

*В.К. Шохин*

## АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: НЕКОТОРЫЕ НЕПРОТОРЕННЫЕ ПУТИ

*Шохин Владимир Кириллович* – доктор философских наук, заведующий сектором философии религии. Институт философии Российской академии наук. 119991, Российская Федерация, Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: vladshokhin@yandex.ru

В своем содокладе В.К. Шохин вновь пересматривает каноническую историю аналитической философии, которую профессор Лакс видит как самоочевидную. Речь идет о том, что, казалось бы, бесспорное представление, будто аналитическая философия появляется в результате философской революции начала XX в., связанной с именами Мура, Рассела, Витгенштейна и отчасти Фреге, оказывается лишь одним из многочисленных историко-философских стереотипов. Как самосознающее направление западной философии она начинает кристаллизоваться на полстолетия позже указанного времени, а как формат философствования, включавший сам аналитический метод, восходит к средневековью и древности, обнаруживая четкие параллели и за пределами европейской философской традиции. Во второй части доклада подвергается критике другое расхожее представление – о том, что концепция возможных миров открывает оптимальный путь для развития современной, прежде всего аналитической, метафизики. Этой концепции, которая оценивается как философски очень бедная, противопоставляется другая – не возможного, а ментального, немпирического существования объектов, которая имеет солидные средневековые корни, значительные индийские параллели и является опорной для построения стратификаций уровней реальности, которые автору видятся очень значительной перспективой для современной онтологии.

**Ключевые слова:** аналитическая философия, аналитический метод, контroversия, диалектика, античность, средневековье, восточные философии, возможные миры, ментальные объекты, уровни реальности

---

В своем выступлении я хотел бы прежде всего поблагодарить профессора Лакса за его очень ценный и ясный обзор, который чрезвычайно полезен для российской аудитории. Полезен он прежде всего потому, что аналитическую философию у нас фактически только начинают изучать и специалистов в этой области очень мало, а там, где мало специалистов, много предрассудков. Один из самых живучих предрассудков (речь идет о том, что Фрэнсис Бэкон называл идолами рынка) состоит в том, что аналитическая философия как таковая отождествляется преимущественно с философией науки и анти-метафизической критикой языка, а потому неслучайно, что, когда я говорю своим коллегам об аналитической метафизике или теологии, меня слушают вполуха – с подозрением, что я занимаюсь некоторой апологетикой, если вообще не «промыванием мозгов». Но для меня было неожиданным услышать

от профессора Лакса, что такой взгляд до сих пор имеет место и в англо-американской среде, где аналитическую философию должны, казалось бы, давно знать из первых рук. Чем я бы хотел дополнить его доклад, так это, во-первых, некоторыми соображениями в связи с общей историей аналитической философии, во-вторых, комментариями по поводу значимости темы возможных миров, которую он позиционирует как центральную для аналитической метафизики.

1. Свои соображения относительно истории аналитической философии я уже излагал на страницах «Вопросов философии». Их исходный пункт – вполне традиционная для философии установка на то, чтобы не принимать на веру даже самые канонизированные положения (в том числе канонизированные положения истории философии), не проверив, опираются ли они на достаточные основания. Положение о том, что аналитическая философия появляется на свет в самом начале XX в. в результате «лингвистического поворота в философии» и критики британского идеализма, а первыми представителями ее были Рассел, Мур и Витгенштейн (некоторые настойчиво добавляют сюда и Фреге), относится к истинам самоочевидным. А потому предполагается, что она нуждается в верификации не больше, чем истины о том, что брат – это существо мужского пола, а 30 июня следует за 29 июня. Однако и эта истина оказывается, на мой взгляд, не из тех, к которым не может быть применима стратегия картезианского сомнения.

В самом деле, почему именно названные философы в указанный временной период своей деятельности должны считаться основателями аналитической философии? Потому что они ввели само это словосочетание? Но это не так. Историки аналитической философии обнаруживают отчетливое употребление соответствующего термина лишь начиная со статьи бывшего члена Венского кружка Густава Бергмана «Позитивистская метафизика сознания», опубликованной в журнале «Mind» в 1945 г.

