. Первая глава посвящена политической мысли Аристотеля на заре эллинистической эпохи, вторая – каждой эллинистической школе в отдельности, третья – взаимоотношениям философии с эллинистическими монархиями и полисной жизнью в новых условиях, последняя – упомянутым основным тенденциям эллинистической мысли в свете представленной общественно-политической картины. Однако по большому счету ответ понятен с первых же страниц и заложен уже в самой постановке вопроса: как полагает автор, мы должны отказаться от одностороннего рассмотрения эллинистической философии как результата крушения независимых полисов и вслед за современными историками-эллинистами признать за городами-государствами дальнейшую существенную роль в условиях империи Александра и монархий диадохов. Как заключает автор,

сосуществование двух тенденций в греческой философии (отчуждение индивида от общества и стремление к политической активности) соответствовало сосуществованию двух политических систем: военно-бюрократических монархий и полисов (с. 290).

Таким образом, перед нами работа, которую сегодня бы назвали мультидисциплинарной, а в прежние времена отнесли к единой *Klassische Altertumswissenschaft*, поскольку ее автор должен быть не только превосходным знатоком греческой философии для того, чтобы рассуждать о ней в диахронической перспективе, но также быть достаточно компетентным по меньшей мере еще в двух больших самостоятельных областях: политической истории и общественном быте греков. Это означает близкое знакомство с внушительным корпусом текстов на языке оригинала: не только с Платоном, Аристотелем, фрагментами эллинистических философов и текстами связанных с ними последующих авторов римского периода, но также с эллинистической историографией (Полибий, *Fragmenta historicorum Graecorum*), политическими документами, эпиграфическими памятниками и эллинистической литературой (александрийской поэзией, новой комедией), проливающей не меньший свет на быт и общественные настроения этой эпохи, чем классическая комедия и трагедия – на греческое общество V в. до н.э.

Возможно, автор мог бы сказать, что его интересует гораздо более узкая область. Во введении В. Бровкин пишет, что

интересующие нас изменения в политической сфере и философии произошли в очень короткий период времени. Это буквально несколько десятилетий в конце IV – начале III в. до н.э. (с. 8).

Действительно ли общие формы философии могут неким образом кардинально преобразиться всего за несколько десятилетий? Оставим этот вопрос за скобками. Для нас сейчас важно, что автор постоянно нарушает заданные собой же хронологические рамки, регулярно обращаясь к школам, которые сформировались задолго до рассматриваемого периода (киники, киренаики), и философам, жившим сильно позже (Хрисипп, Диоген Вавилонский и др.). В этом он признается и сам:

Прежде всего, обратимся к жизни философов в эпоху эллинизма и посмотрим, насколько пассивными, как принято считать, они были. Так как ранний эллинизм – это очень короткий по времени период, не дающий должного представления о политической деятельности философов, то мы выйдем за рамки этого периода и взглянем на эпоху эллинизма в целом (с. 282).

Если же предметом интереса служит философская жизнь в «эпоху эллинизма в целом», то такого рода исследование предполагает анализ вышеупомянутого очень широкого круга источников. К сожалению, работа В. Бровкина не позволяет понять, насколько автор владеет всем этим материалом. На протяжении всей монографии источники находятся на периферии авторского зрения, теснимые бесконечным потоком исследовательской литературы, выбор которой часто вызывает удивление. Практически в каждой главе автор сначала ставит определенный вопрос, затем продолжительно полемизирует с другими исследователями либо соглашается с ними, иногда подкрепляя свои выводы точечными указаниями на источники.

Приведем пример из введения:

Теория о том, что эллинистическая философия сформировалась в условиях ослабления полисных идеалов, встречается в работах многих исследователей. К их числу относятся: В. Виндельбанд, М. Поленц, Ф. Коплстон, Б. Рассел, Дж. Реале и Д. Антисери, Дж. М. Брайант, Д. Прайс, В. Тарн, П. Левек, Вл. Таркевич, С.Н. Трубецкой, О. Танхилевич, А.Н. Чанышев, В.Ф. Асмус, А.С. Богомолов, А.С. Степанова, А.А. Гусейнов, А.А. Столяров, А.Б. Ранович (с. 11–12).

Список напоминает борхесовскую классификацию животных: с профессиональными историками эллинистической философии (в данном случае стоицизма), такими как А.А. Столяров и А.С. Степанова, здесь соседствует Бертран Рассел, чью «Историю западной философии» не рекомендуют читать даже первокурсникам на философских факультетах (по крайней мере в тех ее частях, которые касаются античной философии), В. Виндельбанд с его «Историей древней философии» 1888 г., С.Н. Трубецкой с курсом 1894 г. и автор советского учебника по античной философии В.Ф. Асмус. Сложно сказать, что объ-

единает всех этих авторов, за исключением того, что большинство из них никогда не занимались эллинистической философией целенаправленно, зато все либо писали на русском, либо переведены на русский язык.

Монография В. Бровкина, впрочем, пестрит ссылками и на западные работы – более того, можно сказать, что она практически целиком выстроена на них – однако, за редкими исключениями, только на англоязычные: ни немецкие, ни французские исследователи автором к сведению не принимаются. Кроме того, раздел источников в библиографии целиком составлен из русских переводов, что заставляет предположить, что автор зависит не только от англоязычной исследовательской литературы, но также от переводов древних текстов.

Своеобразный список из введения мы привели только потому, что упомянутые в нём авторы вместе со многими другими, подчас не менее удивительными, будут возникать на страницах работы вплоть до конца. Типичное рассуждение в книге выстроено следующим образом. Автор задает вопрос:

В какой степени политическая практика ранних стоиков соответствовала их космополитическому учению? (с. 104)

Дается перечень мнений исследователей («Г. Бетсон полагает, что <...> Ф. Сендбах придерживается мнения <...> По мнению Ф. Сендбаха <...> В. Эренберг также полагает <...> Э. Эрскин полагает <...>»), которые в редких случаях подкрепляются источниками. После этого делается вывод:

Как мы смогли убедиться, космополитические взгляды не мешали ранним стоикам принимать участие в общественно-политической деятельности (с. 108).

На этих пяти страницах автор не предпринял ни одной попытки самостоятельно проанализировать и проинтерпретировать хотя бы один раннестойческий фрагмент. Всё, в чём «мы смогли убедиться», – это что исследователи имели разные мнения по поднятому вопросу, а автор эти мнения подробно изучил.

Для большей убедительности приведем еще один пример, следующий сразу же за предыдущим. Автор пишет:

Принято считать, что космополитические идеи стоики заимствовали у киников. Давайте взглянем на позицию киников в этом вопросе (с. 108).

Что же, кинический корпус текстов довольно большой, действительно, отчего бы не взглянуть? Тем более автор даже включает «Антологию кинизма» в свою библиографию. Однако тут же происходит подмена:

Что это эхом пишут исследователи? Так, И.М. Нахов отмечает, что <...>

Пересказав чужие рассуждения, автор буквально через абзац констатирует:

Таким образом, можно говорить о том, что у древних киников космополитизм носит ярко выраженный анархистский характер (с. 109).

Между предложением взглянуть на киников и выводами не было приведено ни одного кинического текста, а единственный специалист, на которого в своей аргументации полностью положился автор, – советский филолог Исай Михайлович Нахов, чьи публикации 1980-х гг. не так просто очистить от марксизма-ленинизма.

По тому же принципу работы с вторичниками, с которыми автор с большим увлечением и азартом спорит или соглашается, развивая чьи-либо идеи, строится большая часть монографии. Тексты самих философов играют здесь сугубо вспомогательную роль, которая состоит в том, чтобы подтвердить либо опровергнуть точку зрения какого-либо исследователя. Конечно, в самом по себе обращении к исследовательской литературе нет ничего плохого – это незаменимая часть любой научной работы. Но если это обращение вместо средства превращается в цель и становится остовом всей работы, ее собственная научная ценность уменьшается пропорционально. На этом фоне издевкой выглядят сетования автора, что почти никто из обсуждаемых им исследователей

не утруждает себя тем, чтобы обосновать данный тезис [о влиянии гибели независимых полисов на формирование эллини-

стических школ. – С.Н.], привести убедительные доказательства, привлечь широкий круг исторических источников. Это странная ситуация, если не сказать большего (с. 209).

Aliena vitia in oculis habemus, a tergo nostra sunt.

Иногда этот компендиум мнений представляет некоторый интерес, когда речь идет о компетентных авторах, профессионально занимавшихся обсуждаемым вопросом. Иногда вызывает одно лишь недоумение: скажем, при обсуждении Аристотеля в 1 главе первыми вводимыми в повествование исследователями оказываются Бертран Рассел и А.Ф. Лосев – фигуры, безусловно, значительные, но никогда не считавшиеся (в том числе ими самими) аристотелеведами. Тем не менее их мнения разбираются на многих страницах и подробнейшим образом, как будто они представляют живой интерес для современного аристотелеведения и истории эллинистической философии.

В той же главе прибегает автор, впрочем, и к специалистам, в частности к Аристиду Ивановичу Доватуру, которого критикует за предположение, что Аристотель разделял градостроительную политику Александра Македонского, на основании того, что Аристотель нигде не говорит об этом открыто. Отвергнув «слабое» предположение Доватура, автор выносит свое собственное: Аристотель был вдохновителем не Александра, но его ближайшего сподвижника, эллинофила Птолемея I. Отсутствие каких бы то ни было источников, «в которых бы прямо говорилось о каких-либо связях между Аристотелем и Птолемеем I» (с. 66), не мешает В. Бровкину посвятить целый раздел тому, как Птолемей I руководствовался в государственном управлении Египтом политическими и этическими идеями Аристотеля:

Птолемею I удалось реализовать на практике главную идею Аристотеля о процветающем греческом государстве, в котором граждане ведут созерцательную жизнь (с. 77).

Центральным аргументом в пользу этого служит александрийский Мусейон,

в котором многочисленные ученые, философы и поэты могли вести полноценную созерцательную жизнь (с. 77).

Очень интересно было бы узнать о «многочисленных философах», которые вели «полноценную созерцательную жизнь» в Мусейоне в рассматриваемый период – примеров таковых автор, увы, не приводит. Подкрепить аристотелизм Птолемея I призваны фразы следующего вида (характерные и для других глав):

В контексте нашего исследования важно зафиксировать, что Птолемей I, *безусловно*, соответствовал представлениям о добродетельном монархе. *Как мы убедились*, Птолемей I *действительно* превосходил всех своих подданных в добродетели (с. 74–75, курсив мой. – С.Н.).

«Действительно» «убедиться» в «добродетели» Птолемея I мы были должны, читая пересказы мнений многочисленных историков.

Предположения, пусть даже слабые, блестящего знатока греческой словесности и эпиграфики Аристида Ивановича Доватура вызывают к себе неподдельный интерес и желание погрузиться в источники с тем, чтобы подтвердить или опровергнуть их при анализе конкретных текстов. Об остроумных гипотезах и добросовестных пересказах В. Бровкина, к сожалению, нельзя сказать того же самого. Упрекая других исследователей в схематизме при рассмотрении эллинистической философии, автор сам плодит новые схемы, в которые пытается уложить отдельных философов или целые направления. Стоики оказываются носителями двух «взаимоисключающих тенденций», между которыми «имелось непреодолимое противоречие»: «радикально-космополитической» и «охранительно-консервативной» (с. 114). Делаются такого рода обобщения с неясной познавательной ценностью по большей части на основе пересказа чужих исследований, а не анализа фрагментов ранних стоиков.

Автор с готовностью воспроизводит штампы прежних историков философии, которых в иных случаях за эти же штампы критикует. Скажем, киники у него выходят крайними индивидуалистами:

Как мы показали во второй главе, тенденция к отчуждению индивида от общества в период раннего эллинизма проявилась

в философии академиков, перипатетиков и киников. Впрочем, проявилась она по-разному. В философии киников, несмотря на смягчение морально-этического ригоризма, данная тенденция сохранила свое доминирующее положение (с. 180).

Эту точку зрения можно было бы легко опровергнуть, обратившись к многочисленным анекдотам о Диогене Синопском, который всегда изображается в гуще толпы, в споре с философами, в разговоре с молодыми людьми и согражданами, почтившими Диогена надгробным памятником и эпитафией за его наставления и заботу о других.

То же самое можно сказать о многих других скоропалительных обобщениях, которыми переполнена книга. Так, снижение «вовлеченности индивида в политическую жизнь», на взгляд автора, привело к тому, что

связывать счастье с благополучием сограждан, с полисом, в условиях сильной зависимости этого полиса от воли монарха, основателям Стои, эпикуреизма и скептицизма, видимо, представлялось ненадежным. Счастливая жизнь нуждалась в прочном фундаменте. Зависимость греческих городов-государств от воли эллинистических правителей не позволяла Эпикуру, Зенону Китийскому и Пиррону рассматривать полис в качестве этого основания (с. 179).

Это стройное на первый взгляд рассуждение на поверку составлено из голых схем, не привязанных ни к каким конкретным источникам, на основе которых мы могли бы увидеть, почему вообще упомянутые философы должны были «разочароваться» в полисе в качестве основания счастливой жизни, для всех ли он был таковым основанием, какие есть свидетельства, что все эти философы действительно видели вокруг себя описываемый автором политический кризис, и так далее. Такого рода схематизмом, к сожалению, грешит вся монография.

Работа В. Бровкина будет полезна всякому, кто берется за изучение эллинистической философии и истории, благодаря тому, что в ней собраны сведения, суммирующие множество исследований по этим темам. Помимо этого, затрагиваемые автором вопросы о влиянии новых форм политического

и общественного устройства на философский образ жизни действительно чрезвычайно интересны и в каком-то смысле являются передним краем сегодняшней истории античной философии, исследование которого оказывается очень непростым, трудоемким и требующим гораздо больше усилий, чем были вложены в настоящую монографию.

С.В. Наранович

РГГУ

125047, ул. Чайнова, д. 15, корп. 7, г. Москва, Россия

snaranovich@gmail.com

Арман Д'Ангур. Изобретая философа: влюбленный Сократ*

Перевод с английского Н.А. Баратова.
М.: КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2024. – 224 с.

Для цитирования: Псху, Р.В. Рецензия на книгу *Изобретая философа: влюбленный Сократ*, Арман Д'Ангур. *Историко-философский ежегодник* 39 (2024): 424–430.

For citation: Pskhu, Ruzana V. Review of *Socrates in Love: The Making of a Philosopher*, by Armand D'Angour. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 39 (2024): 424–430. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 22.08.24

Принята к публикации / Accepted: 30.08.24

За последние несколько лет не вышло ни одной интересной крупной работы о Сократе, в которой была бы предпринята попытка оригинального прочтения всех источников, содержащих сведения о нём. В самом деле, удобно ли писать о философе, который сам ничего не писал? Есть такая латинская поговорка: *quot philologi, tot Heracliti*¹. С Сократом же, мне видится, ситуация сложилась диаметрально противоположная. Во всяком случае на русском языке мы видим множество «перепевов» из учебников

* Рецензия подготовлена при поддержке РФФ в Российском университете дружбы народов им. Патриса Лумумбы, проект № 23-28-01437 «Типология цивилизационно-специфичных рациональностей Евразии».

¹ Сколько филологов, столько Гераклитов (лат.).

и работ историков философии, так называемой «старой гвардии», увековечивших образ и заслуги Сократа в истории философии². Казалось бы, что можно к этому добавить? Вроде, в целом все ясно. Сократ (Σωκράτης, 469 до н.э., Афины – 399 до н.э., там же) – «древнегреческий философ-моралист, учитель Платона и родоначальник других сократических школ»³, воспитавший плеяду оригинальных учеников, человек незаурядный и необычный и т.д. и т.п. Неслучайно его часто описывали как ἄτοπος (др.-греч. «неуместный», «странный»). Тем не менее всякий, кто смотрел скучнейший советский фильм о Сократе (и досмотрел его до конца)⁴, помнит образ солнечного Сократа, появляющегося под занавес с титрами, смеющегося и веселого, вызывающего слезы радости, и, главное, помнит, что этот образ больше того, что мы о нём знаем. Больше в том смысле, что он не вмещается в созданный историками философии портрет. Свет, исходящий от него, высвечивает контуры реальной личности. И даже тут хочется сказать ἄτοπος – этот свет не на своем месте, слишком уж человек по природе немогущен, чтобы выдержать такую духовную силу. Пожалуй, самым надежным источником в деле передачи этого ощущения остается Платон. Ибо он сумел сохранить живой образ своего учителя, в который ты сам влюбляешься, к которому ты уже настолько привязан, что постоянно возвращаешься к этим уже поднадоевшим всем диалогам, будто пытаешься разгадать загадку, но постоянно из режима научной аналитики впадаешь в режим равного со-участника+диалога. И когда, проходя мимо книжной полки в магазине «Пиотровский» на Малой Никитской в Москве, ты замечаешь книгу под названием «Влюбленный Сократ»⁵, всё становится на свои места. И тогда ἄτοπος потому, что

² В.Ф. Асмус, *Античная философия*, 3-е изд. (М.: Высшая школа, 1999); Ф.Х. Кессиди, *Сократ*, 2-е изд. (М.: Мысль, 1988); В.С. Нерсесянц, *Сократ* (М.: Наука, 1977) и др.

³ А.В. Лебедев, «Сократ», в *Большая российская энциклопедия*, дата обращения 22 августа 2024, <http://bigenc.ru/c/sokrat-7bb844>.

⁴ Худ. фильм «Сократ» (СССР, 1991).

⁵ По какой-то причине издательство КоЛибри выпустило эту книгу сразу под двумя разными обложками с двумя разными названиями. Вот библиографические данные второго варианта этого же самого текста: Арман Д'Ангур,

влюблен: Сократ, как всякий истинно влюбленный, неуместен. Он выпадает из привычных схем, диктующих поведение *comme il faut*, в соответствии с ситуацией (частной или общественной).

Во что же или в кого влюблен Сократ? Об этом и повествует нам оригинальный ученый Арман Д'Ангур в своей работе. Автор книги, безусловно, заслуживает несколько слов в этой небольшой рецензии. Профессор кафедры классической литературы в Оксфорде, автор многих заслуживших признание и отмеченных наградами работ по античной культуре и литературе⁶, Д'Ангур свободно обращается с имеющимся материалом, импровизируя и внося в процессе серьезной аналитической работы существенные изменения в привычный нам образ Сократа⁷.

В статье Ирины Александровны Протопоповой «“Сократический вопрос”: старые проблемы и новые тенденции»⁸ подводится итог последних десятилетий научных исследований «сократовского вопроса»: какие источники можно считать достоверными при реконструкции образа исторического Сократа? Если

практически на протяжении всего XX столетия именно платоновский Сократ считался первостепенным исторически «достоверным» образом⁹,

Влюбленный Сократ. История рождения европейской философской мысли, пер. Н.А. Баратова (М.: КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2024).

⁶ Кстати, именно он написал пиндарические оды для Олимпийских игр в Афинах в 2004 и в Лондоне в 2012. Кроме того, он профессиональный виолончелист.

⁷ Мне кажется, музыкальное образование автора книги сыграло положительную роль: одно дело, к примеру, кубинская румба в ее народном исполнении, и совершенно другое – ее музыкальная обработка А. Цфасманом. В данном случае мы видим обработку материала (с которым ученые долгое время работали весьма осторожно), в результате которого появляется цельный образ Сократа, с одной стороны, не противоречащий тому, что мы о нём знаем исторически (пусть порой интерпретация исторических фактов Армана и очень субъективна), а с другой – расширяющий его земную личность как место света и духовной силы. Он остается йтопос, но эта неуместность уже не выглядит несурзальной.

⁸ И.А. Протопопова, «“Сократический вопрос”: старые проблемы и новые тенденции», *ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция* 13, № 1 (2019).

⁹ Протопопова, «Сократический вопрос», 332.

то благодаря двум исследователям, один из которых решил данный вопрос радикальным «уничтожением» возможности получить представление об историческом Сократе (Олоф Жигон¹⁰), а второй дал его компромиссное решение (Грегори Властос¹¹), в исследованиях «сократического вопроса», а значит, и в целом сократовской философии произошли определенные сдвиги в том, что касается осознания учеными своих методологических возможностей¹². В целом исследователи, равно как, видимо, и автор упомянутого выше обзора, склоняются к мысли, что тексты, содержащие сведения о Сократе, следует использовать скорее для изучения создателей этих текстов, чем самого Сократа¹³. Более того, на основании этих источников мы можем говорить с достоверностью только о том, как Сократ воспринимался в Античности и самими этими авторами¹⁴. Как пишет Габриэль Данциг, вопрос ставится проще:

¹⁰ Олоф Жигон полагал, что все имеющиеся источники о Сократе суть художественный вымысел. Эта позиция, выражаясь словами Дориона, «вызывала страх перед неизбежным исчезновением Сократа» (Протопопова, «Сократический вопрос», 333).

¹¹ Грегори Властос, ныне покойный, был одним из самых авторитетных исследователей сократовской философии. По его мнению, ранние диалоги Платона должны быть сохранены как источник наших представлений об историческом Сократе, в то время как в его зрелых и поздних диалогах Сократ фигурирует скорее как художественный персонаж. Им было предложено десять отличий исторического Сократа от «платонического» Сократа. На русском см. Грегори Властос, «Сократ», в *Греческая философия*, под ред. Моника Канто-Спербер и др., т. 1 (М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2006). Эта глава является переводом статьи, впервые опубликованной в *Proceedings of the British Academy* LXXIV, 1988.

¹² Луи-Андре Дорион определил сложившуюся ситуацию следующим образом: «Позиция тех, кто признает сократический вопрос и при этом надеется на его решение, методологически несостоятельна». Цит. по Протопопова, «Сократический вопрос», 334.

¹³ Протопопова, «Сократический вопрос», 334.

¹⁴ Согласитесь, это напоминает решение И. Канта относительно вопроса о реальности мира: мы можем только говорить о том, что мы устроены таким образом, что воспринимаем этот мир так, а не иначе. Как устроен реальный мир (вне восприятия его человеком), мы, если хотим оставаться на почве строгой науки, сказать не можем.

кем мог быть Сократ, чтобы вдохновлять такое большое количество столь разнообразных последователей, включая не только философов по натуре, но и политиков вроде Крития и Алкивиада¹⁵?