Или это так потому, что данные философы четко идентифицировали тогда свою философскую деятельность, или, как предпочитает это называть Макинтайр, практику, именно как аналитическую, противопоставляя ее в этом качестве прочим философским практикам? Но этого тоже сказать о них нельзя. Их идентифицировали именно как аналитических философов уже задним числом – на ранней стадии историко-философского осмысления аналитической философии. Один из самых обстоятельных историков аналитической философии Аарон Престон выделяет в этой связи такие публикации, как «Философский анализ» Джеймса Урмсона (1956), «Английская философия после 1900 года» Джеффри Варнока (1958), сборник «Революция в философии» (1963), включавший статьи таких уже признанных «аналитических светил», как Айер, Стросон и Райл. Результатом этой начальной работы по концептуализации аналитической философии, в которую были вовлечены ее первостепенные протагонисты, стала идея о том, что ее сущность относительно прозрачна, что она кристаллизовалась на рубеже XIX–XX вв., когда она порвала, на что указывает и профессор Лакс, с «большой традицией» британского гегельянства, и что та революция, которая была осуществлена аналитической философией, основывалась прежде всего на новом методе анализа языка и на убежденности в том, что языковой анализ является единственным «законным» занятием философов. Тогда же было принято, что две другие важные характеристики аналитической философии – ее самодистанцирование от метафизики и от истории философии – также могут быть соотнесены с указанным революционным подходом к задачам философии и с

тем фактом, что Мур, Рассел и Фреге (у которого Рассел заимствовал свою «технику» в математической логике), а также Витгенштейн были основными «революционерами». И хотя первые историки аналитической философии не скрывали того факта, что эти четыре философа мыслили весьма по-разному, они считали эти различия в их мышлении незначительными в сравнении с тем новым философским методом, который их объединял. Так, Артур Пап в монографии «Начала аналитической философии» (1949) утверждал, что «единодушное использование аналитического метода как могущественного средства критики» фактически устраняло их разномыслия через общее мнение о том, что вопрос о природе того или иного объекта должен быть переформулирован как вопрос о значении термина, обозначающего этот объект, или его синонимов. Таким образом, в качестве аналитических философов идентифицировали себя не предполагаемые пионеры этого направления, а только историки их деятельности.

Или, может быть, именно начиная с рубежа XIX–XX вв. и именно названными философами вследствие осуществленной ими «революции» был эксплицирован и всерьез продвинут тот аналитический метод, который является базовым для обозначенного направления философии? В самом деле, именно происхождение от «аналитического метода» делает «аналитическую философию» реальным, квалификационным философским понятием, которое отлично от несколько высокомерного понятия «континентальная философия», введенного во второй половине XX в. с тем, чтобы слить воедино все философские направления, отличные от аналитического, несмотря на то, что, например, между феноменологией и герменевтикой, с одной стороны, и неомарксизмом и постструктурализмом – с другой, имеются такие различия, которые никак не могут быть «нейтрализованы» указанием на то, что эти течения появились на европейском континенте (не говорим уже о том, что «континентов» в мире несколько, а не один). Следовательно, если бы удалось показать, что к названной четверке философов начиная с Рассела можно возвести изобретение или, по крайней мере, распространение аналитического метода, мы бы имели основания считать, что аналитическая философия восходит именно к ним. Но это тоже не так.

Другой авторитетный историк аналитической философии, Майкл Бини, считая, что аналитический метод составляет сердцевину философии как таковой, прослеживает его эволюцию с очень раннего времени. Он обращает внимание на разительные сходства между методом анализа в греческой геометрии и в аристотелевской философии – прежде всего в неслучайно названных «Аналитиках», посвященных раскрытию теории силлогизма. Бини также отмечает, что Аристотель не только осуществлял такую аналитическую программу, как сведение объектов исследования к первопринципам, но и разработку системы отношений между различными элементами аргументов и демонстрацию того, как одни из них могут быть сводимы к другим, а также он обращает внимание на то, что богатство аристотелевской концепции анализа было превосходно раскрыто в исследованиях Патрика Бирна. Следующую значительную веху разработки аналитического метода Бини видит в трактате Жана Буридана «Резюме по диалектике» (середина XIV в.), где четко различаются деления, дефиниции и демонстрации, соответствующие современным видам декомпозиционного, интерпретационного и регрессивного анализа, и подчеркивает, что здесь имеет место как переработка античной аналитики, так и предвосхищение современной аналитической философии. Наконец, параграф 13 картезианских «Правил для руководства ума» (1627)

гласит, что, если мы правильно понимаем ту или иную проблему, мы должны абстрагировать ее от любого поверхностного понятия, свести ее к простейшим терминам и далее разделить на малейшие неделимые части, и именно последний шаг получает наибольший приоритет в более позднем сочинении Декарта «Рассуждение о методе» (1637), где 13 правил рациональности сведены к четырем.