Автор обзора заключает, что

скептицизм в отношении к «историческому» Сократу сменяется оптимизмом относительно изучения «сократических» источников: им нужно адресовать новые вопросы¹⁶.

Вышедшая в 2019 г. практически одновременно с обзором Протопоповой книга Д'Ангюра¹⁷, отвечая по сути на сформулированное Данцигом условие, демонстрирует небывалый оптимизм в решении «сократовского вопроса», ставя новые задачи и находя им оригинальные решения.

Книга состоит из шести глав, предваряемых «Хронологией событий, относящихся к Сократу V в. до н.э. (500–399 до н.э.)», «Примечанием по написанию имен», «Предисловием и Вступлением (Спуская Сократа с “Облаков”»)». С самого начала задается тон научного изыскания с детективными элементами, которые автор умело и с азартом вводит в свое повествование. Цель книги определяется автором на с. 19:

предложить новый, исторически обоснованный взгляд на личность философа, на его ранние годы, на самые истоки сократовского мышления

(вот и продолжение научных дискуссий о «сократическом вопросе»). В качестве инструментария автор, сознавая, что «прямые свидетельства о юности Сократа скудны, косвенны и разрозненны», предлагает использовать

¹⁵ Протопопова, «Сократический вопрос», 336.

¹⁶ Протопопова, «Сократический вопрос», 337.

¹⁷ Armand D'Angour, *Socrates in Love: The Making of a Philosopher* (London: Bloomsbury Publishing, 2019). Работа получила многочисленные положительные отклики и рецензии в англоязычной периодике.

косвенные «улики» и историческое воображение, чтобы дополнить те немногие, имеющиеся в источниках ценные указания на его ранние годы жизни (с. 19)

(сразу отметим, что историческое воображение Д'Ангура явно превосходит среднестатистический уровень умеренно грамотного читателя). На протяжении шести глав («Из любви к Сократу», «Сократ-воин», «Появление Алкивиада», «Круг Перикла», «Рождение философа», «Тайна Аспазии», «Неизвестный Сократ») автор умело развенчивает общепринятые представления о Сократе, перечисляемые им в «Предисловии» («он был выходцем из небогатого сословия и не имел особых возможностей для получения образования»; «в юности он был не менее уродлив, чем в зрелые годы»; «скудость свидетельств о его ранней любовной жизни должна была указывать на ее полное отсутствие»; «Сократ всегда был скорее мыслителем, чем человеком действия» (с. 19–20)), заранее настраивая читателя на переворот этих представлений в конце книги, где представлена цельная биография Сократа с юных лет до его кончины в 399 г. до н.э. Справедливости ради отмечу, что обещания Д'Ангура развенчать привычный образ Сократа были исполнены им в более неожиданном и весомом объеме, чем это было им скромно заявлено в начале своей работы. Автор книги предлагает вниманию читателя захватывающее повествование, основанное на очень тщательном изучении первоисточников (что не мешает ему довольно вольно их интерпретировать) о ранней жизни Сократа, в которой появляются довольно неожиданные стороны его личности. Одной из самых интересных интерпретаций Д'Ангура является отождествление Диотимы (диалог «Пир») с Аспазией (дается довольно убедительная дешифровка эпитета Аспазии, закодированного Платоном как Диотима). Конечно, у читателя не может не возникнуть местами ощущения, что автор ведет его туда, куда его самого влечет его богатое историческое воображение, с легкостью скидывающего оковы требования более весомого фактологического доказательства. Тем не менее книга должна войти в книжный «рацион» образованного человека, поскольку живо иллюстрирует не только самого Сократа, но и античную культуру того времени, что со времен

издания книги М.Л. Гаспарова «Занимательная Греция»¹⁸ является редкостью в антиковедческих работах, изданных на русском языке.

Мы не будем воспроизводить реконструкцию Д'Ангуром жизни Сократа. Оставим это удовольствие читателю. Как говорится, too many cooks spoil the soup. Поэтому я оставляю за автором право полноценно «накормить» читателя приготовленным им на десерт vitae summa brevis Сократа.

Несколько покорила встречающаяся в переводе книги неточность: на с. 136 фигурирует платоновский диалог «Республика», который в дальнейшем переименовывается в более привычное русскому слуху «Государство». Остальные неточности, полагаю, не воспрепятствуют увлекательному погружению читателя в труд Д'Ангура.

Книга написана легко, увлекательно и, безусловно, будет полезным источником вдохновения и интереса в целом к античной культуре для всех, кого влечет античная философия.

Р.В. Псху

РУДН им. Патриса Лумумбы
117198, ул. Миклухо-Маклая, д. 6, г. Москва, Россия
r.pskhu@mail.ru

¹⁸ М.Л. Гаспаров, *Занимательная Греция. Рассказы о древнегреческой культуре* (М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1995).

Джецун Таранатха. *История буддизма в Индии*^{*}

Перевод с английского Н. Юрьевой. М.: Ганга, 2023. – 478 с.

Для цитирования: Анучин, П.С. Рецензия на книгу *История буддизма в Индии*, джецун Таранатха. *Историко-философский ежегодник* 39 (2024): 431–435.

For citation: Anuchin, Pavel S. Review of *History of Buddhism in India*, by Tāranātha. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 39 (2024): 431–435. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 26.06.24

Принята к публикации / Accepted: 06.09.24

История Индии непосредственно связана с религиозными учениями, множество которых создавало площадку для их взаимной конкуренции. Учитывая изощренность индийского ума, не так-то просто было заполучить симпатии царя, а следовательно, и распространить свое учение. Книга «История буддизма в Индии», труд тибетского ламы Таранатхи, одного из наиболее ярких представителей учения Джонанг, показывает нам все возможные трудности и особенности удержания места при царском дворе. Перевод Н. Юрьевой при поддержке Ламы Йонтена Гиалтсо свидетельствует о возрастающем интересе как

^{*} Рецензия подготовлена при поддержке РФФ, проекта номер 24-28-01852 «Интеллектуальное взаимодействие разных цивилизаций в период премодерна: санскритский текст “Йога-сутр” Патанджали (с комментариями)».



к истории Индии, так и к буддизму, который всегда сохраняет свое неизмеримое значение для индийской культуры.

Перевод с английского Н. Юрьевой является адаптацией и дополнением перевода В.П. Васильева (1869). Введение и сноски из перевода 1869 г. сохранены, что отсылает читателя к отечественной традиции изучения буддизма. Кроме того, в Приложении описаны некоторые аспекты буддийской философии на основе текста Калачакра-тантры и биография Ламы Йонтена Гиалтсо, инициатора перевода. Поэтому новый перевод может быть интересен не только историкам философии, но и исследователям буддизма и истории Тибета.

Книга начинается с описания биографии джецуна Таранатхи (1575–1634), в котором читатель обнаруживает многие особенности тибетского буддизма. Таранатха в раннем возрасте осознает, что он является перерождением буддийского мастера Калачакры, а многие другие его рождения позволяют вспомнить факты о жизни в Индии. Изучая буддийскую логику и философию, Таранатха становится главным защитником учения Джонанг. Эта школа тибетского буддизма, основанная в одноименном монастыре, отличается своим воззрением на «пустоту» (санскр. śūnyatā) явлений. Представители этой школы считали, что обыденная действительность на самом деле «пуста» в том смысле, что она не сводима к собственной сущности (санскр. svabhāva). В то же время традиция Джонанг утверждала, что высшая реальность не может быть пуста таким же образом, ведь ее сущность – природа будды, которая является буддисту в результате психотехнических упражнений.

В течение всей жизни Таранатха содействовал открытию многих буддийских монастырей и ступ, он написал ряд трудов, часть из которых перевели на русский язык при поддержке издательства «Ганга».

Книга «История буддизма в Индии», или «Сокровище, исполняющее желания», состоит из сорока четырех глав, в которых Таранатха описывает наиболее значимые эпохи развития буддизма. Отправной точкой «истории буддизма» он выбирает период правления царя Аджаташатру. Весьма краткое описание его правления преподносится в большей степени как реакция монашеских и политических кругов на паринирвану Будды

Шакьямуни. В этой главе ключевую роль занимает Ананда – ученик Махакашьяпы. Немаловажен сюжет борьбы Ананды и брахмана из рода Бхарадваджа. Описывая их противостояние, Таранатха одновременно указывает на превосходство буддистов в состязаниях сверхъестественных сил и на положение буддистов в обществе – они фавориты. Последующее описание истории буддизма происходит в том же ключе и доходит вплоть до полного упадка буддизма в Индии под натиском Делийского Султаната.

Таранатха освещает одно из важнейших явлений в истории буддизма – становление и распространение махаяны, в результате которого появляются такие великие мыслители, как Нагарджуна, Арьядэва, Шантидэва и Чандракирти. История буддизма с позиции адепта традиции изображается, с одной стороны, как периоды развития буддийского учения (главы 1, 6, 13), с другой – как защита учения от нападений брахманов или чужеземных захватчиков (главы 16, 19, 37). Основная цель Таранатхи – правильное описание учения, а не беспристрастное преподнесение исторических фактов. Обходя многие политические нюансы, автор повествует о социальной жизни сангхи, увеличении общины и появлении в ней ключевых личностей.

«История буддизма в Индии» – буддийский компилятивный текст, который на исторических примерах описывает развитие буддизма как основного вероучения Индии тех времен. Ставя перед собой цель избавиться от ошибочных представлений о появлении и развитии буддизма, Таранатха выступает в роли «защитника учения». Заметим, однако, что в автобиографии Таранатха не упоминает «историю буддизма», хотя здесь он подробно рассматривает свои философские работы. Роль личности Таранатхи для буддийской традиции не может быть недооценена. Как один из ключевых представителей направления жентонг (Wylie: gzhan stong) Таранатха способствовал сохранению школы Джонанг, которая находилась под политическим гнетом других школ; во многом благодаря именно Таранатхе Джонанг до сих пор продолжает свое существование.

Особый интерес эта работа представляет для историков философии и исследователей буддизма. Высокий уровень владения санскритом открыл Таранатхе возможность для прямого общения с индийскими пандитами, что, в свою очередь, позволило в деталях рассмотреть историю глазами ее непосредственных участников. Приведенные родословные царей, линии передач учения и структурная периодизация социальных событий открывают новые области для изучения буддизма. Используя данную работу как справочный материал, специалисты могут создавать более привычную для европейского человека историческую картину. Тем не менее следует удерживать в уме тот факт, что Таранатха не мог пользоваться теми же методами, что и классические европейские историки, и поэтому, безусловно, в изучении истории Индии его работа может быть только одним из используемых источников.

Дополнительную ценность рассматриваемому изданию придают помещенные в Приложение главы с биографией Ламы Йонтена Гиалтсо и его описаниями традиции Джонанг. Само наличие этих глав выявляет главную цель осуществленного перевода, а именно – поддержание связи с живой традицией. Тибетские ламы, у которых сегодня получается выстраивать и поддерживать контакты с отечественными издательствами, указывают на новое измерение истории и философии буддизма – живую традицию современных буддистов. Немаловажную роль в этом процессе играет сам Лама Йонтен Гиалтсо. Именно благодаря ему была восстановлена ступа Джонанг Кумбум, которую ранее восстанавливал Таранатха. Кроме того, окончив с великими заслугами буддистские учебные заведения, Лама Йонтен Гиалтсо по наставлению современного воплощения Таранатхи занимается распространением учения Джонанг и Калачакра-тантры на территории России.

Поэтому можно сказать, что данная книга приводит читателя, с одной стороны, к историческим событиям в буддийской общине в Индии, а с другой – к современному буддизму, существующему и на российской почве.

Читателю следует быть готовым к тому, что книга не дает сведений, достаточных для формирования целостного представления об истории Индии. Например, в ней вовсе не говорится

об истории буддизма до появления обширной сангхи. Поскольку материал требует предварительного знакомства с базовыми положениями буддизма, книга подойдет тем, кто уже знаком с основами буддийской философии и желает углубиться в изучение буддизма.

П.С. Анучин

Центр исследования философии культуры Индии
«Пурушоттама», РУДН
117198, ул. Миклухо-Макляя, 10, стр. 2, г. Москва, Россия
pavel.5b@mail.ru

Франческо Гвиччардини. Замечания по поводу «Рассуждений о первой декаде Тита Ливия» Макиавелли

Перевод с итальянского, вступительная статья
и примечания М.А. Юсима. М.: Издательский Дом ЯСК, 2023. – 160 с.

Для цитирования: Клюев, А.И. Рецензия на книгу *Замечания по поводу «Рассуждений о первой декаде Тита Ливия» Макиавелли*, Франческо Гвиччардини. *Историко-философский ежегодник* 39 (2024): 436–442.

For citation: Klyuev, Artem I. Review of *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli sopra la prima Deca di Tito Livio*, by Francesco Guicciardini. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 39 (2024): 436–442. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 04.07.24

Принята к публикации / Accepted: 05.08.24

Для русского читателя Гвиччардини – незнакомец. Из его произведений не было до сих пор переведено ничего <...>¹.

Именно так начиналось предисловие от редакции, предвещающее издание «Сочинений» Франческо Гвиччардини издательства «Academia» в 1934 г. Небольшой и красиво оформленный сборник работ великого итальянца, включающий «Заметки о делах политических и гражданских», «Семейную хронику» и «Воспоминания о себе самом» (в переводе и с комментарием

¹ Франческо Гвиччардини, *Сочинения*, вступ. статья и ред. А.К. Дживелегова; пер. и примеч. М.С. Фельдштейна (М.: Academia, 1934), 7.

М.С. Фельдштейна, со вступительной статьей А.К. Дживелегова), стал на долгое время единственным изданием, непосредственно знакомящим русского читателя с его наследием. Судя по всему, в «Academia» обсуждалось включение в издательский план и «Истории Флоренции» Гвиччардини, переводчиком которой должен был стать петербургский медиевист И.М. Гревс, но в связи с политическими процессами в стране, повлекшими среди прочего и кадровые чистки в издательстве, этот проект был отложен на неопределенное время и не осуществлен по сей день.

Историческая традиция обошлась с Франческо Гвиччардини не совсем справедливо: он то находился в тени старшего своего современника и не менее великого мыслителя Никколо Макиавелли, то был заложником прямо противоположных оценок (Жан Боден назвал его «отцом исторической науки», а Стендаль заклеил как «подлого негодяя»). Сегодня четко обозначился значительный рост интереса к творческому наследию великого итальянца. В подтверждение этого можно отослать к простой статистике: по запросу «Guicciardini» база данных OpenAlex выдает 4833 результата, причем с 2010 г. ежегодно выходит не менее 100 публикаций, где в разной степени упоминается имя Гвиччардини². Этот «Ренессанс Гвиччардини» привел и к увеличению количества изданий и переводов на русский язык его трудов. За последние годы вышли отрывки «Истории Флоренции», несколько переизданий выдержал перевод М.С. Фельдштейна «Заметок о делах политических и гражданских» в новой «огранке» Л.М. Брагиной. Наконец, в 2018 г. вышла большая двухтомная «История Италии», перевод которой выполнен доктором исторических наук, главным научным сотрудником Института всеобщей истории РАН Марком Аркадьевичем Юсимом. Им же выполнен и перевод небольшой по объему, в сравнении с «Историей Италии», но не менее значимой по содержанию работы Гвиччардини

² Данные взяты по состоянию на 18.06.2024 г. Разумеется, мы не абсолютизируем эти данные и понимаем некоторую их условность. Хотя данные статистического инструмента GoogleBooks – NgramViewer – скорее подтверждают эти данные.

«Замечания по поводу “Рассуждений о первой декаде Тита Ливия” Макиавелли» (ит. «Considerazioni intorno al Discorsi del Machiavelli sopra la prima deca di Tito Livio»), опубликованной в 2023 г. в Издательском доме «ЯСК».

Предлагаемая к обзору книга представляет собой издание на 160 страницах, включающее вступительную статью М.А. Юсима «Гвиччардини и Макиавелли о Риме и об опыте истории», перевод «Considerazioni» на русский язык, снабженный научным комментарием, издание сопровождается указателями имен и географических названий.

Функция любого предисловия, открывающего тот или иной перевод, – объяснить читателю, почему важен этот конкретный текст и чем он обогащает новую культуру, коль скоро перевод становится фактом совершенно иной языковой среды. Почему нужно было перевести на русский язык именно «Considerazioni»? Небольшое сочинение – выборочный диалог по конкретным сюжетам со своим современником и его трудом, – оставшееся незаконченным, возможно, не самое значимое в обширном наследии великого итальянца, насчитывающем в последнем издании только писем – одиннадцать томов! Объяснить внимание к «Considerazioni» призвано предисловие М.А. Юсима.

В силу довольно давно сложившейся историографической традиции творчество Гвиччардини часто рассматривают вместе с творчеством Макиавелли. Не беремся судить, насколько подобная историографическая стратегия оправдана в принципе, но применительно к конкретному тексту это в высшей степени необходимо. Само сочинение Гвиччардини, к которому он приступил, вероятно, в 1529 г. (существуют, впрочем, и иные датировки!), написано в связи с еще не опубликованными «Рассуждениями о первой декаде Тита Ливия» Макиавелли – важнейшей его работой, оформленной в форме свободного комментария к труду Тита Ливия. Как полагают исследователи, Гвиччардини знал о подготовке этой работы Макиавелли. Структура и содержание «Considerazioni» по большей части обусловлены «Рассуждениями»: автор выстраивает свой текст как комментарий, уточнение, дополнение, дискуссию и диалог со своим старшим современником по интересующим их обоим вопросам. А занимают их, по мнению М.А. Юсима, одни и те же темы:

политические процессы в современной им Италии (М.А. Юсим уточняет, что наших авторов интересуют

взаимоотношения народа и знати, или оптиматов (в случае с Римом – патрициев и плебеев), переход от свободы к «тирании», способы удержать власть (с. 29))

и чему учит или может научить опыт Рима, т.е. опыт истории. Роднит двух авторов и ситуация, в которой они создают свои сочинения: Макиавелли пишет «Рассуждения» в изгнании, вероятно, в период с 1513 по 1519 гг., Гвиччардини – фактически оказавшись не у дел после 1527 г., вынужденный держаться подальше от родной ему Флоренции (с. 20). Таким образом, для обоих писательство стало актом частной жизни, формой и способом рефлексии над событиями настоящего времени. И в этом настоящем обращение к историческому опыту приобретает особое значение, не только потому, что, если вспомнить «Письма об изучении и пользе истории» лорда Болингброка, «любовь к истории кажется неотделимой от человеческой природы»⁵, но и потому, что для них историческое прошлое служит способом диалога с настоящим.

В отечественной историографической традиции, вероятно, вслед за О.Л. Вайнштейном, среди всего многообразия попыток актуализировать прошлое в эпоху Возрождения закрепились выделение двух школ: политико-риторической и эрудитской⁴. Впоследствии Е.А. Косминский в своем лекционном курсе по историографии Средних веков уже будет говорить о трех школах гуманистической историографии, выделяя политическую, эрудитскую и риторическую школы⁵. Мы сейчас не обсуждаем правомерность и корректность такой классификации,

⁵ Болингброк, *Письма об изучении и пользе истории*, пер. С.М. Берковской и др.; примеч. Ф.Н. Арского, Т.А. Павловой; статья и общ. ред. М.А. Барга (М.: Наука, 1978), 10.

⁴ О.Л. Вайнштейн, *Историография средних веков связи с развитием исторической мысли от начала средних веков до наших дней* (М.; Л.: Соцэкгиз, 1940), 55.

⁵ Е.А. Косминский, *Историография средних веков. V в. – середина XIX в.*, под ред. С.Д. Сказкина и др. (М.: Изд-во Моск. ун-та, 1963), 37–80.

понимая некоторую условность подобной «рубрикации». Тем не менее для нас важно подчеркнуть важность для Макиавелли и Гвиччардини исторического опыта, который в их сочинениях, если вспомнить американского теоретика истории Хейдена Уайта, превращается в самое что ни на есть практическое прошлое⁶, поскольку, по утверждению вышеупомянутого О.Л. Вайнштейна, оба

ищут в ней (истории. – А.К.) уроков и рецептов политической деятельности, пригодных для современной им обстановки⁷.

Тем важнее (это отмечает и автор предисловия) подчеркнуть, что разговор о поиске уроков и примеров из прошлого в итоге превращается у Гвиччардини в рассуждение о пользе и значении истории, из которого он вынес, с одной стороны,

невозможность и бесперспективность подражания в политике кому бы то ни было,

а с другой – ощущение, что

воспоминания об этих успехах и о былой славе подвели современных итальянцев и способствовали их поражению, ибо времена изменились (с. 27).

Это разочарование в своего рода эталонности и образцовости опыта древних не означает, судя по всему, разуверение Гвиччардини в историческом опыте как таковом (кстати, Макиавелли в этом смысле абсолютный оптимист!). Позднее мы увидим схожую мысль у Болингброка: условия и контекст исторических ситуаций слишком различны, а потому значение имеют только события сравнительно недавнего прошлого. Гвиччардини вновь, как это уже случалось раньше, «приближает» прошлое, максимально сокращая дистанцию с настоящим. Таким образом, «Considerazioni» Гвиччардини – не только и даже не столько политический трактат, сколько размышление об опыте истории,

⁶ См.: Хейден Уайт, *Практическое прошлое*, пер. К. Митрошенкова и А. Арамяна; предисл. А. Олейникова (М.: Новое литературное обозрение, 2024), 38–69.

⁷ О.Л. Вайнштейн, *Историография средних веков*, 55.

очередной шаг в становлении Гвиччардини-историка, вершиной творчества которого станет его «История Италии». В этом, согласимся с автором предисловия, и есть значение рассматриваемого труда Гвиччардини для исторической традиции: это сочинение переходной эпохи, от исторической культуры итальянского Возрождения к новой, которая станет уже результатом случившейся вскоре научной революции.