Но метод анализа не исчерпывает всю исследовательскую программу и стиль аналитической философии. А потому правы и другие ее историки, которые уделяют этому стилю специальное внимание. Правда, Алоиз Мартинич в «Руководстве по аналитической философии» (2001) предлагает минималистскую интерпретацию этой философии исходя из самого термина: она есть та философия, которая более, чем какая-либо другая, основывается на концептуальном анализе и стремится к разложению сложных понятий на их более простые составляющие. Но вот Колин МакГинн в книге «Становясь философом: мое путешествие с философией XX века» (2002) входит в большие подробности, отмечая, что «эта традиция ставит ударение на ясности, строгости, аргументированности, теории, истине. Это не традиция, которая стремится к вдохновению, утешению или идеологии. Не обеспокоена она и “философией жизни”, хотя некоторые части ее и связаны с последней». Скотт Соамс в двухтомнике «Философский анализ в XX веке» (2003) передает тот же дух аналитической философии: «В рамках этой традиции широко распространено допущение, что “философского прогресса” можно часто добиваться через усердное исследование малого и очерченного круга философских проблем, оставляя в неопределенности более широкие, системные вопросы. То, что отличает аналитическую философию XX в. – это не категорическое отвержение философских систем, но, скорее, восприятие богатства меньших, более подробных и строгих исследований». Другими словами, аналитическая философия мыслится, по крайней мере, некоторыми своими представителями как прежде всего определенная философская технология, по сути своей нейтральная по отношению к доктринам (в том числе и таким, как то, что легитимной задачей философии должно быть исследование только значений терминов, обозначающих объекты, а не природы самих этих объектов).

Приведенные характеристики полностью соответствуют действительности. Но в них не получила отражение еще одна черта аналитического философствования, притом важнейшая. Так, если мы откроем «Оксфордское руководство по философской теологии» Томаса Флинта и Майкла Рея (2009), год назад изданное и в русском переводе, мы обратим внимание, что едва ли не все главы этой антологии построены по полемическому принципу и что целями дискурса являются почти в равной мере определение исследуемого понятия и обоснование отстаиваемого тезиса наряду с победой над оппонентом, исследующим то же самое понятие и отстаивающим свой тезис. Так, в главе Уильяма Крейга «Божественная вечность» верифицируются и подвергаются критике: 1) томистский аргумент в пользу вневременности Бога на основании Его простоты и неизменности; 2) аргумент от божественного знания будущих (контингентных) событий; 3) аргумент от специальной теории относительности; 4) аргументы Элеонор Стамп, Нормана Кретцмана и Брайана Лефтоу от онтологического несовершенства темпоральности. Затем автор рассматривает аргументы в пользу божественной темпоральности и завершает тем, что при всем «перевесе» аргументов сторонников второй концепции у их оппонентов есть шанс отстоять свою позицию через отри-

цание объективной реальности темпорального становления и темпоральных фактов. Сходным образом исследуются предметы изыскания в главах «Всемогущество» Лейбница, «Всезнание» Эдварда Виренги, «Всеприсутствие» Томаса Хадсона, в «Моральном совершенстве» Лауры Гарсии. При этом существенно важно, что дискуссия ведется не только с историческими и современными оппонентами, но и с потенциальными, которые могут теоретически предложить возражения на аргументацию пропонента и которые опровергаются столь же подробно, что и оппоненты эмпирические. И если мы откроем «Блэквелловское руководство по естественной теологии» (того же 2009 г.), составленное названным Крейгом и Дж.П. Морлендом (опять-таки есть уже и на русском), мы убедимся, что уже в первой главе Чарльза Талиаферро «Проект естественной теологии» основные теистические аргументы выстраиваются через опровержение атеистических – в точном соответствии классическому модусу силлогизма *tollendo ponens*. Но также строится аналитический дискурс в теории сознания, включая тему искусственного интеллекта, в эпистемологии, теоретической натурфилософии, в обсуждении семантического и онтологического статуса возможных миров и прочих областях аналитической философии, которая давно уже работает со всеми философскими предметностями. Аналитический философ в своей деятельности – прежде всего диспутант, который находится в состоянии перманентной дискуссии со своими коллегами, для которого истинное решение вопроса складывается из опровержения альтернативных его решений и публикации которого осуществляются в режиме полемического диалога с оппонентами.

Таким образом, перед нами основные черты аналитического философствования как особого вида интеллектуальной практики. Это: 1) контрверсивная диалектика, реализуемая в дискуссии с пропозициями эмпирических и умозрительных оппонентов, 2) концептуальный анализ, осуществляемый через классификацию и дефинирование понятий, и 3) деление предметных единиц исследования до меньших или атомарных составляющих. Выше было уже отмечено, что теория аналитического метода начала складываться более чем за два тысячелетия до «философской революции», совершенной четырьмя так называемыми основоположниками аналитической философии и их последователями. Теперь посмотрим, как обстоит дело с самой практикой аналитического философствования в истории.

Мы уже обратили внимание на то, что Бини обнаружил соответствие методу современной аналитической философии в теории аналитического метода у Буридана, которая очевидным образом опиралась на «аналитическую практику». Но в свое время Джонатан Коэн в книге «Диалог разума: анализ аналитической философии» (1986), характеризуя аналитических философов как тех, кто интересуется нормативными проблемами в связи с аргументами и способами рассуждения, обмолвился, что в таком случае данная философия может рассматриваться скорее как одна из линий в общей истории западной философии начиная с Сократа, чем только новейшее явление. Сходным образом и Дагфин Фёллесдаль в статье «Аналитическая философия: что это такое и зачем надо ею заниматься?» (1997), верно определяя ее как философию, основанную на аргументации и обосновании пропозиций (как антипод философиям Хайдеггера и Дерриды), предположил, что она, в принципе, могла бы включить в себя Аристотеля, Декарта и «даже» Фому Аквинского.

Аарон Престон подвергает эти предположения решительнейшей критике – как «ревизионистские» и основанные на том, что историки философии этого рода вначале придерживались «принятого взгляда» на историю анали-

тической философии, а затем, обнаружив, что в ней нет общих доктрин (что, по его мнению, и не позволяет считать аналитическую философию философской школой, делая ее «чем-то вроде иллюзии»), решили от этой истории отказаться, делая вид, что они ее лишь немного «ремонтируют». На мой взгляд, также они занимают половинчатую позицию, но ход их исторической мысли гораздо правильнее, чем у их оппонента, который, в свою очередь, совершенно прав, отрицая за аналитической философией статус конкретной философской школы.

Если их и следует называть ревизионистами, то ревизионистами робкими и поверхностными. Так, допуская «даже» Фому Аквинского в число отдельных ранних представителей аналитической философии, они исходят из старой секуляристской догмы, по которой теисты вряд ли могут быть «настоящими» аналитиками. Но это значит не понимать, что рассматриваемый феномен конституируется не тем, *о чем* философствуют, но только тем, *как* это делают. И в своем основном произведении, и в других Фома продемонстрировал «химически чистую» аналитическую практику исследования понятий через всестороннюю критику пропозиций эмпирических и умозрительных оппонентов и последовательнейшее деление топиков; он отличался от современных аналитиков только тем, что не употреблял математические символы и исчисления (что, на мой взгляд, отнюдь не минус, так как последние обращаются к ним далеко не всегда оправданно). И это относится не только к нему, но и к Александру Гэльскому, Альберту Великому, Иоанну Дунсу Скоту, Уильяму Оккаму и прочим великим схоластам. Далее, «ревизионисты» вследствие своих оглядок на аксиоматически принятую версию генезиса аналитической философии не имеют решительности всерьез рассмотреть античную философию с точки зрения ее методологии. Ведь если бы они ее имели, то убедились бы, что Аристотель может быть включен в число не только ранних представителей аналитического философствования, но уже и его теоретиков (о чем речь шла выше). А к этим ранним представителям следовало бы отнести не только Сократа, но и старших софистов, и не только их, но и Ксенофана Колофонского (ок. 570 – после 478 г. до н. э.), который, согласно еще пока не опровергнутому свидетельству Псевдо-Аристотеля, аргументировал в пользу монотеизма через логическое опровержение тех положений политеистов, которые он сам же реконструировал (ср. дискуссия с умозрительным оппонентом). А именно, этот, скорее всего первый в истории аналитический философ опровергал возможность генеалогии богов и их множественности на основании своей характеристики Божества как единого и неизменного Первоначала, пользуясь средствами аргументации *reductio ad absurdum*. В-третьих, «ревизионисты» убеждены, что признаки аналитического философствования являются специфически европейскими, не подозревая даже об их интеркультурных масштабах. И об этом хотелось бы сказать отдельно.