Сам перевод «*Considerazioni*» выполнен по электронной публикации сочинения 2000 г., которое, в свою очередь, является воспроизведением классического издания 1933 г. под редакцией итальянского специалиста Роберто Пальмарокки. М.А. Юсим известен прежде всего как историк эпохи итальянского Возрождения, но также и как переводчик множества важнейших исторических сочинений. За долгие годы М.А. Юсим отточил мастерство переводчика, в основе которого – бережное отношение к тексту оригинала и стремление к максимальной передаче особенностей авторского языка и стиля, являющихся продуктом конкретной языковой культуры. В свое время выдающийся мастер перевода Нора Галь говорила, что перевод должен стать явлением новой языковой среды, то есть должен быть приспособлен, насколько это возможно, к совершенно иным условиям. Вопрос лишь в границах подобного приспособления... Перевод М.А. Юсима, с одной стороны, прекрасно адаптирован к литературному русскому языку, легко читается, не вызывая трудностей в понимании смысла и логики размышлений Гвиччардини, а с другой стороны, сохраняет особенности стиля автора, в котором, как отмечает автор-переводчик, «замечания и лексикон выдают профессионального юриста» (с. 42). Текст перевода снабжен научно-справочным аппаратом, который можно разделить на три группы: 1) комментарии справочного характера о тех или иных героях повествования (напр., Сервий Туллий, Катилина и т.д.); 2) комментарии, поясняющие те или иные особенности переводимого текста (суть юридических терминов, используемых автором, напр., *mero e misto imperio* на с. 51 и др.); 3) комментарии, отсылающие к «Рассуждениям» Макиавелли. Эта последняя группа представляется особенно важной. Мы уже говорили о том, что сочинения Гвиччардини и Макиавелли сложно рассматривать в отрыве друг от друга. М.А. Юсим,

помещая в комментарии выдержки из «Рассуждений» Макиавелли, продолжает линию разговора между двумя великими итальянцами, создавая новые возможности для интерпретации важных для истории исторической мысли текстов.

Мы приветствуем появление на русском языке перевода одного из важнейших сочинений Франческо Гвиччардини, а дорогого коллегу и автора перевода поздравляем с очередным трудом.

А.И. Клюев

Омский государственный университет им. Ф.М. Достоевского
644077, проспект Мира, д. 55-А, г. Омск, Россия
kluevartem@mail.ru

**С.Л. Фокин. Гений кривомыслия.
Рене Декарт и французская словесность
Великого Века**

М.: Новое литературное обозрение, 2023. – 304 с.

Для цитирования: Кротов, А.А. Рецензия на книгу *Гений кривомыслия. Рене Декарт и французская словесность Великого Века*, С.Л. Фокин. *Историко-философский ежегодник* 39 (2024): 443–448.

For citation: Krotov, Artem A. Review of *The Genius of Wry Thinking. Rene Descartes and French Literature of the Great Century*, by Sergei L. Fokin. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 39 (2024): 443–448. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 10.08.24

Принята к публикации / Accepted: 17.08.24

Книга профессора С.Л. Фокина о Декарте – событие замечательное, притом не только для представителей академической науки, но и широкого круга читателей. Авторский замысел выходит далеко за пределы решения стандартных задач научной парадигмы. Его цель – показать изнанку классической рационалистической модели, по возможности соприкоснувшись с внутренним миром ее творца, с многообразными, присущими ему психологическими изгибами и сомнениями.

Книга по праву может рассматриваться как важное дополнение достижений отечественной традиции в области картезианских штудий, в рамках которой присутствуют разноплановые и по идейным установкам, и по жанру исследования. Так,



в монографии Н.А. Любимова (профессора Императорского Московского университета), выстроенной как развернутый комментарий к переводу «Рассуждения о методе», по существу, был представлен подробный анализ всей системы родоначальника рационализма в философии Нового времени с привлечением материала из главных работ Декарта и его переписки. С идеями Декарта Любимов связывал последующую историю идеализма, эмпиризма и материализма, а общее значение его трудов резюмировал следующим образом:

Философия Декарта составляет эпоху в истории человеческой мысли и открывает собою тот ее период, в котором мы находимся и ныне¹.

В монографии Б.Э. Быховского, в соответствии с установками марксизма, проводилась мысль о научной ценности, но вместе с тем и теоретической непоследовательности картезианской физики, ограниченной теологическими положениями². В.Ф. Асмус делал акцент на биографии Декарта, которую связывал с историей науки и философии. Он разворачивает биографию мыслителя как важную страницу

из истории борьбы возникающей в XVII веке новой науки, в первую очередь нового естествознания и новой математики, против науки и мировоззрения схоластики³.

В лекциях М.К. Мамардашвили, прочитанных в 1981 г. в Москве, доминирует иная установка – стремление соприкоснуться с экзистенциальным обликом Декарта.

На мой взгляд, это самый таинственный философ Нового времени или даже вообще всей истории философии⁴.

¹ Н.А. Любимов, *Философия Декарта* (СПб.: Балашев, 1886), 390.

² Б.Э. Быховский, *Философия Декарта* (М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1940), 37–40.

³ В.Ф. Асмус, *Декарт* (М.: Политиздат, 1956) 3.

⁴ М.К. Мамардашвили, *Картезианские размышления* (М.: Изд. группа «Прогресс», Культура, 1993), 8.

В постсоветский период в диссертации Т.А. Дмитриева, опубликованной в виде монографии, был представлен историко-философский анализ «функциональных особенностей методического сомнения»⁵.

На фоне упомянутых подходов к интерпретации творческого наследия Декарта книга С.Л. Фокина выглядит явлением неожиданным и вместе с тем способным заинтересовать даже весьма искушенного читателя. Автор с самого начала предупреждает, что не намерен заниматься реконструкцией системы Декарта в силу того, что о ней уже написано множество работ. Его интерес в ином – в освещении «обратной стороны» прямоты мысли Декарта, которая трактуется в качестве

определенного рода кривомыслия, своеобразного иностыля, порожденного, среди прочих мотивов, необходимостью соблюдать разумную предосторожность в это суровое время, когда вольнодумство культивировалось не иначе, как под угрозой строгого наказания (с. 16).

Кривомыслие в понимании С.Л. Фокина не является негативной оценкой, равно как и чем-то сугубо индивидуальным, свойством некоего исключительного субъекта. Напротив, утонченное кривомыслие он рассматривает как особый признак эпохи, когда внешнее угнетение побуждает свободу искать внутренне-го убежища, когда защита от тирании предполагает умолчание, секрет, определенную маску. Кривомыслие становится «изошренным искусством», но не ведет к отказу от дорогих сердцу идеалов.

Таким образом, кривить душой – это значит уметь выразить свою мысль таким образом, чтобы не изменить истинному содержанию сознания, не изменяя вместе с тем действующим в обществе культурным, светским, религиозным установлениям (с. 18).

При этом автор книги отнюдь не стремится внушить читателю мысль о Декарте-революционере либо законспирированном

⁵ Т.А. Дмитриев, *Проблема методического сомнения в философии Рене Декарта* (М.: ИФ РАН, 2007).

вольномудце. В этом отношении он остается на почве установленных фактов, проверенных временем свидетельств. Но при этом он обращает внимание на различные аспекты биографии Декарта, позволяющие оценить специфику и глубину сознания философа, равно как и связь его идей с культурными процессами эпохи. С.Л. Фокин затрагивает тему взаимоотношений Декарта с коронованными особами, но его труд – не сочинение политолога. Помимо политики, не менее значимая роль при рассмотрении «гения кривомыслия» отведена литературе. Параллели между философией и литературой «Великого Века», проводимые в книге, захватывают и филигранно обоснованы. Также исключительно важна для книги тема формирования Декартом своего читателя, его трактат о методе рассматривается в качестве прототипа романа воспитания философа. Сюжет мира как басни справедливо подчеркивается С.Л. Фокиным как исключительно значимый для современных суждений о картезианстве. Тема «Декарт и ученые женщины» раскрыта и нестандартно, и увлекательно.

Исследовательская канва книги виртуозно вплетена в биографические рамки: от трех снов («рождение философа») до смерти («три медицины»). Автор книги – эрудит, суждения которого нередко вызывают ассоциации с трудами целого ряда упоминаемых в ней классиков. Сочинение С.Л. Фокина пестрит аллюзиями на множество текстов – от античности до постмодерна. Приведены они не ради красного словца, не с целью блеснуть культурным лоском, но для лучшего погружения в исследуемый контекст. Читателю ненавязчиво предоставляется выбор – приостановить ход чтения, внимательно проанализировать встретившуюся на его пути аллюзию, сопоставить напрашивающиеся смыслы с общим ходом изложения, либо все оставить ее без внимания.

При этом общие выводы каждого этюда (раздела) книги сформулированы автором вполне четко, без излишней темноты, в духе картезианского подхода. Читателя поневоле захватывает общий ход размышлений автора книги, анализирующего потаенные, редко привлекавшие прежде отечественных ученых грани картезианской программы, показанной в ее становлении.

Особое достоинство книги – демонстрируемое ее автором основательное знание современной литературы вопроса, активное ее привлечение и обсуждение в ходе анализа центральных тем исследования. Дополнительную ценность (как и убедительность) всему труду придают приложения: сделанные С.Л. Фокиным переводы писем Декарта к королеве Кристине, а также переписка философа с Ж.-Л. Гез де Бальзаком.

Среди философских произведений Картезия С.Л. Фокин центральное внимание уделяет «Рассуждению о методе», при этом свой анализ систематично подкрепляет ссылками на его письма, что, безусловно, усиливает исследовательскую позицию. На философскую важность писем Декарта давно принято ссылаться (не случайно в юбилейном издании сочинений Декарта (1897–1913), подготовленном Шарлем Аданом и Полем Таннери, первые тома составляет именно переписка философа), но отнюдь не всегда авторы сочинений о нем действительно активно ее задействуют. В нашем случае такого рода упрек автору предъявить невозможно.

Если последовательно применять правила метода Декарта к истории философии, то составление исчерпывающих «перечней и обзоров» допустимо прочитывать как требование полноты в отношении всех возможных аспектов учения. В подобном ракурсе С.Л. Фокин как исследователь в методологическом плане выглядит продолжателем Картезия, самым фактом публикации своей книги подчеркивающим важность историко-культурного освоения и изучения модели родоначальника рационализма Нового времени.

Философия Декарта нередко сводится, даже в вузовском преподавании, к нескольким простым с виду формулам: методическое сомнение, принцип «*cogito*», дуализм. В действительности она сложна и многообразна – в ее связи с предшествующей историей, с современной литературой и политикой, с последующим интеллектуальными феноменами. Работа, сделанная С.Л. Фокиным, побуждает читателя освободиться от ряда стереотипов.

Конечно, в книге С.Л. Фокина, как уже упоминалось, нет полного анализа всего корпуса философских сочинений Декарта. Нет в ней и широкой историко-философской панорамы,

раскрывающей роль французского мыслителя во всемирной истории идей. Такие задачи она, впрочем, и не ставит, оставляя их решение другим ученым.

Книга С.Л. Фокина побуждает читателя не ограничиваться расхожими, устоявшимися, считающимися исчерпывающими оценками и подходами. Она побуждает к осознанию многогранности картезианского проекта. Она, несомненно, способствует усилению тенденции к развитию междисциплинарных исследований в области истории идей – том океане, где предстоит сделать еще немало увлекательных открытий.

А.А. Кротов

МГУ имени М.В. Ломоносова
119234, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4, г. Москва, Россия.
krotov@philos.msu.ru

**Л.Э. Крыштоп. Мораль и религия
в философии немецкого Просвещения:
от Хр. Томазия до И. Канта**

М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2020. – 528 с.

Для цитирования: Судаков, А.К. Рецензия на книгу *Мораль и религия в философии немецкого Просвещения: от Хр. Томазия до И. Канта*, Л.Э. Крыштоп. *Историко-философский ежегодник* 39 (2024): 449–460.

For citation: Sudakov, Andrey K. Review of *Morality and Religion in Philosophy of German Enlightenment: from Christian Thomasius to Immanuel Kant*, by Ludmila E. Kryshstop. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 39 (2024): 449–460. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 28.06.24

Принята к публикации / Accepted: 26.07.24

Рецензируемая книга посвящена прояснению того, каким образом немецкие философы и богословы эпохи Просвещения, от Томазия до Канта, представляли себе взаимосвязь религии и нравственности (с. 19). Структура книги строго соответствует такой предметной задаче: первая глава рассматривает раннюю стадию Просвещения, в религиозной (пиетизм) и светски-философской (Томазий, Вольф, Крузий) его формациях, вторая – теоретиков зрелого Просвещения, в светском (Лессинг, Реймарус) и религиозном («неологи») вариантах. Третья глава изучает взгляды на моральность и религию теоретиков «завершающего этапа» Просвещения – Мендельсона и Канта. Нужно отметить, что это первая столь универсальная монография

о немецком Просвещении в русской литературе после работы В.А. Жучкова¹. По этой монографии (в отличие от работы Жучкова) наглядно видно, что это – труд кантоведа: впрочем, объективное положение дел таково, что к весьма многим содержаниям начальных глав книги можно было бы прибавить рефреном «как впоследствии у Канта», в том числе о таких положениях, которые без знакомства с историческим контекстом воспринимаются как единоличное создание великого кенигсбергского философа.

В работах Христиана Томазия этика есть учение о путях к счастью. Подлинное благо заключено в гармоническом соединении рассудка и воли, дающем душевный покой. Человек, по Томазию, от природы стремится к единению с другими людьми, несет в себе задатки «разумной любви», свободной от эгоизма. Воля же в корне зла, поэтому собственными силами человек не способен достичь этого освобождения; для этого нужно содействие благодати. Философия может судить только о том, что доступно одному разуму, но не о сверхъестественных предметах. Поэтому практическая философия, согласно Томазию, есть пропедевтика религии откровения: она выводит человека из животного состояния, совершенствование же в добродетели – дело веры откровения. Философия оказывается не более чем пропедевтикой учения о религии откровения. Разумная любовь к ближнему есть также единственно разумный способ служения Богу; однако человек склонен предпочитать максимы себялюбия, а недостаток любви компенсирует ритуалами и церемониями. Различение функций светского правителя как христианина, человека и собственно правителя означает для Томазия, что задача правителя – сохранение гражданского мира, он не вправе принуждать подданных к обращению в свою веру; вероисповедания в государстве могут быть различны без ущерба для мира и благополучия. Поэтому Томазий – один из первых теоретиков религиозной толерантности.

Пиетизм Л.Э. Крыштоп рассматривает как одну из формаций религиозного Просвещения. Пиетисты стремились обратить

¹ В.А. Жучков, *Немецкая философия эпохи раннего Просвещения (конец XVII – начало XVIII в.)*. (М.: Наука, 1989).

внимание христиан на важность личного благочестия, выражающегося в чистом внутреннем умонастроении, и освобождения церкви от «папистских» искажений. обстоятельно анализируя этику и сотериологию пиетизма, автор проверяет текстами тезисы исследователей о противоположности, с одной стороны, между пиетистской духовностью и теологией Лютера, а с другой стороны, между пиетизмом и Просвещением. Шпенер и Франке видят во внешних делах любви критерий истинности веры христианина; Лютер учит об избыточности внешних дел, но делает это в целях борьбы с фарисейской псевдодуховностью, забывающей о важности покаянного умонастроения. Так что за внешним расхождением пиетизма с Лютером скрыто тождество духа теологической доктрины. Пиетисты, как и Лютер, говорили порой о враждебности разума Богу, но, как и Лютер, они признавали в нём благие потенции, осуществимые при условии очищения его благодатью. Только лютеранская ортодоксия, подчеркивает автор, была врагом разума в науке и теологии. В расхождении же пиетистов с ортодоксией Л.Э. Крыштон видит черту сходства пиетизма с Просвещением (с. 122) и в целом находит в пиетизме «связующее звено между старолютеранской и просветительской христианской духовностью» (с. 129).

В книге представлено изложение основных черт практической философии Х. Вольфа. Опорным понятием служит здесь закон достаточного основания определения. Воля всегда определяется мотивами, поскольку стремится к тому, что рассудок в отчетливом представлении понимает как благо; воля зависит от представлений рассудка. Благо у Вольфа есть то, что делает наше состояние более совершенным. Закономерно, что совершенствование рассудка есть единственный путь к совершенствованию воли, к добродетели и счастью. Причины поступков людей находятся в свойствах души и внешних вещей. Поэтому, имея правильные представления о добре и о вещах, человек действует нравственно. Всеобщий нравственный закон требует поэтому делать то, что делает нас более совершенными. Этот закон есть закон природы как творения Бога, а потому Бог желает исполнения этого закона и только этого требует от нас как нашего долга. Только через исполнение всеобщего закона

реализуется блаженство и достигается высшее благо. Во власти человека и в компетенции философии – только земное блаженство; способы же достижения небесного блаженства – в компетенции теологии откровения. Поступок добр не потому, что его желает Бог, напротив, Бог желает его потому, что он добр. Разум морального человека сам становится законом для себя, и лишь недостаточно развивший свой разум человек нуждается в извне налагаемой нормативности. Здесь законно возникает впечатление независимости основания вольфовской этики от теологии. Однако, как показывает автор, у Вольфа сама природа человека имеет предпосылкой акт божественного творения, а тем самым идею совершенной воли творца, оказывающегося «гарантом и поручителем» естественного закона.

Небольшая глава книги посвящена Х.А. Крузию, оппоненту вольфианства, почти совершенно неизвестному и не исследуемому в России философу. Две фундаментальные потенции человека суть также и у него разум и воля. При этом воля как способность действовать согласно со своими представлениями определяет законы деятельности разума, но нуждается для своего функционирования в материале разумных представлений. Разум проясняет мотивы и цели воли, приближая их к соответствию цели творения. Грехопадение сделало так, что некоторые истины уже недоступны разуму и человек своими силами не может достичь их; Бог приходит на помощь человеку, непосредственно сообщая ему эти истины в откровении. Однако благодать только способствует преодолению порочной природы человека, не принуждая человека к добрым поступкам. Если же благо есть соответствие целям воли, добродетель после грехопадения определяется как соответствие целям высшей воли, т.е. Бога. Истинное благо есть поэтому согласие с законом Божиим. Материальный принцип этики требует совершать соответствующее совершенству Бога, природы человека и вещей мира; формальный принцип – делать так из абсолютного послушания велению Бога. Так понимаемая добродетель – единственное средство достичь счастья; она же есть у Крузия высшее благо.

Далее Л.Э. Крыштоп анализирует философию религии «неологов», преимущественно на материале сочинений И.И. Шпальдинга. Нравственное «назначение человека» у этого автора есть

добродетель; грех же хотя и ограничивает добрые задатки человеческой природы, но не уничтожает их. Реабилитация чувственной природы человека совмещается у Шпальдинга с теизмом: все принадлежащее нам дано благим творцом, поэтому даже то, что по видимости создано нашими силами, создано лишь благодаря Богу. Автор подробно разбирает представления Шпальдинга о сущностных свойствах религии как таковой, а также о роли внешних обрядов в религиозной жизни; последние, как впоследствии для Канта, значимы не сами по себе, но как средства укрепления благочестивых умонастроений.

Автор коротко останавливается на описании взглядов радикального представителя неологии, Г.С. Реймаруса, на Священное Писание Ветхого и Нового Завета. Писание для Реймаруса – не сакральный текст и не средство трансляции откровения. Истинное откровение не может не включать в себя важных для спасения истин, в том числе истины о бессмертии. Но древним иудеям, по Реймарусу, эта истина была незнакома; поэтому Ветхий Завет не есть религиозное откровение, намеки же на бессмертие суть позднейшие вставки, основанные на неверных переводах или незнании значения слов. Иисус, по Реймарусу, имел целью очистить веру иудеев от позднейших прибавлений, от фарисейства внешнего культа. Апостолы же изменили учение Иисуса после его смерти, и это новое учение составило основу Нового Завета. Поэтому последний также не содержит откровения, а только учение апостолов². Откровение Реймарус вообще считал избыточным для союза человечества с Богом, необходимым же признавал только естественную религию разума, доступную всем людям. Вследствие такого убеждения

² Если справедливо, что Лессинг критиковал Реймаруса за то, что тот не проводил различия между откровением как таковым и книгами, содержащими запись откровения, и понимал под откровением только учение христианства (с. 298), то подобная критика (что отмечает и Л.Э. Крыштон) основана на недоразумении: невозможно быть радикальнее Реймаруса в историко-критическом отрицании откровения, как невозможно быть негативнее полного отрицания чего-либо. Писателя, для которого Евангелие есть только изложение учения апостолов (отличного от учения Христа), но не божественное откровение, нелогично упрекать в том, будто он признает Евангелие божественным откровением.

Реймарус признал излишними как догматику христианства, так и внешние культовые действия. Откровение для него в принципе возможно, однако не историческое откровение служит критерием истины опыта, но сам его статус как откровения подложит удостоверению средствами разума.

Радикальная форма философии религии неологов у Реймаруса вызвала критику Лессинга. Если для неологов сущность христианства, его ядро, целиком сводится к моральному учению, то для них последовательным будет отрицать *сверхъестественный* элемент в христианстве в пользу *естественной* религии. Религия рационализируется настолько, что отпадает основание для признания трансрациональной догматики; в религии не остается истин, недоступных естественному разуму. На словах признавая возможность откровения, неологи фактически отвергают его существенное содержание. Как можно понять изложение автора, возникающий в связи с такой критикой вопрос о том, оставалось ли в представлении самого Лессинга о христианстве такое сверхъестественное и, однако, существенное содержание, исследователи Лессинга решают по-разному, в т.ч. в скептическом духе: мы не можем знать, какая из позитивных религий истинна и разумна; это служит законным основанием для веротерпимости.