Аналитическое понимание самой философской деятельности налицо во всех трех известных мне определениях философии в Индии. Так, составитель знаменитого политологического трактата «Артхашастра» (ок. I в. н. э.) в разделе характеристик наук различает (1) философию (*ānvīkṣikī*), букв. «исследование», – как то, что «исследует посредством аргументации» (*hetubhir ānvīkṣyamāṇā*), и (2) три ее школы – санкхью, йогу и локаяту. Согласно Ватस्याне, автору «Ньяябхашьи» (IV–V вв.), та же самая «философия-как-исследование» (*ānvīkṣikī*), отождествляемая с методом школы ньяи, есть последовательность трех действий: номинации объектов, их дефинирования и

верификации результатов дефинирования. А вот Раджашекхара в науковедческом разделе «Кавьямимансы» (X в.) идентифицировал эту же «философию-как-исследование» как контровертивную диалектику – полемический диалог между проponentом и опponentом. Буддийские определения философской деятельности мне неизвестны, но я могу точно сказать, что Гхошака в «Абхидхармамрите» (ок. II в. н. э.) предложил определение самого классификационного анализа понятий (*vibhaṅga*), который изначально практиковался в традиции абхидхармы. Но индийская теория философской деятельности в точности соответствовала индийской философской практике: сами школьные тексты всех трех больших традиций – брахманистской, буддийской и джайнской, – а это комментарии к базовым текстам, трактаты и учебные пособия – также выстраиваются по оси трех выделенных выше основных функций аналитического философствования в виде полемики с эмпирическими и умозрительными опponentами, классификационной систематизации понятий и деления предметных единиц исследования. Как и современный аналитический философ, любой заметный индийский философ любой «конфессии» оценивал свои достижения прежде всего по результатам своей полемической деятельности, и истинность тезиса мыслилась им как «сумма» нейтрализаций антитезисов, по тому же самому модусу разделительно-категорического силлогизма  $tollendo\ ponens: A \vee B, \neg B \vdash A$ . Хотя мне неизвестны определения философской практики в Китае, можно смело сказать, что она осуществлялась в аналогичной программе до того времени, когда была запрещена полемика (а вместе с ней фактически и свободный философский дискурс). Об этом свидетельствует деятельность первой диалектической «школы имен» мин-цзя (V–III вв. до н. э.), первые представители которой были младшими современниками первых индийских диалектиков шраманского периода (сер. I тыс. до н. э.) и прославились составлением философских апорий (является ли белая лошадь лошадью, совместимо ли белое и твердое и т. д.), а также трактат «Мо цзы» (ок. III в. до н. э.), составители которого специализировались в дефинировании и классифицировании понятий, в том числе и таких, как «знание», «заблуждение» и «метод».

Из сказанного следует, что под аналитической философией следует понимать не конкретную философскую школу, не философское направление и даже не традицию философии, но *формат* интеркультурной философской практики, соответствующий исследованию понятий и пропозиций в программе контровертивной диалектики и в контексте логического деления проблем и предметов исследования на составляющие. Этот формат и соответствующая ему программа может быть обозначена в качестве *классической парадигмы* философской деятельности, которая восходит к началу философии как таковой во всех ее автохтонных регионах, тогда как аналитическая философия рубежа XIX–XX вв. может рассматриваться как лишь одна из ее подстадий, специфика которой определяется лишь переосмыслением задач и техническим оснащением этого традиционного философского дискурса, но ни в какой степени не изменением его природы. Что же касается периодизации истории аналитической философии, то она должна, на мой взгляд, основываться на стадиях ее самопонимания, авторефлексии, и здесь можно было выделить три приближительных периода:

1) эпоха функционирования аналитической философской практики с различными стадиями теоретизирования над ее методами, еще предшествовавшая попыткам ее самоидентификации и противопоставления другим философским программам (от начала философии до 1940-х гг.);

2) эпоха ее начальной самоидентификации, вследствие которой сложилось представление о ней как об отдельной философской школе (1940–80-е гг.);

3) эпоха широких дискуссий о ее природе и истории в контексте метафилософии (с 1980-х гг. по настоящее время).