Заключительная глава книги посвящена взгляду Канта на соотношение морали и религии. Автор подчеркивает, что его философия религии часто воспринимается в наше время как продукт разума гениального одиночки, тогда как она была подготовлена всем (обрисованным в предшествующих главах) контекстом немецкого Просвещения. Эссе о просвещении закономерно оказывается поэтому первым предметом анализа, после чего Л.Э. Крыштоп обращается к основному сюжету своего исследования. В «Критике чистого разума» Кант установил, что существование Бога, свобода воли и бессмертие не могут быть рационально доказаны ввиду ноуменальности этих предметов, однако по той же причине не могут быть и рационально опровергнуты. Ограничив же знание о них, чтобы найти место для веры, Кант принял их в систему своей философии в качестве постулатов, положений именно веры, но не знания. Во второй «Критике» эта концепция постулатов разума предстала в виде

«стройной системы» (с. 388). В этой связи автор книги утверждает, будто бы Кант считал триаду своих постулатов «основополагающими истинами религии» (с. 389), так что они присутствуют во всех его работах по практической философии³, и меняются только «способы аргументации необходимости их введения» (с. 389). Однако во всех текстах вера в Бога и бессмертие есть логическое следствие подлинного морального умонастроения (с. 397). Поэтому, по мнению автора, именно постулаты разума и составляют у Канта содержание моральной религии разума (с. 397, 408, 409). Л.Э. Крыштоп утверждает здесь даже, что только с постулатами практического разума философия религии Канта может считаться неотъемлемой частью кантовской системы (с. 389). Учение о постулатах неразрывно связано у Канта с понятием высшего блага: принятие постулатов составляет условие возможности реализации высшего производного блага, представляющегося в «Критике практического разума» двусоставным, состоящим из добродетели и счастья. Заметим здесь, что в «Основоположении к метафизике нравов» высшим благом без всяких оговорок именуется только «добрая воля»⁴, а в таком контексте объяснение возможности соединения «счастья (и притом в нужной пропорции) с мерой добродетельности конкретного индивида» (с. 391) определенно утрачивает актуальность для *чистой* этики. Из этого, однако, закономерно следует вопрос о том, чем является высшее благо

³ Автор признает, что «Основоположение» составляет здесь исключение (с. 389, сноска 32), однако объясняет это тем, что эта работа – «лишь своего рода введение к его практической философии», а не система таковой (там же), и прибавляет, что в первой «Критике» и лекциях по философии религии постулаты уже упоминаются. Если, однако, существенный элемент системы уже открыт и признан важным, было бы странно умолчать о нём именно во введении к системе. В этом, однако, и вопрос: имела ли у Канта в 1781 г. окончательная система практической философии? Автор, по-видимому, уверена в этом, так как, например, тезис о независимости морали от религии и о том, что первая ведет к принятию второй, впервые выраженный в предисловии к трактату о религии, считает общим достоянием кантовских работ «критического» периода (с. 392), полагая, что «поздние работы <...> не сообщают нам ничего принципиально нового по сравнению с тремя «Критиками»» (с. 396).

⁴ Иммануил Кант, *Основоположение к метафизике нравов*, в: Иммануил Кант, *Сочинения* (М.: Чоро, 1994), 4:165.

в поздней системе кантовской практической философии – в «Метафизике нравов» и трактате о религии⁵.

Принципиальная для автора книги мысль о том, что постулаты практического разума присутствуют как *постулаты* и как систематически *полезные* положения⁶ во всех основных трудах «критического» Канта, может быть признана обоснованной гипотезой только в случае, если она будет засвидетельствована *текстами Канта*. Если в отношении первых трех «Критик»

⁵ Упомянутая в книге (с. 404, сноска 87) и разделяемая автором (с. 408) интересная гипотеза Хабишлера, что аналог высшего блага в «Религии» есть этическое общежитие, наводит на мысль, что этическое общежитие может быть внешним аспектом такого высшего блага, в то время как внутренним и здесь, как в «Основоположении», остается добрая воля, во всей полноте понятия о ней: добрая воля как *святость умонастроения*.

⁶ Говоря о «систематической полезности», мы имеем в виду трактат Канта о религии. Не подлежит сомнению, что в философской сотериологии Канта присутствуют ходы мысли, которые можно воспринимать как реликты постулата бессмертия из второй «Критики»: скажем, тезис о том, что поступок (нравственная деятельность) есть «постоянное движение вперед от не вполне доброго к лучшему» (Иммануил Кант, *Религия в пределах только разума*, в: Иммануил Кант, *Сочинения* (М.: Чоро, 1994), 6:68), вследствие чего «добро в явлении» в нас всегда недостаточно сравнительно с законом святости (там же), так что для соответствия закону нравов необходима бесконечность времени. Однако доброе умонастроение Кант понимает как следствие *единовременного* принятия закона нравов в верховную максиму, которое есть «единственный акт» и после которого человек «предстает перед божественным судьей <...> морально совершенно другим» (Кант, *Религия*, 77; курсив Канта. – А.С.), и новое умонастроение представляет за человека и оправдывает его. Если, однако, переворот умонастроения достаточен, как таковой, для оправдания и если доброе умонастроение может быть вменено вместо (всегда недостаточного) действия, то для спасения необходим именно этот переворот; аргумент же от бесконечности будущего и сам постулат бессмертия может вызывать в хрупкой природе человека иллюзию протяженности во времени самого переворота, надежду на совершение переворота только *в будущем*, тогда как перспектива обращения открыта перед человеком всегда, в том числе и в конце жизни, когда обычная практика духовников состоит в усыплении совести вместо ее пробуждения (Кант, *Религия*, 82 примеч.). Поэтому в философской теории оправдания такой постулат будет практически контрпродуктивен, будет внушать эвдемонистическую иллюзию религии «ничегонеделания» (Кант, *Религия*, 56 примеч.).

такие подтверждения Л.Э. Крыштоп действительно приводит, то в отношении трактата о религии утверждение о вездесущности постулатов автор просто *постулирует*:

Возможность основания этического общежития есть предмет веры, однако эту возможность необходимо предполагать как единственное условие возможности победы доброго принципа; таким образом «мы и приходим к постулированию свободы субъекта, существования Бога⁷ и бессмертия души как необходимых условий возможности высшего блага» (с. 407–408).

В данном месте может идти речь разве что о постулате *этического общежития*, поскольку именно оно есть здесь *предмет моральной веры*⁸.

Моральную религию Кант признает «единственной подлинной религией» (с. 398), которая должна распространиться на все человечество (с. 405–406), что и составляет его конечную цель (с. 398, 412, 422 (сноска 148)). Этическое общежитие «уже не будет нуждаться в статутарных религиях» (с. 411). Закономерен вывод, что, по Канту, все исторические религии – и христианство, хотя оно и наиболее близко к моральной религии, не составляет исключения – в конечном счете *превратятся* «в чистую религию разума» (с. 415, 422). Хотя Л.Э. Крыштоп и полагает, что дело обстоит не столь прямолинейно, ввиду преимущественного положения в кантовской концепции христианской веры, однако она считает, что вывод

⁷ Идея Бога, вернее, действительность благодати, тематизируется в трактате о религии значительно ранее, при обсуждении возможности «сверхъестественного содействия» перевороту в умонастроении (Кант, *Религия*, 46–55). Однако простой *постулат* такого «содействия» нисколько не помог бы *действительному* умонастроению человека. Здесь недостаточно *постулата* Бога, нужно бы вмешательство *Его самого*.

⁸ Впрочем, и не одно оно: Кант говорит, к примеру, о «*практической вере*» в сына Божьего (Кант, *Религия*, 62) как идеале морального совершенства (Кант, *Религия*, 61), так что в моральной вере нужно признать как минимум пять основоположений. Если же, по мнению автора книги, моральная религия включает в себя, помимо постулатов, «и непосредственно вытекающие из них положения» (с. 409), то объем такой моральной религии прирастает еще значительно больше.

об этом приоритете сделан Кантом на основе догматов самого христианства (с. 422–423), которыми оказываются, впрочем, все те же постулаты свободы, Бога и бессмертия. Таким образом, поскольку исключение из правила доказано ценой логического круга в доказательстве, следует, казалось бы, признать всеобщим само правило – отмирание исторических религий и замену их моральной религией. Если, однако, критика Кантом статутарных религий ограничивается тем, насколько исполнение историчных внешних предписаний и теоретическая вера в догматы признаются в них приоритетными перед моральной верой и нравственностью образа жизни (с. 411), то дело не в историческом (или рациональном) характере *вероисповедания*, а только в соотношении морально-рационального и статутарного *элементов* в нём⁹, и протестантизм, в частности, наиболее близок к религии разума потому, что «в меньшей степени содержит статутарный компонент» (с. 417), и в общем виде, церковная вера, включающая некоторый «исторический (статутарный) компонент», однако соответствующая чистой религии разума, во всяком случае, включающая принцип приближения к ней, может быть, при всей своей историчности, названа истинной верой (с. 411), – то кантовская теория «концентрических кругов» (из предисловия к «Религии...») остается в полной силе, причем *не* как описание преходящего исторического положения дел, и потому конечным пунктом истории вероисповеданий оказывается не всемирное единство верующих на принципах рационально-деистической веры, а многообразие вероисповеданий, в каждом из которых моральный элемент одинаково приоритетен перед статутарно-догматическим элементом и которые все равно чужды тому, что Кант именует «поповством». Это различие историко-религиозных перспектив получает важное значение не только при изложении и оценке кантовской философии объективной религиозности и ее тенденций вообще, но и при обсуждении такой значимой, в том числе и в наши дни, частной темы философии религии, как

⁹ Так же точно, как в философии моральной религии, Кант ставит акцент не на рациональном или чувственном характере *мотивов* воли в ее максиме, а на морально верной *иерархии* этих мотивов.

вопрос о веротерпимости и способах ее теоретического обоснования. Когда речь идет о праве светских и духовных властей на ограничение свободы граждан в вопросах веры, отрицание такого права и соответственно принцип терпимости к инаковерующим может быть обоснован исходя из разных предпосылок: как на основе принципа права, так и на основе религиозных (или философско-религиозных) убеждений. Кантовское эссе о просвещении выражает убеждение, что в обществе необходима полная свобода публичного применения разума при одновременной неизбежности ограничения его частного применения, что право на вмешательство в религиозные дела появляется у светского правителя, только если установления религиозных организаций угрожают нарушением гражданского мира, и наконец, что истины, излагаемые с церковной кафедры, не должны противоречить религии разума (с. 433). Автор книги, будучи убеждена в том, что Кант выражает точку зрения радикального деизма, для которого итогом будущей истории вероисповеданий станет «постепенное отмирание всех позитивных религий» (с. 439), плюрализм же вероисповеданий есть неизбежное зло, подлежащее всемерному преодолению (с. 439–440), полагает, что эта позиция вряд ли применима к современным дискуссиям о веротерпимости (с. 440)¹⁰. Монографию завершает краткий обзор восприятия кантовского учения о религии как его адептами, так и его критиками в Германии и России.

В целом перед нами тщательное и обстоятельное исследование пограничья философии и теологии в Германии эпохи Просвещения, само просвещающее не знакомых с этими сюжетами

¹⁰ Мнение же Пола Гайера, согласно которому Кант обосновывает принцип веротерпимости не религиозным, а правовым основоположением (всеобщим принципом права), автор оспаривает на том основании, что религия разума основывается у Канта на том же законе свободы, что и право и мораль (с. 439). Спорно, однако, можно ли сомневаться в правовом характере дедукции, использующей чисто правовую оппозицию частного и публичного и категории общественной практики, внешние действия и их последствия, равно как и можно ли считать такую дедукцию *религиозной*, пока она не начнет аргументировать хотя бы принципами моральной религии.

и оказывающее полезную службу знакомым с ним. В самом деле, если книга рельефно представляет исторический контекст мысли даже хорошо знакомого нам философа и при этом утверждает нечто, даже спорное, о нём самом – она сама весьма полезна и сама есть факт просвещения, для которого, как мы знаем, требуется «мужество пользоваться *собственным умом*».

А.К. Судаков

Институт философии РАН
109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, г. Москва, Россия
asudakow2015@yandex.ru

Ю.Г. Белькинд, Б.В. Межуев и Т.Г. Щедрина, ред. Сергей Николаевич Трубецкой

Институт философии РАН, Некоммерческий научный фонд
«Институт развития им. Г.П. Щедровицкого».
М.: РОССПЭН, 2023. – 391 с.

Для цитирования: Ганелина, А.Ф. Рецензия на книгу *Сергей Николаевич Трубецкой*, Ю.Г. Белькинд, Б.В. Межуев и Т.Г. Щедрина, ред. *Историко-философский ежегодник* 39 (2024): 461–467.

For citation: Ganelina, Anna F. Review of *Sergei Nikolaevich Trubetskoy*, by Yuri. G. Belkind, Boris V. Mezhuev and Tatiana G. Schedrina, eds. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 39 (2024): 461–467. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 20.06.24

Принята к публикации / Accepted: 01.07.24

Историко-философские книги (как сольные, так и коллективные) призваны решать широкий спектр задач – конечно, когда их авторы намерены содержательно обогатить корпус исследований и – если труд будет оценен – стать образцом для начинающих исследователей и войти в круг их чтения. Среди очевидных задач – реконструкция философского учения и интуиций титульного героя исследования, рассмотрение обстоятельств его жизни в соотношении с этим учением, корректное и фундированное архивами представление исторического и интеллектуального контекста, демифологизация¹ философа (ведь

¹ Очевидно, что миф как способ представления о мире неискореним и естественен; в данном случае под демифологизацией мы имеем в виду разоблачение намеренных искажений или устойчивых стереотипов.

чем глубже в века, тем больше разнородных наслоений на некогда реальной фигуре). Причем демифологизацию историк философии призван осуществлять не для того, чтобы «поновить икону» и создать новый упрощенный образ – напротив, он по мере изучения усложняет, нюансирует сюжеты жизни и творчества, проблематизирует и ставит вопросы для дальнейших изысканий, передает научную эстафету.

Другой класс задач – на мой взгляд, менее очевидный, хотя и выведенный во всевозможные методологические рекомендации – это актуализация наследия философа, поиски путей употребления его трудов для нужд современности. Принято считать, что «неактуального» философа изучать не столь важно, он должен ждать своего часа. Тем интереснее нам будет рассмотреть недавно вышедшую книгу «Сергей Николаевич Трубецкой» из серии «Философы России первой половины XX века», ведь конкретный идеализм и соборное сознание, на первый взгляд, не входят сегодня в круг острейших интересов; тем не менее коллектив авторов под руководством Б.В. Межуева, о. Георгия Белькинда и Т.Г. Щедриной приняли это научное усилие – скажем сразу, усилие нужное и своевременное (к вопросу об актуальности Трубецкого вернемся чуть позже).

Книга структурирована в три основных раздела, где собраны три лика Трубецкого: князь-философ (Раздел I. Метафизика и гносеология), князь-историк (Раздел II. История философии и религиоведение) и князь-деятель (Раздел III. Общественная деятельность), далее помещена хроника жизни философа, после – несколько затерявшийся текст-некролог Ю.А. Айхенвальда, с которого, полагаю, стоит начать знакомство с книгой тем читателям, которые склонны сперва создать эмоциональный образ-впечатление, а уже потом приступить к знакомству с подробными исследованиями. Завершает книгу весьма ценная библиография трудов Трубецкого², а в середине книги читатель

² Примечательно, что этот раздел составлен при значительной помощи научно-библиографической группы серии «Философия России первой половины XX века» под руководством И.О. Щедриной, в которую входят несколько молодых исследователей (студентов и аспирантов) – на мой взгляд, это

найдет вклейку фотографий из ОР РГБ, ИРЛИ, РГАЛИ и других архивов.

Редактор и составитель интересной нам книги Б.В. Межуев открывает издание содержательно обширной статьей «Философская стратегия князя Сергея Трубецкого», где исследует элементы философского мировидения Трубецкого – отношения с софиологией (и с Софией), развитие учения о соборном сознании, особо рассматривает отношения Трубецкого и Вл.С. Соловьёва, обосновывает, что «конкретный идеализм» Трубецкого – «итог развития идеалистической школы именно Московского университета» (с. 29). Развивается тема «конкретного идеализма» в фундаментальной архивной статье (1990 г.) П.П. Гайденко; буквально в начале статьи она замечает одну из важнейших, на мой взгляд, черт Трубецкого:

для него не имело никакого значения, будет ли результат его мысли новым и оригинальным: он должен быть истинным. А истина может быть стара как мир: ее просто могут забыть или она нуждается в защите (с. 36).

Это свойство Трубецкого, полагаю, и обнаруживает в нём подлинно философский дар, проявившийся, впрочем, и в общественном служении. Статья Гайденко напомнит читателю прекрасный слог и научный стиль старшего поколения исследователей – и в целом идея включать в книгу архивные статьи мне кажется очень удачной. Кроме того, текст действительно и тактично-биографичен, и вмещает в себя анализ основных философских трудов Трубецкого («Метафизика в Древней Греции», «Учение о Логосе в его истории», «О природе человеческого сознания» и др.) и, конечно, суть «конкретного идеализма». Далее текст Т.Г. Щедриной и Б.И. Пружинина связывает творчество Трубецкого с эпистемологической проблематикой, периферийной для философа, но всегда важной для науки. Статья А.П. Козырева затрагивает актуальнейшую проблему исторической памяти – и в этой теме находится место наследию Сергея Трубецкого. По проблеме исторической памяти

прекрасная практика обучения настоящей историко-философской работе, к тому же полезная для реальных издательских проектов.

есть обширная западная литература, и *memory studies* сейчас, похоже, переживают период расцвета, статья А.П. Козырева в этом контексте важна особым ракурсом рассмотрения исторической памяти в русской философии – пожалуй, эту историко-философскую тему можно продуктивно развивать. Статья связывает идеи Трубецкого о коллективной памяти и о соборном сознании, выводит тему мифа, позже развившуюся в русской мысли, провожает читателя к относительной современности – например, дихотомией «прощение-забвение» П. Рикёра или деятельностью президента Франции Э. Макрона, некогда помощника Рикёра. В общий контекст истории философии идеи Трубецкого вводит статья О.Т. Ермишина, среди прочего кратко сопоставляющая конкретный идеализм Трубецкого с конкретным спиритуализмом Л.М. Лопатина, конкретной метафизикой П.А. Флоренского, «конкретным органическим идеал-реализмом» Н.О. Лосского. И.И. Евлампиев предлагает встроить Трубецкого в куда более неочевидный ряд философов: Трубецкой

предугадывает (конечно, в очень несовершенной форме) онтологические построения наследников Гуссерля в западной философии – М. Хайдеггера, М. Шелера, Ж.-П. Сартра (с. 139).

В статье чувствуется равнодушие автора к судьбе метафизики в современной философии – так, он заявляет, что она (метафизика) уничтожена постмодернизмом и аналитической философией как новой формой «поверхностно-позитивистского мировоззрения» (с. 143), – полагаю, в других публикациях автора этот резонансный тезис доказывается, а не только заявляется.

Раздел II объединяет несколько историко-философских сюжетов, где героем выступает сам Трубецкой, а также исследования его религиозного амплуа. Вторая статья А.П. Козырева описывает явственный «хомяковский след» в творчестве Трубецкого – например, в идее о соборной природе человеческого сознания или в идее веры («соловьёвский след», конечно, тоже отмечен). К.Б. Ермишина изучает влияние уже самого Сергея Николаевича на его сына, Николая Сергеевича: автор критикует устоявшееся мнение исследователей о «борьбе идей» отца и сына, показывает даже некоторую преемственность –

например, концепции «хоровой личности» Николая идее «единства сознания» Сергея, показывает общность их взглядов на славянофилов, на религиозные проблемы – словом, придает объём непростым родственным отношениям. Другой диалог находим в весьма ценной статье К.М. Антонова – «православного апологета» Трубецкого и немецкого либерального теолога А. фон Гартмана – по проблеме эллинизации христианства; отмечу, что поиски «первоначальной сущности христианства» по-прежнему делятся, в том числе в русской историко-философской мысли – словом, вопрос о том, искажается или обогащается христианство из-за «эллинской прививки», всё еще дискутируется. Повторюсь, статья Антонова представляется мне глубоким и даже выдающимся историко-философским изысканием, которое будет интересно и историкам религии. Завершает раздел статья В.Р. Вычерова, где заявлена реконструкция оригинальной религиозно-философской концепции Трубецкого (или концепции истории религии, эти понятия иногда в статье недостаточно разграничены) – и элементы такой концепции действительно можно зафиксировать, хотя это и не так легко: описание контекста и ряда рецептов в этом случае может несколько смутить и запутать читателя. Замечу, что автор также указывает на апологетические установки и цели Трубецкого, продолжая линию интерпретации авторства П.П. Блонского³.

От Раздела III «Общественная деятельность» читатель ожидает большей биографичности и знакомства с Трубецким в его призвании либерально-консервативного деятеля и человека Московского университета, отдавшего свою жизнь в борьбе за его сохранение – как неоднократно напоминают авторы книги, Сергей Николаевич умер от инсульта, поразившего его во время приема у министра народного просвещения в 1905 году. Раздел III открывается статьей В.В. Ванчугова, который созвучно с А.П. Козыревым и вслед за Трубецким определяет Университет как особый тип соборности – этот тезис, полагаю, должен быть осмыслен в отдельном исследовании; в статье особо рассмотрены взгляды Трубецкого на нравствен-

³ П.П. Блонский, «Кн. С.Н. Трубецкой и философия», *Мысль и слово*, № 1 (1917): 142–176.

ные обязанности профессуры и на саму цель Университета (предлагаем читателю предположить ее и проверить текстами Трубецкого или указанной статьей). В.В. Сидорин выводит конкретный идеализм как актуальную социально-политическую программу и явно указывает, что «<...> идея преобразования жизни – ключевой элемент “конкретного идеализма”» (с. 292). Статья Ф.А. Гайды добавляет живой очерк гражданского служения Трубецкого уже не как ректора Университета, но как оратора в составе земской делегации к Николаю II в 1905 г. Статьи С.В. Хатунцева и М.В. Медоварова, на мой взгляд, несколько выпадают из тематики раздела – едва ли то, как Трубецкой воспринимал и критиковал Константина Леонтьева, можно назвать общественной деятельностью; а вот саму публикацию «Метафизики в Древней Греции», пожалуй, таковой назвать можно, и в этом смысле статья «Сергей Трубецкой в полемике с “Русским обозрением”...» добавляет красок к портрету князя-деятеля.

О. Георгий Белькинд завершает сборник рассуждением о соотношении наследия братьев Сергея и Евгения и о том, как сегодня философский лик старшего из братьев затмевается – и именно с этим связана задача актуализации его текстов, например «Учения о Логосе в его истории». Отмечу, что чтение книги можно (а для специалистов и нужно) дополнить освоением недавно изданной переписки братьев Трубецких⁴, это поможет изучить историю их личных и идейных соотношений. Возвращаясь же к вопросу о пресловутой актуальности – полагаю, более точным словом о Трубецком будет «нужность», он *нужен* сегодня как напоминание о норме, о состоянии целостности человека и последовательности в призвании. Возвращение к норме и целостности от аномии и распада возможно и желанно (кому? рискну предположить, что всем), и в этом отношении фигура Сергея Трубецкого может стать терапевтической и душеполезной. Для специалистов по истории философии новый том «Философии России первой половины XX века» станет хорошим подспорьем для того, чтобы сориентироваться в многообразном

⁴ К.Б. Ермишина, ред., *Философская переписка братьев Трубецких. Из архива княгини Ольги Николаевны Трубецкой* (М.: Синтаксис, 2021).

наследии старшего брата-Трубецкого; кроме того, в нём высказаны «неканоничные» авторские интерпретации, а это всегда продуктивно для развития дискуссии.

А.Ф. Ганелина

Институт философии РАН

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

anna.fed.mak@gmail.com

Эмманюэль Мунье. *Введение в экзистенциализмы*

Перевод с французского И.С. Вдовиной. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2023. – 144 с.

Для цитирования: Бабошин, Д.Т. Рецензия на книгу *Введение в экзистенциализмы*, Эмманюэль Мунье. *Историко-философский ежегодник* 39 (2024): 468–474.

For citation: Baboshin, Daniil T. Review of *Introduction aux existentialismes*, by Emmanuel Mounier. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 39 (2024): 468–474. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 06.05.24

Принята к публикации / Accepted: 30.05.24

«Введение в экзистенциализмы» французского философа-персоналиста Эмманюэля Мунье представляет собой критический очерк философского течения экзистенциализма, ставшего крайне популярным в послевоенной Европе. Изначально его текст публиковался в течение года на страницах муньеровского журнала «Esprit» в виде отдельных статей. Впоследствии в 1947 г. эти статьи станут главами обсуждаемой книги. Материал ее готовился автором еще в годы немецкой оккупации и даже некоторое время в тюрьме, куда французский философ попал после запрета своего журнала.

Значительную часть книги Мунье отводит своеобразному диалогу философов-экзистенциалистов, демонстрируя уникальность взглядов каждого. Разумеется, звучит и голос самого Мунье, представляющий позицию персоналистов и то соглашаю-

щийся, то критикующий утверждения своих коллег. К концу книги этот голос занимает доминирующее положение, подводя итог тогдашним достижениям экзистенциалистской философии и предвидя грозящие ей опасности. Стоит признать, что в философском диалоге точки зрения разных мыслителей представлены неравномерно (особенно не повезло М. Хайдеггеру).

Для Мунье экзистенциализм – это прежде всего «противостояние философии человека чрезмерностям философии идей и философии вещей» (с. 12), попытка отменить «фундаментальную отставку» (с. 17) человеческого присутствия. Экзистенциализм во всех своих проявлениях свидетельствует о возвращении религиозности в мир после длительного торжества позитивизма, материализма и идеализма. Среди причин восхождения этого философского течения на европейской интеллектуальной авансцене он указывает кризис западной цивилизации после двух мировых войн, завершение периода буржуазного оптимизма и веры в прогресс, отстранение христианского мировоззрения от социальной борьбы, его превращение в пережиток прошлых эпох. Все это «нарушает внутреннюю уравновешенность современной души» (с. 55), рушит власть когда-то сдерживающих человека сил и прокладывает путь экзистенциалистской драматичности.

Между тем само экзистенциалистское мышление, по мнению Мунье, имеет долгую историю и находит свои корни в знаменитом сократовском императиве: «Познай самого себя». Экзистенциалистскими прозрениями полна философия стоиков и судьба св. Бернарда. Подлинно современным экзистенциалистом можно назвать Б. Паскаля, полагает Мунье, признавая все же в качестве официального отца школы С. Кьеркегора. Несмотря на общие корни, в XX в. экзистенциалистское древо разделяется на две крупные ветви: христианскую (Ясперс, Марсель) и атеистическую (Хайдеггер, Сартр). Существенное расхождение между ними – вопрос о бытии. Первый экзистенциализм исповедует некое трансцендентное этому несчастному миру бытие, в котором только и остается «заброшенному» человеку искать спасения. Второй, будучи атеистическим, не желает признавать некое высшее, внеположное миру бытие и проповедует бегство от удушливых пут здешнего объективированного

бытия в пустоту, не-бытие, дарующее подлинную свободу. Первый экзистенциализм – это экзистенциализм бытия, а второй – не-бытия. Мунье идет дальше и называет первый «экзистенциалистским экзистенциализмом», а второй – «не-экзистенциалистским экзистенциализмом» (с. 114).

Особое внимание уделяется критике одного из французских представителей атеистического экзистенциализма Ж.-П. Сартра. В послевоенные годы его мысль доминировала на интеллектуальной сцене Франции. Мунье утверждает, что сартровский анализ темы другого и связанный с ним концепт «взгляда» недостаточно глубок. В его системе субъект-субъектная коммуникация с другим оказывается невозможной, поскольку либо я вывожу другого из модуса «для-себя» в модус «в-себе», либо он совершает эту операцию со мной. Взгляд другого объективирует меня, отчуждает мои возможности и присваивает мой мир:

для другого я являюсь расположенным, как эта чернильница расположена на столе; для другого я склонен к замочной скважине, как это дерево склоняется ветром. Таким образом, я лишился для другого своей трансцендентности¹.

Другой, согласно Сартру, является угрозой для моего «я». Противостоять другому можно только безразличием или опережающей атакой объективирующего взгляда. Так, «мир взглядов стремится учредить ледяное одиночество параноидальной вселенной» (с. 91). Для Сартра такое состояние человеческой психики, как стыд, является иллюстрацией подобной отчужденности при общении с другим.

Мунье, во многом следуя за Г. Марселем, переворачивает эту ситуацию: взгляд другого – это возможность для моего «я» выйти из самозамкнутости и стать подлинной личностью. Встреча «я» и «ты» – это дар, а не кража моего мира. То же состояние стыда Мунье трактует как открытие трансцендентности, а не превращение моего существования в объект:

¹ Жан-Поль Сартр, *Бытие и Ничто. Опыт феноменологической онтологии*, пер. В.И. Колядко (М.: Республика, 2000), 285–286.

Мне не стыдно *быть таким, какой я есть перед другим* <...>. Мне стыдно за то, что я являюсь или кажусь *всего лишь таким я*, которое ощущает в себе возможность быть бесконечно большим, а в упреке и в вызове другого – требование, чтобы я был чем-то большим (с. 95).

Критике подвергается и проведение в сартровской онтологии разделения бытия на «в-себе» и «для-себя». Генезис подобного расщепления Мунье усматривает в искусственном уплотнении бытия как такового вплоть до достижения состояния переполненности и тошноты и создания его противоположности в виде постоянного и безуспешного бегства в не-бытие:

Те, кто посетил предприятия, где извлекают аромат из цветов, рассказывали нам, какое отвращение может вызвать нежный запах розы, когда он достигает определенной насыщенности. Сартр с помощью своего рода предварительной онтологической фармакологии сначала придает бытию образ, насыщенный до тошноты. После этого он будет вынужден отдышаться, чтобы спасти свои легкие (с. 129).

Тем не менее отношение Мунье к Сартру нельзя назвать чересчур агрессивным. В его задачу входит не разоблачение несостоятельности атеистического экзистенциализма, а выстраивание с ним плодотворного диалога: «Наша задача состоит в том, чтобы перехватить у него ресурсы и лишить их губительного волшебства» (с. 138). Необходимо знать контекст дискуссий, вызванных трактатом Сартра «Бытие и ничто». Так, католическая общественность в лице своего главного печатного органа «*La Croix*» 3 июня 1945 г. увидела в экзистенциализме Сартра «опасность, которая сегодня более серьезна, нежели рационализм в XVIII в. и позитивизм в XIX в.»². Сартровская философия, утверждали католики, служит общему угасанию духа и погружению в отчаяние. Его трактат осудили и марксисты, обвинившие философа в идеализме. Ожесточенной критике подвергался французский экзистенциалист на страницах советской «Правды»: Сартр и его последователи «представляют собой

² L. Estang, «Un danger spirituel et moral», *La Croix*, 3 juin 1945, 4.

перепев берклианского солипсизма»; «<...> под прикрытием философской тарабарщины идет поход против материализма и науки, против марксизма и народной демократии»³.

Пафос ортодоксальных марксистов и советских журналистов Мунье был совсем не близок. Однако он также не признает правоту обеспокоенных католиков. В этом споре он на стороне Сартра: «Сартр прав, выступая против христиан, обвиняющих его в том, будто он погубил вкус к действию» (с. 106). Отчаяние не порождает бездействие. Оно служит источником перехода от обусловленного действия к безусловному. Проблема заключается, по мнению Мунье, в другом: утверждая абсолютную ответственность проективного человека («выбирая себя, я выбираю человека вообще»), Сартр стремится отвести от себя упреки в субъективизме, но невольно создает ситуацию крайнего парадокса – в отсутствие высшего бытия и коммуникации с другим его человеку-проекту не перед кем нести абсолютную ответственность.

Особой заслугой очерка Мунье можно назвать прояснение понятия «трансценденции». По мнению философа-персоналиста, в этом понятии экзистенциалисты смешали сразу три смысла: 1) статический разрыв (между добром и злом, истиной и ложью, бытием и ничто); 2) проективность: постоянный бросок человеческого бытия вперед себя; 3) трансценденция как таковая – опыт бесконечного, неограниченного движения к высшему бытию. Первые два значения присутствуют во всех экзистенциализмах, а третье, подлинное, ускользает от атеистов. Так, трансценденция Сартра или Хайдеггера не имеет в себе движения к большей полноте бытия, «здесь речь идет лишь о четко выраженной проективной имманентности» (с. 133). Такую трансценденцию Мунье предлагает именовать «*transproscendance*».

Остается отметить важный, как видится, недостаток. Если читатель этой книги пожелает четко понять, в чём разница между французским персонализмом и христианским экзистенциализмом, то вряд ли получит достаточно ясный ответ. Разумеется, оба течения находились в постоянной близости и взаимодействии, однако голос Мунье, явно симпатизирующего христиан-

³ Д. Заславский, «Смертяшкины во Франции», *Правда*, 23 января 1947, 4.

ской ветви экзистенциализма (особенно в лице Г. Марселя), подчас смешивается с ней вплоть до неразличимости.

Несогласие Мунье с позицией христианского экзистенциализма касается его пессимистического взгляда на природу человека, не способного к соработничеству с Богом. Корень подобного воззрения Мунье находит в конфессиональной принадлежности большинства христианских экзистенциалистов, их «изнуряющем христианстве» (с. 45): янсенизме Паскаля и лютеранстве Кьеркегора. В более позднем эссе «Персонализм» (1949) он скажет об этом открыто:

Паскаль, отец современной диалектики и экзистенциального сознания, стал бы величайшим из величайших мэтров, если бы влияние янсенизма не толкало его к проповеди высокомерного одиночества, что произошло впоследствии и с Кьеркегором⁴.

В противовес им он утверждает католическую антропологию, которая отрицает такое «фатальное принижение» и сохраняет за человеком, «даже израненным грехом, естественные способности к автономии и подъему» (с. 45). Отчаяние, свойственное этим философам, – не христианское чувство, утверждает Мунье.

Такой анализ паскалевской антропологии представляется поверхностным, что отмечали даже коллеги-персоналисты Мунье, в частности швейцарский мыслитель Д. де Ружмон, видевший в знаменитом прозрении Паскаля: «Человек – не ангел, не животное; к несчастью, тот, кто хочет стать ангелом, становится животным» – одно из важнейших теологических оснований для политического действия христианина в 1930-е гг.⁵ Под вопрос попадает и философия католика Г. Марселя, которого Мунье относит к христианским экзистенциалистам, пусть и с «менее категоричным мышлением» (с. 45), и с которым часто соглашается в своей книге. Так, вопрос о принципиальных расхождениях между французским персонализмом и христианским экзистенциализмом требует обращения не только к Мунье,

⁴ Эммануэль Мунье, «Персонализм», в *Манифест персонализма*, Э. Мунье, пер. И.С. Вдовиной и В.М. Володина (М.: Республика, 1999), 466.

⁵ Подробнее см. Denis de Rougemont, *Politique de la personne* (Paris: Je sers, 1934), 85–90.

но и к другим персоналистам, стоявшим у истока этого течения мысли.

Впрочем, это не умаляет уже упомянутых достоинств книги. В качестве введения в экзистенциалистскую философию и критики ее атеистического крыла, вскрывающей его опасность «беспрепятственной открытости бесчеловечному» (с. 114), она остается актуальной и по сей день.

Д.Т. Бабошин

МГУ имени М.В. Ломоносова
119991, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4, г. Москва, Россия
baboshin2014@yandex.ru

Рэй Монк. Бертран Рассел.
Том 1: Дух одиночества, 1872–1921
Том 2: Призрак безумия, 1921–1970

Перевод с английского А. Васильевой.

М.: Дело, 2023. – 840 с. + 696 с.

Для цитирования: Чугайнова, Ю.И. Рецензия на книгу *Бертран Рассел*, 2 т., Рэй Монк. *Историко-философский ежегодник* 39 (2024): 475–483.

For citation: Chugainova, Yulia I. Review of *Bertrand Russell*, 2 vols., by Ray Monk. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 39 (2024): 475–483. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 29.09.24

Принята к публикации / Accepted: 04.10.24

В 2023 г. в свет вышел перевод на русский язык двухтомной биографии Бертрانا Рассела авторства Рэя Монка. Этот внушительный и монументальный труд объемом более чем в 1500 страниц представляет собой, несомненно, самую полную на сегодня биографию британского философа. Монк посвятил работе над биографией более 10 лет, и бóльшая их часть ушла на работу с огромным рукописным наследием, оставшимся от Рассела, который придавал большое значение фиксации своих размышлений и переживаний по поводу событий своей жизни. Как сообщает в предисловии к первому тому Монк, в архивах Рассела хранится более 40 000 одних только его писем, и это не считая дневников, рукописей

и иных сочинений. Первый том биографии Монка, охватывающий период с 1872 по 1921 г., с подзаголовком «Дух одиночества» был издан в 1996 г. Продолжение, повествующее о жизни философа с 1921 по 1970 г., вышло в 2000 г. и получило название «Призрак безумия». Монк настолько детально изобразил жизнь Рассела, что даже краткий обзор содержания вышел бы за допустимые объемы для рецензии, поэтому мы лишь в самом общем виде охарактеризуем, как Монк представляет его философское развитие.

В «Духе одиночества» исследуется интеллектуальное развитие Рассела, охватывающее период от самых ранних работ (например, «Немецкая социал-демократия» и «Об основах геометрии») до более зрелых работ (*Principia Mathematica*, «Об обозначении»). На первую половину жизни Рассела приходится написание ключевых работ по проблемам математики и логики, которые принесли Расселу известность и сделали его одним из самых известных философов XX в. Но уже и в этот период он пишет работы по политическим вопросам, которым большее внимание Рассел будет уделять после 1921 г. Таким образом, многоликость Рассела, которая составляет отдельную трудность для биографа, которому нужно показать связи в философском развитии Рассела, проявляется с самого начала. И дело не только в широком круге тем и в подходах к изложению от сугубо технического к научно-популярному, но и в том, что у Рассела менялся взгляд и на задачи самой философии. Так, интересным является наблюдение Монка о том, как Рассел переходит от работы над вопросами логики к мысли о том, что можно заниматься и популяризацией философии. В 1911 г. Рассел параллельно работал над вычиткой гранок *Principia Mathematica* и «Проблем философии». Первая работа носила фундаментальный характер, но была малопонятна широкой аудитории. Вторая, наоборот, была написана в популярном ключе. Параллельная вычитка этих двух работ подтолкнула Рассела к выводу о том, что так упорно заниматься математикой, как во время написания *Principia Mathematica*, он уже не будет, но популярная философия (как в «Проблемах философии») тоже имеет свою ценность. Рассел решил, что его дело как математика и логика продолжат

его ученики (в первую очередь Витгенштейн). Этот пример хорошо показывает, как, восстанавливая события того времени, Монк выстраивает связи, которые позволяют видеть, как те или иные мысли Рассела проходят становление и оказывают влияние на его дальнейшее творчество.

В «Призраке безумия» Монк приводит высказывание Витгенштейна о Расселе, с которым он сам, кажется, солидарен:

Книги Рассела можно выкрасить в два цвета, – сказал он [Витгенштейн. – Ю.Ч.] однажды, – те, которые имеют дело с математической логикой, – красные: все студенты-философы должны читать их; те, которые имеют дело с этикой и политикой, синие, и никому нельзя разрешать их читать (т. 2, с. 357).

Монк отдает должное работам по логике, но довольно решительно критикует работы, изданные после 1921 г. Он отмечает, что в это время стиль работ Рассела становится более гладким и отточенным, но сами работы приобретают скорее журналистский, популяризаторский характер. Более того, изменился не только стиль письма, но и само понимание философии. Монк здесь ссылается на предисловие к книге «Человеческое познание: его сфера и границы» (1948), где Рассел называет «печальным недоразумением» ситуацию, в которой философия рассматривается в качестве специальной, профессионализированной дисциплины наподобие математики, тогда как она «занимается предметами, представляющими интерес для широкой образованной публики» (т. 2, с. 376). Более того, в этом предисловии говорится, что логика не является частью философии. Доводя мысль Рассела до логического завершения, Монк делает вывод, что свои ранние работы по логике он перестал причислять к философии.

При сравнении предисловий к двум томам биографии становится также очевидной перемена в настроениях самого Монка. Если в предисловии к первому тому можно обнаружить лестные характеристики Рассела, то предисловие ко второму тому скорее выражает муки самого биографа, который слишком хорошо узнал объект своего исследования. Точка зрения Монка на жизнь Рассела, озвученная в первом томе, заключалась в том, что три главные страсти Рассела:

жажда любви, тяга к знаниям и мучительное сочувствие к страданиям человечества (т. 1, с. 16) –

были попытками преодолеть одиночество. Но, по всей видимости, чем глубже Монк продвигался в исследовании второй половины жизни Рассела, тем более критичным становился его взгляд на личность философа. В конце концов узловая точка, вокруг которой Монк упорядочивает свое понимание биографии Рассела, меняется: трагичность жизни Рассела диктуют две главные черты его характера,

глубоко укоренившийся страх перед безумием и колоссальное тщеславие (т. 2, с. 9).

Соответственно, образ Рассела во втором томе получается куда более неприглядным. В целом сам Монк характеризует работу над биографией следующим образом:

Я обнаружил, что исследовать личную жизнь Рассела – значит долго пробираться по обломкам чувств, а поставить себя на место кого-то из его близких часто было душераздирающим опытом (т. 2, с. 9).

Такой взгляд Монка на Рассела, выраженный особенно ярко в «Призраке безумия», подвергся резкой критике в рецензиях на книгу. Более того, негодование по поводу биографии Монка было выражено даже в предисловии к переизданию «Автобиографии» Рассела, которое вышло через два года после «Духа одиночества». В нём работа Монка оценивается следующим образом:

Мистер Монк – искусный биограф, и его нападки на репутацию Бертрана Рассела отвечают всем тем жалким инстинктам людей, которым нравится видеть, как великий человек теряет свой статус¹.

¹ Michael Foot, «Introduction», in *Autobiography*, by Bertrand Russell (London, New York: Routledge, 2009), XI.

Во многих рецензиях² можно выделить общие претензии к «Духу одиночества» и «Призраку безумия». Один из главных упреков схож с замечанием из предисловия к «Автобиографии»: Монк сосредоточился на психологической оценке событий личной жизни Рассела, а не на рациональной реконструкции содержания его наследия. По утверждению многих критиков, на фоне детальной проработки личной жизни Рассела, полной спорных с моральной точки зрения эпизодов, потерялся Рассел как философ. Так, в одной рецензии приводится следующая фраза:

Кто-то спросил меня после прочтения книги Монка: действительно ли Рассел был крупным философом?³

Вторая претензия заключается в том, что во втором томе Монк дает низкую оценку поздним философским работам Рассела, игнорируя при этом его достижения. Действительно, Монк часто делает акцент на том, что философские сочинения второй половины жизни, такие как «Исследования значения и истины», «Человеческое познание: его сфера и границы», «Пределы эмпиризма», уступают более ранним трудам и уже более прохладно воспринимаются в академических кругах. По мнению Монка, это связано с рядом причин: Рассел обращается к дискуссиям, проблемам и аргументам 1910–1920-х гг., которые утратили актуальность к 1940–1950-м гг.; сам Рассел стал менее восприимчив к конструктивной критике своих работ, воспринимая ее на свой счет; его стиль работы с философскими

² См. подробнее: Keith Green, «Nightmares of Eminent Biographers», review of *Bertrand Russell*, [vol. 2], *The Ghost of Madness, 1921–1970*, by Ray Monk, *Russell: The Journal of Bertrand Russell Studies* 20, no. 2, (2000).

Andrew Lugg, Review of *Bertrand Russell*, [vol. 1], *The Spirit of Solitude, 1921–1970*, by Ray Monk, *Philosophy in Review* 16, no. 4 (1996); Timothy Madigan, «Monk's "Pathography"», review of *Bertrand Russell*, [vol. 2], *The Ghost of Madness, 1921–1970*, by Ray Monk, *Russell: The Journal of Bertrand Russell Studies* 23, no. 1 (2003); Peter Stone, «Ray Monk and The Politics of Bertrand Russell», review of *Bertrand Russell*, [vol. 2], *The Ghost of Madness, 1921–1970*, by Ray Monk, *Russell: The Journal of Bertrand Russell Studies* 23, no. 1 (2003).

³ Lugg, Review of *Bertrand Russell*, 268.

проблемами стал скорее публицистическим. В защиту поздних работ рецензенты писали, что

Рассел обладал редким даром брать непонятные, очень сложные философские вопросы и превращать их в ясные аргументы, которые мог постичь любой читатель, независимо от своего образования⁴;

так что легкость стиля стоит интерпретировать как вклад Рассела в дело популяризации философии и, значит, можно даже поставить ему в заслугу.