Очевидно, что основные перспективы в проекте самопонимания аналитической философии должны быть связаны с изучением типологии и динамики методов и стилей аналитической философской деятельности в различные исторические эпохи – как в европейском контексте, так и в компаративном. Актуальна и проблема демаркации – обоснованного отделения аналитического формата от других, которые следует считать неклассическими и которые предполагают не постановки и решения конкретных проблем средствами рационального общезначимого языка, но скорее решение задачи создания «новых языков», не предполагающих общерациональной ответственности, одна из вершин которого – герменевтическая онтология Хайдеггера, а пародийная версия – постмодернистская деконструкция. В отличие от диалогической по своей природе аналитической философской практики этот способ философствования можно вполне считать монологическим: вы можете принять посвящение в его эзотеризм или, напротив, просто его отбросить, но полемизировать в собственном смысле с его носителями никакой возможности нет.

2. То, что концепция возможных миров, пришедшая из логики, организует пространство современной аналитической метафизики, в значительной мере верно, и ее статус становится настолько высоким, что позволил, например, Дэвиду Льюису, как хорошо известно, сказать, что наш мир является даже не первым среди равных, но лишь всего только одним из всех, а его, если можно так выразиться, онтологические преимущества исчерпываются лишь тем, что он – наш. Действительно, теория возможных миров, восходящая к гениальному Лейбницу, имеет очень важное значение для рациональной теологии (в контексте доктрины креационизма, которая не смогла бы сформироваться в рамках античного детерминизма), эпистемологии, философии сознания и, конечно, метафизики. Но мне хотелось бы сказать два слова о том, что никак не меньшие перспективы для метафизики могут открыться и в рамках реального мира, если только обратить внимание на его онтологическую многослойность.

В этой связи нельзя не вспомнить о знаменитом споре Алексиуса Майнонга и Бертрانا Рассела о статусе интенциональных объектов. Как хорошо известно, Майнонг, ученик Brentano, поддержал идею другого его ученика, Казимира Твардовского, который предложил отличать вопрос о существовании интенциональных объектов от вопроса об их свойствах и пришел к предположению о том, что последние могут быть и у несуществующего объекта. Эта дистинкция привела Майнонга к той иерархизации объектов, по которой некоторые из них – пространственно-временные – наделены существованием (existence), другие, не описуемые в этих параметрах, но тем не менее являющиеся объектами познавательных актов, – определенным состоянием (subsistence), тогда как третьи, вроде золотой горы, – ни тем и ни другим, но также могут как-то познаваться. А именно, она может быть и золотой, и горой и, не имея бытия, может быть наделена некоторыми общими атрибутами. Возражения Рассела известны. Во-первых, если пойти за Майнонгом, то и круглому квадрату с таким же успехом можно будет приписать общие атрибуты (круглость и квадратность), сочетание которых нарушит закон противоречия и, следовательно, приведет к абсурду. Во-вторых, если за круглым

квадратом признавать эти общие атрибуты, то неизбежно признавать за ним и существование, но это также ведет к абсурду. Известны и ответы Майнонга, который в первой позиции возразил, что объекты типа золотой горы тем и отличаются от реальных, что не подчиняются закону противоречия, а во второй – что можно различать обычное существование и «назначенность к существованию» (existential determination) и вследствие этой дистинкции золотая гора может «быть существующей» (to be existing) и не «существовать» (to exist). Это различие понятий Рассела не удовлетворило, да и не могло удовлетворить, поскольку имело софистический характер. Авторитетный исследователь творчества Майнонга Райнхардт Гроссман немало размышлял над тем, где у него произошла ошибка, и пришел к выводу, что она лежала в майнонговском принципе неограниченной свободы допущения, позволявшем мыслить не только круглый квадрат, но и существующий круглый квадрат, а также в его убежденности в том, что индивидуальные объекты суть комплексы атрибутов.