До работы над биографией Рассела Монк был известен прежде всего благодаря своей книге «Людвиг Витгенштейн. Долг гения», которая была встречена крайне положительно. Подход Монка к работе над биографиями в обоих случаях одинаковый. В обеих книгах мы видим детальную работу над рукописями, записными книжками, личными переписками и т.д. При этом в биографии Витгенштейна тоже обнаруживаются спорные эпизоды⁵, но их обсуждение Монком не вызвало в его адрес упреков в выставлении великого философа в неприглядном свете. Как объясняет сам Монк в своем интервью⁶, причина, по которой читатели биографии Витгенштейна не так болезненно отреагировали на такие эпизоды, заключается в том, что Витгенштейн заранее представлялся людям как человек неординарный и эксцентричный. Соответственно, недостатки Витгенштейна выглядят как недостатки, которые мы готовы приписать гениальным личностям, склонным к экстраординарному поведению. Сформировавшийся же у большинства образ Рассела, по всей видимости, был таким, что читателю изначально было проще ассоциировать себя с ним. Поэтому недостатки и пороки Рассела – это недостатки и пороки обычного человека. Именно в этом, считает Монк, причина

⁴ Madigan, «Monk's "Pathography"», 79.

⁵ В качестве примера здесь можно вспомнить историю о том, как Витгенштейн применял физическое насилие к своим ученикам во время работы учителем в деревне Траттенбах.

⁶ «Heat on Ray», interview with Ray Monk, *The Philosophers' Magazine* 14, (Spring 2001): 37–38.

столь резкой реакции на «Дух одиночества» и «Призрак безумия».

Единственную положительную рецензию на биографию Рассела (по крайней мере, из того, что нам удалось обнаружить) написал П.М.С. Хакер. В своей рецензии на «Дух одиночества» Хакер пишет, что преимущество работы Монка заключается в том, что по сравнению с предшественниками⁷ она выигрывает

в том, что касается объяснения роли, которую философия Рассела сыграла в его личной жизни, и влияния его личной жизни на его философскую деятельность, в разъяснении философских работ Рассела и в психологической глубине⁸.

Несмотря на все критические замечания, мы должны согласиться с оценкой Хакера. Для Монка биография должна давать понимание жизни человека, которое заключается в умении видеть связи⁹. А для того, чтобы правильно выявить эти связи, нельзя опускать даже самые спорные эпизоды биографии.

Стоит также сказать несколько слов о переводе. Безусловно, перевод более 1500 страниц является очень трудоемкой работой. Но, к сожалению, необходимо отметить некоторые погрешности, которые стоит иметь в виду читателю. Иногда названия работ Рассела даются в нескольких разных вариантах перевода. Например, «*The Analysis of Mind*» практически во всём тексте переведен как «Анализ сознания», но встречается и перевод «Анализ разума» (т. 1, с. 673). Такая же метаморфоза происходит с названием работы «Пределы эмпиризма», которая в одном месте переводится как «Границы эмпиризма» (т. 2, с. 270). Помимо названий работ Рассела «двойной»

⁷ Хакер имеет в виду следующие биографии Рассела: «Страстный скептик» Алана Вуда (1957), «Жизнь Бертрана Рассела» Рональда Кларка (1975) и «Бертран Рассел» Кэролайн Мурхед (1992).

⁸ P.M.S. Hacker, Review of *Bertrand Russell*, [vol. 1], *The Spirit of Solitude, 1921–1970*, by Ray Monk, *Philosophical Investigations* 21, no. 1 (1998): 55.

⁹ См. подробнее: Ray Monk, «Life without Theory: Biography as an Exemplar of Philosophical Understanding», *Poetics Today* 28, no. 3 (2007).

вариант перевода получил Клуб моральных наук, именуемый однажды Клубом социальных наук (т. 1, с. 131). Так как преимущественно названия написаны правильно, а неверный перевод встречается лишь иногда, можно предположить, что это осталось незамеченным на этапе редактуры текста.

Помимо названных выше неточностей, имеющих, скорее всего, техническую природу, есть ряд переводческих решений, которые приводят к искажению устоявшейся философской терминологии. И здесь, на наш взгляд, основная проблема заключается в том, что английское слово «meaning» часто переводится как «смысл», в тех местах, где правильным переводом будет «значение». Например, во фрагменте, где Монк объясняет изменения в философии Витгенштейна в 1930-е гг.:

В то время как Витгенштейн положил начало концепции философии, отказавшейся от традиционных вопросов знания в пользу вопросов смысла <...> (т. 2, с. 260).

Но в контексте философии Витгенштейна английское «meaning» (а в немецком оригинале «Bedeutung») переводят как «значение». В 1930-е гг. Витгенштейн занимался вопросами значения, что привело его к концепции «значения как употребления». Также смешение понятий «смысл» и «значение» хорошо видно в следующем фрагменте:

В своем ответе Рассел замечает, что именно проблема смысла [в оригинале «meaning». – Ю.Ч.] «впервые побудила меня около двадцати лет назад отказаться от антипсихологических мнений, в которые я раньше верил». Значения [в оригинале «meanings». – Ю.Ч.] слов, настаивал он, можно понять в терминах опыта, убеждений, ожиданий и т.д. людей, их использующих, и именно поэтому психология имеет значение (т. 2, с. 272).

Очевидно, что второе предложение в этом фрагменте раскрывает тезис первого предложения, а следовательно, и в первом предложении должно стоять слово «значение».

Тем не менее то, что такая важная работа стала доступна на русском языке, является значимым событием для отечественных

исследователей и, возможно, послужит стимулом для дальнейших изысканий.

Ю.И. Чугайнова

МГУ имени М.В. Ломоносова
119991, ул. Ленинские горы, МГУ,
учебно-научный корпус «Шуваловский», г. Москва, Россия
julia.chugainova@gmail.com

И.Д. Джохадзе. Современный американский прагматизм

М.: Канон+, 2023. – 464 с.

Для цитирования: Логинов, Е.В. Рецензия на книгу *Современный американский прагматизм*, И.Д. Джохадзе. *Историко-философский ежегодник* 39 (2024): 484–502.

For citation: Loginov, Evgeny V. Review of *Contemporary American Pragmatism*, by Igor D. Dzhokhadze. *History of Philosophy Yearbook / Istoriiko-filosofskii ezhegodnik* 39 (2024): 484–502. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 10.06.24

Принята к публикации / Accepted: 26.07.24

Введение

Прагматизм родился в результате того, что Джеймс взял одну идею из сотен идей Пирса и на ее основе развил свой философско-литературный проект. У Джеймса был прекрасный стиль и задатки выдающегося евангелиста, что позволило ему, как говорят континентальные коллеги, концепту прогнать в философском мире начала XX в., взбудоражив философов Англии, Франции, Италии, России, Китая и других стран. Где-то он имел большую популярность, где-то меньшую, но почти всюду реакция на проповедь Джеймса довольно быстро выдохлась. Никакого единства в этом движении не было (с. 408). В философии первой половины XX в. прагматисты упоминаются, по моим наблюдениям, не слишком часто (если вынести за скобки Дьюи). Но, начиная примерно с 1950-х,

некоторым американским философам захотелось вернуться к корням. Результатом чего и стал современный американский прагматизм, который исследует Игорь Джохадзе в своей новой книге.

Насколько я могу судить, эта работа – итог работы, начатой автором еще в конце 1990-х гг. Кандидатская диссертация Игоря Давидовича посвящена Р. Рорти, далее он выпускал книги о Х. Патнэме и Р. Брэндоме. В своей докторской диссертации, опубликованной затем в виде монографии (хотя между текстом монографии и диссертации есть разница), Джохадзе свел вместе этих трех авторов, выстроив их в диалектической последовательности: Рорти – это неопрагматический тезис, Патнэм – антитезис, а Брэндом – что-то вроде синтеза. В целом, думаю, это соответствует действительности, хотя, пожалуй, тема «Патнэм и Брэндом», в отличие от «Рорти и Брэндом», в книге почти не раскрыта. Но это никак не влияет, на мой взгляд, на качество работы, которая является итогом почти тридцатилетнего труда.

Особенно бросается в глаза огромная эрудиция автора и умение ею пользоваться: некоторые страницы книги напоминают не стандартное изложение в работе по современной философии, а скорее комментированный перевод античного памятника, где текст примечаний гораздо больше, чем массив основного текста (с. 177, 183, 211, 243, 257, 299, 307, 320, 324, 330, 333, 336, 348, 384). Характерной особенностью текста также является обсуждение философов в контексте существующей критики их позиций, что позволяет составить представление о полемиках, в которые были вовлечены герои книги. Читателя приглашают самому выбрать, удастся ли Рорти и Брэнтому «отбиться» от обвинений в идеализме, а Патнэму – пройти между реализмом и релятивизмом. Это познавательно с исторической точки зрения и увлекательно с точки зрения философии: с героями книги хочется спорить. Другое достоинство книги – ее стиль. Джохадзе пишет просто, ясно и без литературных экспериментов. Его чрезвычайная информированность о современном прагматизме и литературный талант делают книгу, пожалуй, лучшим введением в этот предмет (насколько я могу судить, не только на русском языке).

Какой образ прагматизма рисуется при чтении этой работы? На мой взгляд, по прочтении книги можно составить себе следующее впечатление. Философия Рорти практически тривиально самопротиворечива. Философия Патнэма (в ее прагматической части) так никогда и не была четко сформулирована, и поэтому о ней трудно сказать что-то определенное. Каковы именно результаты экстравагантной и систематической работы Брэндома – неясно. При этом каждый из этих авторов представляет отдельные интересные мысли, я не уверен, что они прямо связаны с их прагматической идентичностью. Ниже я попробую раскрыть это впечатление немного подробнее.

Рорти

И первый из таких вопросов: был ли Рорти аналитическим философом? Это не вопрос классификаций. Классифицировать философов на аналитических и неаналитических можно множеством разных несовместимых, но одинаково осмысленных способов. Это не вопрос о том, можно ли разумно назвать ранние тексты Рорти текстами аналитического философа. Это вопрос о том, очаровался ли Рорти аналитической философией, чтобы потом разочароваться и противопоставить себя ей. Джо-хадзе считает, что очаровывался, а потом разочаровался в аналитическом движении. Как он это подтверждает?

В студенческие годы Рорти изучал скорее историю философии, чем аналитическую философию, поэтому, считает Джо-хадзе, когда он стал преподавать, ему «пришлось основательно потрудиться, чтобы “перековать” себя в аналитического философа» (с. 15). Факт «перековки» обосновывается ссылкой на автобиографию Рорти и его интервью. Я не совсем уверен, что Рорти действительно «перековался». Что говорят источники? В автобиографии Рорти пишет:

Пока я стремился превратить себя в своего рода аналитического философа, я также изо всех сил старался опубликовать достаточно, чтобы иметь шанс получить штатную должность (tenure). Мой выбор того, о чём писать, был продиктован всё еще переживаемым мною напряжением между привлекатель-

ностью метафизического системостроительства и аналитического разоблачения.

Далее он говорит, что писал о Пирсе, Уайтхеде, Витгенштейне и Селларсе. Иными словами, он сравнивал конвенционально-аналитических и явно неаналитических авторов. Эта работа имела целью

порадовать Властосу и моих коллег, которые учились в Гарварде и Оксфорде, внося вклад в текущие споры в философских журналах и избегая исторической ретроспективы. Я надеялся написать что-нибудь такое, что не выдало бы того факта, что я обучался в Чикаго и Йеле, а не в более модных местах. Эта статья привлекла к себе некоторое благосклонное внимание и заставила меня почувствовать, что, возможно, у меня есть будущее в области аналитической философии (I had a future in the analytic philosophy business)¹.

В том же духе Рорти высказывается и в интервью. Интервьюер прямо говорит: «<...> похоже, в 50-е и 60-е гг. вы все еще писали довольно обычную (straightforward) аналитическую философию». И Рорти отвечает: «Не совсем так» (It wasn't quite like that). Далее он рассказывает, что в Йеле его не учили аналитической философии, и, начав работать, он понял, что ему нужны знания в этой области, чтобы соответствовать коллегам, которые получили гарвардское образование.

Я перенастроил (retooled) себя так, чтобы стать аналитическим философом.

Затем Рорти поясняет, что он начал

писать статьи по философии сознания. Это произошло потому, что единственным аналитическим философом, который меня действительно интересовал, был Уилфрид Селларс, и его работы были в основном в этой области. Я думаю, было бы правильно сказать, что примерно до 1963 г. я не занимался аналитической философией, потому что не знал, как это делается.

¹ Richard Rorty, «Intellectual Autobiography», in *The Philosophy of Richard Rorty*, ed. R.E. Auxier and L.E. Hahn (Chicago; La Salle: Open Court, 2010), 11.

Затем, поскольку по-другому я не смог бы выжить в Принстоне, я сделал всё возможное, чтобы звучать как все остальные ребята, по крайней мере, какое-то время².

Эти два места, насколько я могу судить, совместимы как с тем, что Рорти «перековал себя» и стал аналитическим философом, так и с тем, что

«аналитиком» Рорти стал, следуя карьерной необходимости: ему нужно было следовать моде, чтобы не вступать в противоречие с коллективом кафедр³.

Однако, сославшись на автобиографию и интервью, Джохадзе цитирует заявку на грант, в которой Рорти говорит, что его исследования посвящены сравнительному анализу философских проблем, которые обсуждались мыслителями прошлого и обсуждаются сегодня аналитическими философами. И цель гранта может быть нам интересна: «показать, что современная мысль связана с предшествующими традициями <...> сильнее, чем принято думать» (с. 15). Насколько это звучит как занятие аналитического философа? По-моему, это звучит как занятие человека, который *интересуется* аналитической философией, занимается ею как историк. Но это совершенно не обязательно человек, который сам является аналитическим философом. Не всякий, кто пишет об аналитической философии и даже берет себе в союзники аналитических философов, – сам аналитический философ.

Сам Джохадзе приводит мнение А. Малачовски, что при составлении сборника «Лингвистический поворот» (1967) Рорти идет не в ногу, предлагая исторический, почти гегельянский нарратив (с. 24). На той же странице Джохадзе признает, что в 60–70-е гг. Рорти занимается также и континентальной мыслью. Джохадзе цитирует письмо Рорти 1974 г., где философ обеспокоен тем, что факультет производит выпускников,

² Richard Rorty, Derek Nystrom, and Kent Puckett. *Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty* (Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002), 51–53.

³ Е.В. Логинов, «Прагматизм и непрагматизм: реконструкция учения Дж. Дьюи у Р. Рорти», *Вопросы философии* № 2 (2016): 192–201.

которые читали только литературу последних нескольких лет. Насколько это подтверждает тезис о существовании аналитического периода в творчестве Рорти?

На с. 27 Джохадзе обсуждает мою статью 2016 г., где я выступал против выделения особого аналитического этапа в творчестве Рорти. Тогда я писал, что сам факт того, что в «Последствиях прагматизма» есть много статей, написанных в 1970-х и посвященных, например, Хайдеггеру, показывает, что Рорти и до «Философии и зеркала природы» (1979) писал неаналитические работы. Джохадзе согласен со мной в том, что темы, на которые Рорти писал в 60–70-е, были «подрывными» для аналитической философии. Но это, считает он, не показывает, что ранний период Рорти нельзя называть аналитическим. Я должен с этим согласиться: не показывает. Неаналитическое содержание «Последствий...» объясняется Джохадзе тем, что водораздел проходит не по 1979, а по 1972 г. Это он подтверждает мнениями Патнэма и Хабермаса. Если это довод от авторитета, то ему можно противопоставить следующий. Авторы предисловия к ранним работам Рорти пишут:

Многие до сих пор с нежностью вспоминают этот первый этап его карьеры, и мы часто слышим, как говорят, что Рорти был превосходным аналитическим философом в 1960-х и начале 1970-х гг., прежде чем он прочитал немного континентальной философии, стал постмодернистом и, как следствие, слетел с катушек. Почти всё в этой последней точке зрения неверно, но всё же ядро истины в ней есть. Дело в том, что Рорти написал несколько классических работ в 1960-х и начале 1970-х гг., которые, к лучшему или худшему, вероятно, будут более интересны среднему современному философу, работающему над сознанием или языком, чем его зрелый манифест о замене объективности солидарностью, а метафизики – литературой. Но, учитывая, что мышление Рорти никогда радикально не меняло своего направления, здесь найдется много интересного и для тех, кто интересуется зрелым Рорти⁴.

⁴ Stephen Leach and James Tartaglia, «Introduction», in Richard Rorty, *Mind, Language, and Metaphilosophy. Early Philosophical Papers* (Cambridge University Press, 2014), 1.

Со своей стороны, я не уверен, что у нас есть хороший ответ на вопрос: был ли Рорти до 1972 г. очарован аналитической философией, а потом – разочаровался? Или он просто интересовался чем-то из аналитической философии, как и прагматизмом, как и континентальной философией? Я должен признать, что в своей статье 2016 г. я решил этот вопрос слишком поспешно и, очевидно, моя аргументация не достигла цели.

На с. 35 Джохадзе приводит мнение Рорти образца 1990-х о том, что ему стыдно читать то, что он писал в 1960-х о лингвистическом повороте (речь о новом издании антологии «Лингвистический поворот»). И действительно, в таком же духе он высказывается и в «Автобиографии». Может ли это быть свидетельством в пользу того, что в 1960-е Рорти искренне считал себя частью аналитического движения? Предисловие Рорти действительно полно чего-то вроде прогрессистского пафоса, за который ему потом, в 1990-е, было неловко. Но даже в 1960-е он

начал выстраивать историческое повествование о развитии современной философии, призванное поддержать предположение Витгенштейна о том, что философские проблемы – это всего лишь улочки, по которым блуждали философы⁵.

Это происходило до 1972 г. Насколько такое поведение типично для аналитического философа? Мне кажется, не очень типично (см. выше мнение Малачовски). Я не хочу сказать, что аналитические философы *на самом деле* не интересуются историей. Я хочу сказать, что *для Рорти*, насколько я его понимаю, аналитическая философия аисторична.

На с. 22 утверждается, что после «Философии и зеркала природы» Рорти не возвращается к обсуждению проблемы «сознание-тело». Это, кажется, не совсем так. По просьбе В.В. Васильева в 2007 г. Рорти написал небольшой текст «Бум в исследованиях сознания в свете элиминативизма»⁶. В этой работе Рорти, с одной стороны, говорит, что теперь он не думает, что мы должны признавать боль нейронным, а не ментальным

⁵ Rorty, «Intellectual Autobiography», 13.

⁶ Ричард Рорти, «Бум в исследованиях сознания в свете элиминативизма», *Историко-философский альманах* 2 (2007): 242–244.

событием. С другой стороны, он всё еще признает себя элиминативным материалистом в том смысле, что мы должны прекратить рассуждать о квалиа. По-моему, это свидетельствует скорее о непрерывности развития Рорти, а не о том, что там был какой-то разрыв. Впрочем, не могу сказать, что этот вопрос мне полностью ясен сейчас.

От исторического вопроса о развитии идей Рорти перейдем к концептуальному вопросу о состоятельности этих идей. Всё, что я скажу ниже, касается только того образа Рорти, который представлен в книге, а не идей самого Джохадзе. Но я согласен с тем, что этот образ соответствует реальности (насколько я знаю): Рорти думал именно так, как это описано Джохадзе.

Прагматизм Рорти, пишет Джохадзе, ориентирован

не на раскрытие «тайны» сущего или исследование объективной реальности, а на решение экзистенциальных проблем... (с. 41).

Я не понимаю, почему эти вещи должны быть противопоставлены. Кажется, что существенная часть решений, которые определяют мою жизненную стратегию, касается объективных вопросов. Есть Бог или нет – это не вопрос конвенции. То же можно сказать про то, кто я такой (душа, тело, нарратив или сознание), есть ли у меня свобода и что мне с ней делать. Вопрос об объективности морали тоже является и экзистенциальным, и предметом исследования реальности (схожий довод Джохадзе представляет на с. 74–75). После знакомства с идеями Рорти я не вижу никаких оснований изменить эту точку зрения. Аналогичное странное противопоставление мы встречаем в разделе про Рорти всюду:

Реальность для Рорти – не объект исследования, а материал, подвергаемый непрерывному воздействию со стороны человека (с. 52).

Кажется очевидным, что какая-то реальность подвергается воздействию человека (мой компьютер, например), а какая-то – нет (другие галактики, скажем). И почему материал нельзя исследовать, почему Рорти это кому-то запрещает делать? А если кому-то просто интересно исследовать, скажем, политическую

культуру Древней Персии – этого делать нельзя? Согласитесь, на нее сложно уже воздействовать, тем более непрерывно. Это мне неясно. Джохадзе очень убедительно описывает позицию Рорти как корреляционизм (с. 55). Но обычно корреляционисты и даже софисты могут допускать, что мы всё же можем исследовать реальность (см., например, суждение Протагора о богах).

Стратегия защиты Рорти от обвинений в идеализме состоит в том, что он признает существование мира, который каузально воздействует на нас. Но это, кажется, просто «подрывает» его позицию. Если мир есть и он как-то на нас влияет, то почему мы не можем это изучать? Рорти считает, что звезды были до появления людей, но признание этого не делает для него осмысленным вопрос о том, каковы звезды отдельно от наших высказываний (с. 59). Неясно, что делает такой вопрос бессмысленным. Если Рорти знает, что звезды были до высказываний, то у него есть всего три опции. Либо он считает, что они были ноуменами и сказать о них почти ничего нельзя. Либо он считает, что раз наука доказала существование звезд до людей, то весьма вероятно, что и другие ее утверждения про звезды (например, об их составе) верны, и тогда до высказываний звезды таковы, какими их в основном описывают научные высказывания. Либо он ничего не считает, ему просто нечего сказать по этому вопросу. Просто он не хочет быть идеалистом. У меня сложилось впечатление, что Рорти выбрал последнюю опцию.

Позиция Рорти распадается под доводами, представленными в книге. Б. Уильямс указывает, что, заменив истину на солидарность, Рорти сам высказывает мнения, которые мало кто поддерживает: например, про то, что наука – это просто языковая игра (с. 66). Схожий довод можно применить и в отношении моральных правил (с. 152) и политики (с. 190). Патнэм показывает, что различие объективного и солидарного у Рорти не проходит: чтобы быть с кем-то солидарным, мы должны объективно знать его мнение. Таким образом, мы просто не можем выбрать солидарность против объективности (с. 67). Эти два довода работают. Довод же Дж. Макдауэлла мне кажется менее убедительным, так как он предполагает дефляционизм,

который Рорти вовсе не обязан принимать (с. 82). В своем анализе того, как Рорти защищается от приведенной критики, Джохадзе убедительно показывает, что Рорти вынужден признать и прогресс в знании, и возможность опровержения каких-то принятых убеждений, и то, что мы в пределе ищем согласия всего сообщества с каким-то нашим тезисом. А это делает Рорти эпистемологическим реалистом (с. 90–91). Но тогда зачем были все громкие слова про отвержение реализма, если метафизический реализм Рорти принимает, чтобы не стать идеалистом, а эпистемический – чтобы объяснить возможность ошибки?

Рорти разрешает нам использовать понятие истины в негативном смысле: «Это очень обоснованно, но может быть неистинным». Если «обоснованно» тут тождественно «у нас принято так считать», то как понимать «неистинно»? Что значит тут возможность ошибки? Либо Рорти просто признает, что какие-то наши мнения оказались противоречащими фактам (и тогда он действительно просто реалист со странной риторикой), либо Рорти признает, что это значит «в будущем у нас может быть другое мнение». Почему? Если это мнение поменялось не в связи с учетом новых фактов, то я вижу только три варианта: (а) нас заставили изменить мнение силой, (б) мы поменяли его из эстетических соображений, в погоне за новизной и т.п., (в) мы изменили его просто так. Но Рорти, как мне кажется, не захотел бы согласиться ни с одной из этих опций. (а) – это каузальное, а не нормативное воздействие (более того, это явно внелингвистическое действие, да и просто странно философу было бы считать так), (б) превращает его в релятивиста (если мы не считаем, что эстетика может давать объективные основания сама по себе, но тогда Рорти опять становится реалистом), (в) кажется просто неубедительным. Как же тогда происходит смена словарей? Почему один будет лучше другого? «На эти вопросы американский философ не дает достаточно ясных ответов» (с. 121).

Столь же противоречивы призывы Рорти к историзму. С одной стороны, он критикует философов за то, что они не обращаются к истории философии и просто обсуждают какие-то выдуманные их коллегами проблемы. С другой стороны, его

собственные «исторические» опыты на самом деле не исторические: он просто ищет в текстах прошлого вдохновение для обсуждения каких-то текущих тем (с. 136). Если нас не интересует объективность, а только игра метафорами, если нам не интересно, что думают другие (неважно, современники или древние), то все призывы Рорти про коммуникацию и разговоры – пустое, он просто не слышит и на уровне своей идеологии не может слышать тех, с кем говорит (с. 138, 142). Это заставляет задуматься (почти против моей воли), что опции (а) и (б), которые я отбросил выше, для Рорти совсем не закрыты: если мы не пытаемся убедить друг друга объективными аргументами, не пытаемся понять, что говорит другой человек, то нам остается друг друга либо заставлять, либо соблазнять. И хотя Рорти заверяет нас, что ему отвратительно насилие и принуждение, мне кажется неудивительным, что ироник и либерал Рорти довольно пренебрежительно отзывается о восточной культуре и прославляет правление «просвещенной буржуазии» (с. 157).

Говоря всё это, я вовсе не хочу сказать, что проект Рорти оказался непродуктивным для философии. Это не так. Полезно продумывать такие идеи, чтобы понять, что они мертвы и всегда такими были. Опыт Рорти очень полезен, так как он был, судя по всему, прозорливым человеком и очень искренним философом, который действительно пытался продумать то, что ему казалось верным. Именно поэтому мы можем наблюдать столь явные ошибки этого подхода.

Патнэм

Патнэм – философ, известный своим протеизмом. Его работы по функционализму и экстернализму ясны и полны вещей, с которыми хочется соглашаться. А вот его прагматический этап представляется куда более спорным. Пожалуй, тут изменений слишком много, чтобы люди вроде меня могли за ними уследить. Ниже я укажу на то, что показалось мне неясным.

Например, из книги я не понял, в каких отношениях Патнэм состоял с каузальной теорией референции. Обычно я встречал

этот термин в следующем значении: эта теория референции, которая утверждает, что во всяком случае некоторые знаки (например, имя «Али») получают свои референты в момент наречения, и далее по исторической цепи преемственности эта связь передается. Классиками этой теории являются С. Крипке и Патнэм. Однако Джохадзе утверждает, что Патнэм критикует каузальную теорию референции (с. 200). Это сбивает меня с толку. Видимо, имелась в виду каузальная теория содержания (content) Дж. Фодора. Но это совсем другая теория. Когда я говорю «лошадь» про лошадь, то знак обозначает свою причину (лошадь), а тип этого знака выражает свойство, экземпляры которого надежно вызывают их обозначения⁷. Сначала мне показалось, что Патнэм просто в какой-то момент отказался от своей каузальной теории референции, но начиная со с. 208 Джохадзе излагает доводы в ее пользу и не говорит, что Патнэм от них отказался. При этом далее Джохадзе пишет, что Патнэм разрабатывал каузальную теорию референции (с. 286). Это меня окончательно запутало.

Патнэм пытается опровергнуть т.н. метафизический реализм. Суть этой позиции такова: (1) есть объективная реальность, (2) истина есть соответствие слов и вещей, (3) есть одно полное описание мира (с. 197–198). Как Патнэм критикует это учение? Прежде всего, он показывает, что возможна объективность без объектов. Рассмотрим суждение: «из $p \& q$ следует p ». Это суждение не описывает какого-то объекта, который называется «следование» (упрощение примера со с. 198–199). (Кажется, что тут всё же идет речь про объекты p и q и отношения между ними. Но это техническая трудность, ясно, чего хочет Патнэм.) Второй его ход касается возможности разных описаний. Можно сказать, что смерть пациента наступила в силу нарушения рекомендаций врача. А можно – что от уровня холестерина. Как я понимаю, это атакует (3). Но я не вижу, почему это должно считаться убедительным. Это не равноправные описания: уровень холестерина поднялся, (видимо) так как человек

⁷ Jerry Alan Fodor, *Psychosemantics. The Problem of Meaning In The Philosophy of Mind* (Cambridge, Mass. and London: The MIT Press, 1987), 99. Это грубая версия теории, далее она уточняется.

игнорировал предписания врача. Между тем это соображение лежит в основе знаменитого теоретико-модального аргумента против реализма. К сожалению, в книге он не разобран подробно, нам просто предлагают принять мнение Патнэма, что этот аргумент успешно побеждает метафизический реализм. И тогда «объективный мир не возможен без субъективного опыта» (с. 202). Возможно, нужно обратить внимание на технические особенности этого довода. Но суть его такая: существует «возможность теоретически несовместимых, но эмпирически “эквивалентных” описаний реальности» (с. 203). Патнэм настаивает на том, что теоретически несовместимые, но эквивалентные описания не противоречат друг другу и являются “взаимопереводимыми» (с. 204). Допустим, есть факт Ф и два его эмпирически эквивалентных описания А и В. А и В несовместимы, но друг другу не противоречат и, более того, переводимы друг в друга. Эти три свойства – несовместимость, непротиворечивость, переводимость – не могут утверждаться вместе (во всяком случае, если несовместимость означает, что они не могут быть одновременно истинны). В таком случае два несовместимых высказывания будут противоречить друг другу и поэтому не будут переводимы друг в друга.

Патнэм иллюстрирует эту мысль примером с подсчетом (с. 204). Пусть у нас есть набор трех предметов: а, б, в. Можно сказать, что у нас три предмета. А можно сказать, что предметов семь: а, б, в, аб, ав, бв, абв. Такие два описания возможны, они друг другу не противоречат, просто потому что мы считаем разные предметы: в первом случае мы считаем примитивы, в другом – формальные мериологические единства. Формально эти описания являются теоретически совместимыми. Сравни: «у меня на счету 1 рубль» и «у меня на счету 100 копеек». Если мы говорим, что в примере Патнэма нет двусмысленности в том, что мы считаем, то противоречие есть. И тогда эти описания нельзя перевести друг в друга. (Наше отношение к этому примеру должно также зависеть от того, какая содержательная мериологическая теория верна. У меня нет мнения на этот счет, поэтому я рассуждаю формально.) Иными словами, можно полностью согласиться со словами Дж. Смарта и Х. Филда, что метафизический реализм не исключает множества описаний (с. 207).

Отвергая метафизический реализм, Патнэм не хочет становиться релятивистом, полагая релятивизм в духе Рорти чем-то противоречивым. Джохадзе тут, видимо, полагает, что Патнэм слишком легко приписывает себе здесь победу над оппонентами. Он считает, что Патнэм полагается тут на традиционный довод против скептицизма, который исходит из того, что скептик утверждает, что знает, что ничего не знает. Но на самом деле скептик просто воздерживается от суждения, так что подобная критика со стороны Патнэма оказывается наивной. Верно это или нет, но тут у Джохадзе, кажется, смешиваются позиции релятивиста и скептика. Релятивист говорит, что «все относительно», тем самым заявляя нечто абсолютное, и это противоречие. А скептик воздерживается от суждения, на что люди вроде Пирса и Патнэма вполне разумно просят его обосновать то, что нужно воздерживаться от суждения. Если скептик начинает это делать, то он уже признает какое-то знание. Если нет, то ему просто нечего сказать и его сомнение ничем не обосновано и чисто декларативно (с. 220).

Как и Рорти, говоря о соотношении фактов и конвенций, Патнэм, как он представлен в книге, на мой взгляд, запутывается. С одной стороны, он говорит, что «объекты» не существуют вне концептуальных схем (с. 228). С другой стороны, признает, что есть разница между приемлемостью и истинностью: 3000 лет назад было приемлемо думать, что Земля плоская, но это не было истинно (с. 237). Почему это так? Объект «Земля» тогда существовал в концептуальной схеме, в которой он был плоским. В каком смысле он тогда не был плоским, чтобы сделать это суждение ложным, если не в метафизически-реалистическом?

Одним из отличий позиции Патнэма от позиции Рорти Джохадзе видит то, что Патнэм не поддерживал консенсусный подход в эпистемологии, из которого следует, что нет недоказуемых и не разделяемых большинством истин (с. 288). Я согласен с тем, что Патнэм хотел сохранить интуицию о том, что такие истины есть. Однако я не понимаю, как он может это сделать, принимая теорию истины как предела (в любой ее форме). Если мы принимаем закон исключенного третьего и даем возможность описать ситуацию, к которой у нас нет

когнитивного доступа, то высказывание об этой ситуации должно быть истинным или быть ложным; по условию истинность никак не может зависеть от познаваемости, включая познаваемость в идеальных эпистемических условиях (для этой ситуации, с. 240); следовательно, такое высказывание истинно или ложно в зависимости от соответствия реальности. Такого рода ситуации я называю случаями Мура. На мой взгляд, это сокрушительный аргумент для любой версии прагматической теории истины⁸ (хотя, возможно, не для всякой эпистемической теории истины; быть может, его избегает развитая версия подхода Даммита).

Учитывая всё, что тут сказано про противоречивость Рорти и запутанность Патнэма, неудивительно, что Джохадзе заключает, что

спор между Рорти и Патнэмом о метафизике, реализме и релятивизме, продолжавшийся более 20 лет, ни к чему конструктивному не привел (с. 268).

Брэндом

Брэндом – философ, который сосредоточен на зависимости содержания знаков от употребления (с. 297). С его точки зрения, исследование надо начинать не с базовых семантических элементов, а именно с употребления. Это интересный подход, но мне неясно, почему он единственный: кажется, мы можем переходить как от значений к употреблению, так и от употребления к значению. Из доводов вроде уже упомянутого Двойника Земли ясно, что к употреблению язык не сводится. Но к одним значениям он тоже не сводится. Поэтому у нас есть и семантика, и прагматика. Почему что-то над чем-то должно доминировать? Просто из того, что кто-то прагматист, не следует, что мы должны сначала заняться прагматикой.

На мой взгляд, во всяком случае часть решений Брэндом (как он представлен в книге) обусловлена *желанием* быть

⁸ Е.В. Логинов, «Опровержение прагматизма Дж.Э. Муром», *Историко-философский альманах* 6 (2018).

прагматистом. Он, например, объявляет интенциональность прагматически опосредованным семантическим отношением (с. 300). Если это понимать буквально, то подобрать контрпример будет несложно. Например, бывает так, что я просто вдруг подумал о Гомере. Ясно, что это пример интенциональности. Но никакого прагматического опосредования не было: мысль просто пришла в голову и ушла, я думал ее ни для чего-то и ничего потом с ней не сделал. Мне кажется, так бывает довольно часто. Тот же довод применим к тезису Брэндома о том, что любое приписывание интенциональных состояний другому человеку имеет строго нормативный статус (с. 310).

Исходное положение инференциализма Брэндома – тезис о «семантическом приоритете пропозиционального».

То есть в основе языковой практики лежит утвердительное высказывание. Почему? Потому что другие к нему сводимы. Как? Например,

акт вопрошания не имеет коммуникативного смысла, если не предполагает ответа, который дается не иначе как в утвердительной форме (с. 302).

Меня несколько смущает, что речь идет про утвердительность так, словно бы не бывает отрицательных ответов, но, видимо, это просто повествовательное предложение или категорическое суждение. Но все равно несложно, кажется, придумать контрпример. «Покажешь, как правильно делать отжимание?». Этот вопрос может получить повествовательный ответ типа: «Вот так вот». Но он его не предполагает. В этом примере мы явно имеем дело с желанием восполнить знание. И вопрос тут предполагает не повествовательный ответ, а действие.

Брэндом пытается показать, что ключом к эпистемологии является не «истина», а «вывод». Почему? Возьмем высказывание «снег бел». Оно истинно, если снег бел. Но как я это понимаю? – спрашивает Брэндом. «Мы попали в ловушку», – уверяет он. Понимание же состоит в рассмотрении инференциальной функции высказывания «снег бел». И это не знание условий истинности, а знание «как» (с. 306). Несмотря на то, что идея связи значения с последствиями кажется мне привлекательной,

в исполнении Брэндома она не кажется мне здесь обоснованной чем-то кроме желания Брэндома быть прагматистом. Почему мы в ловушке? Почему недостаточно знать условия истинности? Этого из книги я не понял.

Брэндом согласен с логическими позитивистами⁹, что истина не сводима к рациональной оправданности (с. 317). Он согласен с тем, что мы должны принимать в расчет объективное репрезентационное содержание мыслей. Но он также думает, что такую репрезентацию в мышлении неверно понимать как что-то внутреннее. Моя мысль о Канте не является мыслью о моих состояниях, ее объект – вне меня. Одно дело (инференциальное) – связать мысли с мыслями (например, если я думаю, что Кант был философ, то я должен также считать, что существуют философы). Другое дело (референция) – что мысли связаны с положениями дел, которые должны иметь место, чтобы мысль была истинной. Брэндом определяет референциальные отношения в инференциальных терминах (детали в книге пропущены, но их легко додумать на моем примере про существование философов). Парадоксальным образом критиков Брэндома не устраивает то, что, объясняя так референцию, мы якобы отрываем субъекта от опыта (Макдауэлл и другие, с. 319). Критикам кажется, что Брэндом приходит к идеализму. Брэндом так не считает, потому что сами дискурсивные практики, о которых он говорит, предполагают существование мира.

Однако, как пишет Джохадзе,

понятие «объективности» у Брэндома лишено какого-либо содержательного наполнения <...>. Брэнтому не по пути с философами, озабоченными проблемой «объективной реальности» (с. 325).

Мы всё равно не можем покинуть область практик, пусть они и подразумевают, что за ними что-то есть. Почему это так, если Брэндом признает существование референции, пусть даже определенной инференциально? Если мои убеждения ведут к тому,

⁹ «<...> логические позитивисты – Рассел, Рейхенбах, Карнап» (с. 251). Насколько мне известно, Рассел не было логическим позитивистом ни в доктринальном, ни в институциональном смысле.

что существует эффект от, например, гомеопатии, то почему не пойти и не проверить это на фактах? Я не понимаю, почему нужно считать, что такие факты будут существовать в практиках – кажется, что скорее практики будут по поводу фактов.

Что Брэндом думает об истине? Он принимает просентенциальную теорию, одну из версий дефляционизма (с. 333). Не могу не обратить внимание на то, что при этом Брэндом, говоря о референции, признает, что

существует определенное нормативное соответствие (normative accord) между убеждением (верованием) и положением дел, которое должно иметь место, чтобы убеждение было истинным (с. 319, это цитата из «Making It Explicit»).

Тогда тот довод, который Макдауэлл выше применял против Рорти, в полной мере работает против Брэндома: дефляционизм несовместим с тем, что положение дел делает высказывание истинным в силу соответствия, пусть даже нормативного. Кроме того, если случаи Мура работают, то они должны быть проблемой не только для прагматических теорий истины, но и дефляционистских: они показывают, что есть случаи, когда высказывания истинны или ложны в силу соответствия или несоответствия положению дел. Кроме того, просентенциальные теории имеют свои отдельные проблемы¹⁰.

Словом, как резюмирует Джохадзе,

как и положено семантическому дефляционисту, ничего определенного о референции и референциальных отношениях Брэндом не говорит (с. 339).

Заключение

Что же в итоге? Джохадзе не верит, что XXI в. будет Веком Прагматизма (с. 418). Я с ним полностью согласен. Он также считает, что нельзя говорить об упадке прагматической

¹⁰ Артём Беседин, Александр Беликов, Андрей Зданевич, Евгений Логинов, Андрей Мерцалов, Артём Юнусов, «Пролегомены ко всякой будущей теории истины», *Финиковый Компот*, № 14 (2019): 87–89.

традиции. И это тоже очень разумно. Как историческая реальность она, конечно, существует. Однако пока представленные современными прагматистами результаты – это негативные результаты, показывающие, как не надо отстаивать те тезисы, которые они отстаивают. Показательно, что единственным, пожалуй, исключением тут являются аргументы Патнэма в пользу семантического экстернализма. Но они-то как раз никак с прагматизмом исторически не связаны – кроме того, что через несколько лет после их публикации их автор заинтересуется историей американской философии.

Е.В. Логинов

МГУ имени М.В. Ломоносова
119991, ул. Ленинские горы, МГУ,
учебно-научный корпус «Шуваловский»,
ауд. Г-330, г. Москва, Россия
loginov.ev@philos.msu.ru

Юрген Хабермас. Новая структурная трансформация публичной сферы и делиберативная политика

Перевод с немецкого Т. Атнашева, научный редактор Т. Вайзер.
М.: Новое литературное обозрение, 2023. – 104 с.

Для цитирования: Михайлов, И.А. Рецензия на книгу *Новая структурная трансформация публичной сферы и делиберативная политика*, Юрген Хабермас. *Историко-философский ежегодник* 39 (2024): 503–510.

For citation: Mikhailov, Igor A. Review of *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*, by Jürgen Habermas. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 39 (2024): 503–510. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 10.08.24

Принята к публикации / Accepted: 17.08.24

По самым разнообразным оценкам и столь популярным сегодня рейтингам, Хабермас замыкает десятку наиболее известных философов из когда-либо рождавшихся в Германии. В неформальном рейтинге «всех вообще» философов мира находится на 76 месте (из 1267)¹; среди ныне здравствующих немецких философов занимает безоговорочное первое место. Его книги практически мгновенно переводятся на английский и другие европейские языки. Так случилось и с последней книгой Хабермаса «Новая структурная трансформация публичной

¹ Ср., напр.: https://pantheon.world/profile/person/J%C3%BCrgen_Habermas



сферы и делиберативная политика», вышедшей в свет в 2022 г.² Уже спустя год, в унисон с английскими и французскими изданиями этой работы³, появляется и перевод этой книги на русский язык. Это – важное научное событие, а сам текст Хабермаса, безусловно, найдет широкую аудиторию среди читателей самых разных специальностей и уровней подготовки.

Прежде чем перейти к обсуждению основных идей этой книги, упомянем три примечательных обстоятельства, которые – помимо значимости и авторитетности ее автора – определяют особый интерес к этой публикации. Во-первых, она представлена именно как *книга*. Публикации в периодической печати у Хабермаса продолжают выходить достаточно регулярно, но форма книги пробуждает ожидание, что здесь читатель встретит некоторый уровень обобщения иного рода: по крайней мере в философии книга по-прежнему претендует на бóльшую значимость, нежели статья. Во-вторых, название книги отсылает к давно известной и чрезвычайно влиятельной концепции (ранее предложенной самим автором). В 1962 г. Хабермас предлагает совершенно новаторскую для мировой философии и совершенно неожиданную для немецкой философии трактовку публичности: «Структурное изменение публичной сферы»⁴. Эта книга, отмечает Хабермас, «хотя и была первой, до сих пор остается самой успешной из всех моих книг» (с. 22). Наконец, в-третьих, эта публикация обещает *новую* трактовку этой известной концепции. Помимо автора и темы, «новизна» – важный

² Jürgen Habermas, *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2022).

³ Jürgen Habermas, *A New Structural Transformation of the Public Sphere and Deliberative Politics*, trans. by Ciaran Cronin (Polity Press, 2022); Jürgen Habermas, *Espace public et démocratie délibérative: un tournant* (Paris: Gallimard, coll. «NRF Essais», 2023).

⁴ Юрген Хабермас, *Структурное изменение публичной сферы. Исследование относительно категории буржуазного общества. С предисловием к переизданию 1990 года*, пер. с нем. В.В. Иванова (М.: Весь Мир, 2016). Подробнее о том, почему проблема публичности оказалась особенно неожиданной для германской интеллектуальной среды, см.: И.А. Михайлов, «Новая публичность: современные дискуссии в Германии», *Философская мысль*, 12 (2023): 42–52. <https://doi.org/10.25136/2409-8728.2023.12.69471>

фактор, обуславливающий внимание к научному труду. Акцент на новизне заметен в комментариях зарубежных авторов к книге Хабермаса, важен он и для переводчиков⁵. Это новое будет найдено в области, чрезвычайно востребованной, привлекающей к себе внимание самой разнообразной аудитории, – проблеме современных медиа. Помимо прочего, презентация этой новизны отмечена символически важной датой: 60-летним юбилеем той первой, нашумевшей публикации. Много в этом издании наводит на мысль, что конечное оформление этого издания строится, по крайней мере, с учетом закономерностей функционирования той среды, на которую обращает внимание Хабермас. При ближайшем рассмотрении книга оказывается несколько измененной версией доклада в рамках коллоквиума, организованного годом ранее⁶. Новизна книги Хабермаса не заключается ни в новом анализе медиа, ни в самой идее, что пришло время говорить о новом «структурном изменении» публичной сферы в связи с цифровыми медиа⁷.