Мне же кажется, что Майнонг слишком быстро принял правила игры Рассела, согласившись с тем, что предмет их дискуссии – логический. Но главная его непоследовательность заключалась в его изначальной робости: вместо непоследовательного допущения некоторых объектов со свойствами без существования ему следовало поставить вопрос об особом существовании обсуждаемых объектов. Разумеется, ментальное существование отлично от эмпирического, но кто доказал, что может быть либо только второе, либо никакое вообще? Ведь если золотая гора существует в моем воображении и даже беспокоит его, то отрицать ее существование только потому, что она не локализуется в определенном пространственном параметре, нельзя – у нее другая локализация, в моем ментальном пространстве. Из этого следует, что гораздо перспективнее было бы говорить не о софистическом различении «существовать» и «быть существующим», а о различении между модусами, способами существования.

Золотая гора относится к тому классу, который можно было бы условно назвать пассивными ментальными объектами. Но существует бесчисленное множество таких, которые следовало бы обозначить как активные. Об этом свидетельствует хотя бы пульсирующая, избыточная жизнь литературных персонажей. Например, мне кажется, что очень трудно считать несуществующим объектом Шерлока Холмса, к которому приходило на Бейкер-стрит 221б столько писем по самым различным вопросам и даже с воплями о помощи, что они могли бы занять вагон поезда, вследствие чего страховая компания, разместившаяся там, была вынуждена, как хорошо известно, пунктуально отвечать корреспондентам, что знаменитый сыщик уже не живет по этому адресу, а Конан Дойль был вынужден периодически его оживлять. Но не один Шерлок Холмс был предметом восхищения и подражания: то же относилось к Робинзону Крузо, Дон Кихоту, к Гамлету, рыцарям Роланду и Ланселоту, Нибелунгам, Ахиллу и Гектору, Раме и Сите и т. д., равно как и отрицательные персонажи также вызывали чувства активнейшего отторжения, а их жертвы – не меньшего сострадания. Объекты имажинативного происхождения или мифологизированные образы исторических прототипов были, есть и будут действующими субъектами ментального мира человечества – того мира, без которого нет самого человека. Поскольку же действительность чего-то вполне соотносима с его действительностью, которая вполне может «квантифицироваться» и по длительности, и по интенсивности, то можно уверенно сказать, что названные персонажи реальнее своих прототипов, а потому и

Шерлок Холмс в определенном смысле реальнее эдинбургского профессора Джозефа Белла, Робинзон Крузо – шотландского моряка Александра Селькирка, а герои «Илиады» и «Рамаяны» – тех исторических покорителей Илиона и Ланки, останки которых вряд ли когда-нибудь будут идентифицированы. Разумеется, то же самое относится и к значительно менее героическим, современным носителям ментального существования, вроде Гарри Поттера, о чем свидетельствует мир комиксов, кинематографа, телевидения, рекламы, компьютерных игр и графики и всей виртуалистики, которая отвоевывает все больше территории у эмпирических человеческих связей.

В этой связи я хотел бы упомянуть дискуссию, которая ведется в современной аналитической философии искусства. Так, Колин Рэдфорд даже сформулировал ситуацию парадокса, который состоит якобы в том, что наша несомненная способность реагировать, притом эмоционально, на действия и судьбы виртуальных персонажей, которым мы же отказываем в существовании, является иррациональной, непоследовательной и противоречивой – вроде живого участия детей в игре как в том, что происходит на самом деле, хотя они знают, что это не так. Рэдфорду приходилось отвечать критикам, например, на замечание Кендалла Уолтона о том, что на самом деле мы как зрители не испытываем тех чувств, которые, скажем, пытаются в нас вызвать герои греческой трагедии, и на самом деле мы только притворяемся, что испытываем их, а также тем, кто настаивали на том, что для соучастия в чем-то вера в его существование не необходима (и можно ограничиться мысленным развлечением, как отмечал Нозль Кэррол и т. д.). Однако и оппонентам Рэдфорда было поставлено немало вопросов и предъявлено немало претензий. На мой взгляд, и парадокс Рэдфорда потерял бы всякую почву под собой, и в оппонирующих теориях не была бы видна нужда, если признать, что существование художественных персонажей является не столько фиктивным, сколько просто другим, а само существование не является привилегией одних только эмпирических («пространственных») объектов.