В этих размышлениях над книгой Хабермаса я в некотором смысле пытаюсь представить в ином порядке темы, которые, на мой взгляд, беспокоят Хабермаса. Я полагаю, что название, под которым этот текст был фактически опубликован, верно описывает то, обсуждению чего автор уделяет наибольшее внимание (изменения публичной сферы, делиберативная политика). Но если мы зададим себе вопрос, *ради чего* Хабермас это делает,

⁵ Вопрос о «новизне» присутствует уже на уровне названий двух предисловий к переводу Хабермаса: они озаглавлены «Новый Хабермас?» и «Другой Хабермас?» соответственно.

⁶ Jürgen Habermas, «Überlegungen und Hypothesen zu einem erneuten Strukturwandel der politischen Öffentlichkeit», in *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit?*, hrsg. Martin Seeliger und Sebastian Seignani, 470–500 (Baden-Baden: Nomos Verlag, 2021). На это Хабермас указывает в Предисловии к изданию 2022 г.; делает он это с характерными оговорками: коллеги «побудили меня вернуться к старой теме, несмотря на то, что я уже давно занимаюсь другой проблематикой» (с. 21).

⁷ Первые намеки на необходимость новой концепции публичности мы находим по крайней мере лет за 8 до выхода его книги. Ср.: Bettina Mielke and Christian Wolff, «Gerichtsverfahren und der Strukturwandel der Öffentlichkeit durch digitale Medien», in *Jusletter IT*, 20 February 2014.

название вполне могло бы звучать так: «Демократия и ее медийные угрозы». По сути, большая часть публикаций автора последних нескольких десятилетий: выяснение разнообразных условий, при которых возможна реализация либерально-демократической системы общества. Ради более полной и реалистичной теории такого общества Хабермас исследует «механизмы» его построения (делиберативная политика), а также современные угрозы этим механизмам (изменения публичной сферы). В соответствии с этой стратегией обзор книги должен отталкиваться от понятия демократии.

Демократия

«Демократическая система должна в определенном смысле легитимировать себя сама» – считает Хабермас (с. 31). Но это не значит, что она разрабатывает и проектирует некий идеал, «чтобы предоставить гражданам в дидактических целях» (с. 29), скорее она осуществляет эту задачу в рамках «демократического самоутверждения» (с. 31); «нормативное ядро демократической конституции должно быть укоренено в гражданском сознании» (с. 28), должна иметься «всенародная убедительная “легитимность”» (с. 31), для чего в политическое самоопределение должны быть включены в качестве полноправных участников все, кого затрагивают возможные решения (с. 32–32). Этот «принцип инклюзии» нуждается также в «фильтре делиберации», т.е. предполагается, что включенные в политический процесс будут принимать также разумно выверенные, жизнеспособные решения (с. 31). Для этого, в свою очередь, необходима сложная система условий, некоторые из которых лежат не в практической, но в общемировоззренческой плоскости. «Моральный стержень» либерально-демократической культуры «образует готовность граждан признавать других своими согражданами и равноправными демократическими законодателями». «Она начинается с готовности, – продолжает Хабермас, – с отказа воспринимать политического оппонента как *врага* <...>» (с. 38). Вопрос о том, насколько это условие выполняется в различных обществах, которые по тем

или иным причинам использовали ярлык «демократии», выходит за пределы данного обзора. Во всяком случае, Хабермас признает, что «либеральная демократия – очень требовательная и хрупкая форма государства, потому что ее можно реализовать только через сознательность граждан» (с. 78–79). Это не означает, однако, что на идею демократического правового государства нельзя опираться в международных отношениях – ведь речь идет «о разумных принципах, а не о спорных ценностях» (с. 79).

Если таковы некоторые сущностные черты социального устройства, важные для Хабермаса, то каков же «инструмент» его построения?

Делиберативная политика и публичность

Демократическое самоутверждение граждан, «разумные принципы» могут быть реализованы только в рамках делиберативной политики, т.е. в форме рациональной и аргументированной публичной дискуссии, целью которой является установление консенсуса. Публичное использование разума как добродетели означает «готовность обосновывать свои политические взгляды перед другим» (с. 81), готовность к «взаимному принятию перспектив», а также готовность участвовать в «напряженном диалоге, преодолевающем большие культурные расстояния» (с. 81). Иначе говоря, готовность принимать другого человека как согражданина (а не врага) должна реализоваться именно в особой форме коммуникативной деятельности. Вслед за Ролзом, Хабермас говорит о публичном использовании разума, предполагающем уважение к личности другого, признания в ее лице полноправного гражданина.

На основании этого понимания *либерально-демократической модели* общества как желаемой (по мнению Хабермаса – оптимальной) становится понятной роль публичной сферы. Ее роль центральна, если мы исходим из требования «свободного обсуждения» (с. 32). Такое обсуждение – никоим образом не мирный обмен мнениями. Оно всегда имеет «агональный

характер»: тот, кто аргументирует свое мнение, спорит. «Предназначение спора – в развитии способности его участников корректировать себя, без взаимной критики они не могли бы учиться друг у друга» (с. 34). Именно в этом Хабермас усматривает суть делиберативной политики: совершенствование собственных убеждений в споре и тем самым приближение к «правильному решению проблем».

Новые медиа

На основании этого понимания роли *публичной сферы* для демократического устройства мы вполне можем понять роль медиа для либерально-демократического общества. Идея делиберации исходит, помимо прочего, из предпосылки, что «более или менее просвещенный плюрализм мнений, “профильтрованный” через систему СМИ, дает каждому гражданину возможность составить собственное мнение и сделать максимально, с его точки зрения, рационально мотивированный выбор» (с. 33). В какой мере СМИ выполняют эту задачу сегодня? Этот общий вопрос Хабермас рассматривает преимущественно в одном специальном аспекте: как цифровизация изменила систему СМИ (с. 45). Отнюдь не анализ медиа является наиболее важным в этой книге Хабермаса, но то, как они трансформируют важнейшую среду, в которой и через которую может реализовывать себя либерально-демократическое устройство. Перечислим сперва те характеристики современных медиа, на которые указывает Хабермас, но которые давно уже не являются чем-то неожиданным: о них давно и много писали.

1) Для современной медиаструктуры характерным является *платформенный* характер (Netflix, Twitter, Facebook и др.) (с. 48, 56). Эти платформы зачастую подают себя как поставщики медиауслуг, однако информация в старом смысле фактически оказывается побочной для них целью, «попутно “прилипающей” к другим услугам» (с. 57). Основной «императив» платформ – выгодное вложение капитала, а средство его приумножения – торговля данными пользователей.

2) Новый платформенный характер медиа радикально меняет модель коммуникации: «они дают возможность всем потенциальным пользователям стать независимыми и полноправными авторами» (с. 48, 51).

3) Если «традиционные медиа устанавливают линейную и одностороннюю связь между производителем и потенциальными потребителями медиаконтента», современные платформы создают, во-первых, децентрализованную сеть коммуникации, для которой характерно отсутствие внешней регуляции, и, во-вторых, особую «безответственность» как участников, так и медиаторов такой коммуникации (последние «не несут ответственности за собственные “передачи”, то есть за коммуникативный контент» (с. 49)).

4) Одним из следствий такой новой децентрализованной сети коммуникации является тенденция к образованию «эхо-камер», т.е. сообществ, объединяющихся и герметично закрывающихся от других по принципу сходства изначально разделяемых ими позиций. Возникает стремление к самодостаточности, взаимному подтверждению интерпретаций и мнений (с. 60, 63).

5) Новая модель цифровых СМИ как преимущественно коммерческих предприятий обуславливает большую ориентацию на развлечение (с. 59); и без того падающая вследствие цифровизации роль традиционных СМИ усугубляется еще и тем, что они, конкурируя с новыми медиа, вынуждены «подстраиваться» под их основанную на развлечении модель.

Таковы в целом некоторые наиболее важные изменения, которые Хабермас резюмирует в медиа нового типа. Как уже было сказано, в этих наблюдениях самих по себе не так много нового. Но вот то, как предложенный анализ Хабермас связывает с проблемами демократии, представляет большой интерес. Уже сами по себе новые особенности современных цифровых медиа (главным образом: № 3, 4, 5) закладывают модели публичного поведения, противоречащие идеалам делиберативной политики в публичной сфере. Ввиду общетеоретических вопросов, интересующих Хабермаса, важнейшим структурным изменением, к которому приводят особенности новых медиа, является изменение восприятия пользователями публичной политической сферы. Стирается восприятие различий между частной

и общественными сферами, на котором основывалась капиталистическая экономическая система (с. 60–61). При этом страдает в первую очередь сфера публичная, ранее представленная вызывавшими общий интерес темами и применением в ней рациональной аргументации, позволявшей понять общие и частные интересы; теряется инклюзивность публичной сферы (с. 62), столь необходимая для того, чтобы она могла быть средой либеративной политики.

* * *

Чтение этого текста Хабермаса на русском языке оставляет сложное впечатление. Отсылки к пандемии и эпизодам правления Трампа (с. 42, 52), своевременные и злободневные в 2021 г., давно перекрыты событиями совершенно иного порядка; для значительной части обсуждаемых автором проблем мы не найдем соответствующей «эмпирической базы» в нашей собственной реальности. Кстати, свои источники вдохновения найдут в этом тексте представители самых разных частей политического спектра.

И.А. Михайлов

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

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

АЛИЕВА Ольга Валерьевна, кандидат филологических наук, доцент Школы философии и культурологии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

АНУЧИН Павел Сергеевич, студент бакалавриата по направлению «Философия» Российского университета дружбы народов, лаборант-исследователь центра исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама».

АППОЛОНОВ Алексей Валентинович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии Российской академии наук.

БАБОШИН Даниил Тимофеевич, аспирант кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

ВОРОЖИХИНА Ксения Владимировна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии Российской академии наук.

ВОЛКОВА Надежда Павловна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора античной и средневековой философии и науки Института философии Российской академии наук.

ВОЛЬФ Марина Николаевна, доктор философских наук, профессор, директор Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук.

ГАНЕЛИНА Анна Фёдоровна, кандидат философских наук, научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии Российской академии наук.

ДРОЗДОВА Дарья Николаевна, кандидат философских наук, доцент Школы философии и культурологии Факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

КЛЮЕВ Артем Игоревич, кандидат исторических наук, доцент кафедры всеобщей истории Омского государственного университета имени Ф.М. Достоевского.

КРОТОВ Артем Александрович, доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой Истории и теории мировой культуры философ-

ского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

ЛОГИНОВ Евгений Владимирович, кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

МИХАЙЛОВ Игорь Анатольевич, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии Российской академии наук.

НАРАНОВИЧ Станислав Вадимович, магистрант кафедры классической филологии Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета.

ПАВЛОВ Алексей Сергеевич, кандидат философских наук, научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии Российской академии наук.

ПСХУ Рузана Владимировна, доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой Востоковедения и африканистики, профессор кафедры истории философии Факультета гуманитарных и социальных наук, главный научный сотрудник Центра исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама», Российский Университет дружбы народов.

РЫСКЕЛЬДИЕВА Лора Турарбековна, доктор философских наук, член-корреспондент РАН, профессор Таврической академии Крымского Федерального Университета имени В.И. Вернадского.

СТОЛЯРОВ Александр Арнольдович, доктор философских наук, заведующий сектором истории западной философии Института философии Российской академии наук.

СУДАКОВ Андрей Константинович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора философии религии Института философии Российской академии наук.

ТИТЛИН Лев Игоревич, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии Российской академии наук.

ЧУГАЙНОВА Юлия Игоревна, старший преподаватель кафедры философии языка и коммуникации философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

ЮНУСОВ Артём Тимурович, кандидат философских наук, научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии Российской академии наук.

CONTRIBUTORS

Olga V. ALIEVA, Ph.D. in Philology, associate professor at the School of Philosophy and Cultural Studies, HSE University.

Pavel S. ANUCHIN, bachelor student at Peoples' Friendship University of Russia; research laboratory assistant at the *Purushottama* Centre for the Study of Indian Philosophy and Culture.

Alexey V. APPOLONOV, D.Sc. in Philosophy, leading research fellow at the Department of History of Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Daniil T. BABOSHIN, postgraduate student, Department of History and Theory of Culture, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.

Julia I. CHUGAINOVA, senior lecturer at the Department of Philosophy of Language and Communication, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.

Daria DROZDOVA, Ph.D. in Philosophy, associate professor at School of Philosophy and Cultural Studies, Faculty of Humanities, HSE University.

Anna F. GANELINA, Ph.D. in Philosophy, research fellow at Department of History of Russian Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Artem T. IUNUSOV, Ph.D. in Philosophy, research fellow at the Department of History of Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Artem I. KLYUEV, Ph.D. in History, associate professor at the Department of General History, Dostoevsky Omsk State University.

Artem A. KROTOV, D.Sc. in Philosophy, Docent, head of the Department of History and Theory of World Culture at Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.

Evgeny V. LOGINOV, Ph.D. in Philosophy, associate professor at the Department of History of World Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.

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.

Stanislav V. NARANOVICH, master's student at the Classical Philology Department, Institute for Oriental and Classical Studies, Russian State University for the Humanities.

Alexey S. PAVLOV, Ph.D. in Philosophy, research fellow at the Department of Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Ruzana V. PSKHU, D.Sc. in Philosophy, professor at Department of History of Philosophy, head of the Department of Oriental and African Studies, Faculty of Humanities and Social Sciences, leading research fellow at the *Purushottama* Research Centre for the Study of Indian Philosophy and Culture, Peoples' Friendship University of Russia.

Lora T. RYSKELDIYEVA, D.Sc. in Philosophy, corresponding member of the Russian Academy of Sciences, professor at the Taurida Academy, V.I. Vernadsky Crimean Federal University.

Alexander A. STOLIAROV, D.Sc. in Philosophy, head of the Department of History of Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Andrei K. SUDAKOV, D.Sc. in Philosophy, leading research fellow at the Department of Philosophy of Religion, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Lev I. TITLIN, Ph.D. in Philosophy, senior research fellow at the Department of Oriental Philosophies, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Marina N. VOLF, D.Sc. in Philosophy, Professor, director of Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences.

Nadezhda P. VOLKOVA, Ph.D. in Philosophy, senior research fellow at the Department of Ancient and Medieval Philosophy and Science, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Ksenia V. VOROZHIKHINA, Ph.D. in Philosophy, senior research fellow at the Department of the History of Russian Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

СОДЕРЖАНИЕ

К ЮБИЛЕЮ КОЛЛЕГИ

Л.Т. РЫСКЕЛЬДИЕВА	
Э.Ю. Соловьёв как историк философии: наследие и проект.....	6

ИССЛЕДОВАНИЯ

А.Т. ЮНУСОВ	
Ἐπιστήμη ἀπλῶς Аристотеля: знание или понимание?.....	20
А.В. АППОЛОНОВ	
Алистер МакГрат и «пять путей» Фомы Аквинского.....	75
А.А. КРОТОВ	
Метафизика под ударами позитивистской критики: «новый спиритуализм» Этьена Вашро.....	107
Е.В. ЛОГИНОВ	
Пирс и доказательства существования Бога.....	140
К.В. ВОРОЖИХИНА	
Религиозное западничество Владимира Забугина.....	211
А.С. ПАВЛОВ	
Мистерианство на границе философии сознания и когнитивных наук: обзор новых аргументов pro et contra.....	236

МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

О.В. АЛИЕВА	
Возможна ли цифровая история философии?.....	266
М.Н. ВОЛЬФ	
Аналитическая история философии: как прошлое философии становится ее будущим.....	305

ПЕРЕВОДЫ

«Исследование атмана, как он представляется мимансакам» из «Таттва-санграхи» Шантаракшиты (часть 2-я)	
Л.И. ТИТЛИН	
К русскому переводу «Исследования атмана, как он представляется мимансакам» из «Таттва-санграхи» Шантаракшиты (часть 2-я).....	337
ШАНТАРАКШИТА	
«Таттва-санграха» с комментарием Камалашилы «Панджика». Глава «Исследование атмана» («Атма-парикша»).	
Раздел «Исследование атмана, как он представляется мимансакам» («Мимансака-парикальпита-атма-парикша» (часть 2-я, шлоки 263–284).....	344

Введение к «Метафизическим основаниям современной физической науки» Эдвина Артура Бёрта

Д.Н. ДРОЗДОВА

Эдвин Бёрт и драма науки Нового времени.....367

ЭДВИН АРТУР БЁРТ

Метафизические основания современной физической науки.

Глава 1: Введение.....378

РЕЦЕНЗИИ

Н.П. ВОЛКОВА

Эдгар Залин. *Платон и греческая утопия*.....403

С.В. НАРАНОВИЧ

В.В. Бровкин. *Греческая философия и политическое развитие античного мира в период раннего эллинизма*.....414

Р.В. ПСХУ

Арман Д'Ангур. *Изобретая философа: влюбленный Сократ*.....424

П.С. АНУЧИН

Джецун Таранатха. *История буддизма в Индии*.....431

А.И. КЛЮЕВ

Франческо Гвиччардини. *Замечания по поводу «Рассуждений о первой декаде Тита Ливия» Макиавелли*.....436

А.А. КРОТОВ

С.Л. Фокин. *Гений кривомыслия. Рене Декарт и французская словесность Великого Века*.....443

А.К. СУДАКОВ

Л.Э. Крьшштоп. *Мораль и религия в философии немецкого Просвещения: от Хр. Томазия до И. Канта*.....449

А.Ф. ГАНЕЛИНА

Ю.Г. Белькинд, Б.В. Межуев и Т.Г. Щедрина, ред.
Сергей Николаевич Трубецкой.....461

Д.Т. БАБОШИН

Эмманюэль Мунье. *Введение в экзистенциализмы*.....468

Ю.И. ЧУГАЙНОВА

Рэй Монк. *Бертран Рассел. Том 1: Дух одиночества, 1872–1921. Том 2: Призрак безумия, 1921–1970*.....475

Е.В. ЛОГИНОВ

И.Д. Джоухадзе. *Современный американский прагматизм*.....484

И.А. МИХАЙЛОВ

Юрген Хабермас. *Новая структурная трансформация публичной сферы и делиберативная политика*.....503

Сведения об авторах.....511

History of Philosophy Yearbook 2024, Vol. 39

CONTENTS

IN HONOR OF A COLLEAGUE

LORA T. RYSKELDIYEVA

Erikh Yu. Soloviov as a Historian of Philosophy: Legacy and Project.....6

STUDIES

ARTEM T. IUNUSOV

Aristotle's ἐπιστήμη ἀπλῶς: Knowledge or Understanding?.....20

ALEKSEY V. APPOLONOV

Alister McGrath and the “Five Ways” of Thomas Aquinas.....75

ARTEM A. KROTOV

Metaphysics under the Blows of Positivist Criticism:

Etienne Vacherot's “New Spiritualism”.....107

EVGENY V. LOGINOV

Peirce and the Proofs for the Existence of God.....140

KSENIA V. VOROZHNIKINA

Religious Westernism of Vladimir Zabugin.....211

ALEXEY S. PAVLOV

Mysterianism on the Frontiers of the Philosophy of Mind

and Cognitive Science: Review of New Arguments *pro et contra*.....236

METHODOLOGY OF HISTORY OF PHILOSOPHY

OLGA V. ALIEVA

Is Digital History of Philosophy Possible?.....266

MARINA N. VOLF

Analytic History of Philosophy: How Philosophy's Past

Becomes Its Future.....305

TRANSLATIONS

Study of Ātman as It Appears to the Mīmāṃsakas from Tattvasaṃgraha of Śāntarākṣita (Part II)

LEV I. TITLIN

Towards the Russian Translation of *Study of Ātman as It Appears
to the Mīmāṃsakas* From *Tattvasaṃgraha* of Śāntarākṣita, 2nd Part.....337

ŚĀNTARAKṢITA

Tattvasaṃgraha with a Commentary of Kamalaśīla *Pañjikā*.

Chapter “Investigation of Ātman” (*Ātmaparīkṣā*).

Section “Study of Ātman as It Appears to the Mīmāṃsakas”

(*Mīmāṃsakaparikalpitātmaparīkṣā*). Part II.....344

**Introduction to Edwin Arthur Burt's
*The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science***

DARIA DROZDOVA Edwin Burt and the Drama of Early Modern Science.....	367
EDWIN ARTHUR BURTT The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science. Chapter 1: Introduction.....	378

REVIEWS

NADEZHDA P. VOLKOVA Edgar Salin. <i>Platon und die griechische Utopie</i>	403
STANIVLAV V. NARANOVICH Vladimir.V. Brovkin. <i>Greek Philosophy and Political Development of the Ancient World in Early Hellenism</i>	414
RUZANA V. PSKHU Armand D'Angour. <i>Socrates in Love: The Making of a Philosopher</i>	424
PAVEL S. ANUCHIN Tāranātha. <i>History of Buddhism in India</i>	431
ARTEM I. KLYUEV Francesco Guicciardini. <i>Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli sopra la prima Deca di Tito Livio</i>	436
ARTEM A. KROTOV Sergei L. Fokin. <i>The Genius of Wry Thinking. Rene Descartes and French Literature of the Great Century</i>	443
ANDREY K. SUDAKOV Ludmila E. Kryshtop. <i>Morality and Religion in Philosophy of German Enlightenment: from Christian Thomasius to Immanuel Kant</i>	449
ANNA F. GANELINA Yuri G. Belkind, Boris V. Mezhuev and Tatiana G. Schedrina, eds. <i>Sergei Nikolaevich Trubetskoy</i>	461
DANIIL T. BABOSHIN Emmanuel Mounier. <i>Introduction aux existentialismes</i>	468
YULIA I. CHUGAINOVA Ray Monk. <i>Bertrand Russell. Vol. 1: The Spirit of Solitude. Vol. 2: The Ghost of Madness</i>	475
EVGENY V. LOGINOV Igor D. Dzhokhadze. <i>Contemporary American Pragmatism</i>	484
IGOR A. MIKHAILOV Jürgen Habermas. <i>Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik</i>	503
Сведения об авторах.....	511

Научно-теоретический журнал

Историко-философский ежегодник 2024. Т. 39

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 18.12.24.

Формат 60×90 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif.

Усл. печ. л. 32,5. Уч.-изд. л. 25,97. Тираж 100 экз. Заказ № 211458

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>