Сформулировать точное различие между способами существования ментальных объектов и эмпирических гораздо сложнее, чем сопоставить некоторые из них по «количеству существования». Очевидно, что здесь придется прежде всего уточнять некоторые базовые онтологические понятия, такие как «существование-само-по-себе» и «существование-для-кого-то» и другие. Но очевидно, что эти сложные проблемы вряд ли можно решить таким упрощенным способом, как обращение к возможным мирам. Ничто нам не препятствует, конечно, сказать, что может быть такой возможный мир *X*, в котором могут быть действительными не только золотые горы, но и круглые квадраты, а также такой Лондон, в котором Шерлок Холмс действительно живет на Бейкер-стрит 221б. Но будет ли этим очень много сказано об этих пассивных и активных объектах и будет ли этим сказано о них что-то содержательное и интересное? У меня есть сомнения на этот счет. И, кроме того, что в них, собственно, именно потенциального, которое можно было бы четко отличить от актуального, и не относятся ли они на самом деле всецело к нашему реальному миру, который устроен гораздо сложнее, чем горизонтальный расселовский мир?

Зато у меня нет никаких сомнений в связи с тем, что Майнонг был на очень правильном пути, пытаясь различать типы существования объектов существующих, субсистирующих и ни тех, ни других. Правда, в философии очень трудно делать открытия: еще францисканец Петр Ауреоли (1280–1322) предположил, что между сущим реальным и ментальным нет

различия в «чтойности» (*quidditas*), а раньше него Матфей из Акваспарты (ок. 1240–1302) заметил, что «чтойности», наряду с универсалиями, безразличны к существованию и несуществованию. Но Фома Аквинский еще до них мыслил значительно конструктивнее и дифференцировал способы существования природных вещей (*ens naturae*), ментальных (*ens in mente*, *ens rationis*), поступков, направляемых свободной волей (*ens moralia*), а также артефактов, изучением которых должны заниматься соответственно натурфилософия, логика, этика и «механические искусства». Он же, в отличие от Рассела, признавал не только виртуальные объекты, но и само ничто сущим – на том основании, что оно постижимо разумом. Но мне, по крайней мере, неизвестно, чтобы он выстраивал последовательную онтологическую вертикаль. Зато его современник и оппонент Генрих Гентский († 1293) предложил трехуровневую лестницу реальности, в которой нашлось место как для возможных вещей (хотя и не для миров), так и для ментальных. Низший по онтологическому уровню, но самый широкий слой сущего составляли, по его мнению, имагинативные объекты (*res a reor reris*); выше него по рангу располагались существующие в божественном уме и достаточно когерентные, чтобы стать реальными (*res a ratitudine*); еще выше – вещи, обладающие полнотой существования (*res existentes in actu*). При этом и вещи первого уровня остаются пусть и онтологически ущербными, но все-таки «вещами» (*res*), отделимыми от не-сущего. Квантификация существования документируется уже эксплицитно и у его оппонента Иоанна Дунса Скота, назвавшего ментальное, «логическое» бытие «уменьшенным бытием» (*ens diminutum*), над которым надстраиваются еще три яруса сущего (формально различимое, возможное субсистентное и собственно самосущее). Три уровня сущего начиная с фикций ума (*figmenta*), вроде химер и козлоолней, различаются у Оккама. Этому близка по своей конфигурации и онтологическая вертикаль Канта, который различал такие уровни существования, как иллюзии (вроде приписывания красноты розе или колец Сатурну), эмпирические явления, которые конституируются не объектами, а воспринимающими субъектами, и «объект сам по себе».

Как и в случае с аналитическим философствованием, иерархизация уровней существования обнаруживает четкие восточные параллели. И в онтологии буддийского идеализма виджнянавады, развивавшегося Асангой, Васубандху (IV в. н. э.) и их последователями, и в онтологии адвайта-веданты Шанкары, Мандана Мишры (VII–VIII вв.), Вимуктатмана и Пракашатмана (X в.) достаточно ясно различается онтологическая вертикаль, которая строится по оси 1) имагинативных объектов (рога зайца, небесный цветок, сын бесплодной женщины и т. п.), иллюзорных объектов восприятия (когда, например, раковина принимается за серебро, а веревка за змею); затем 2) сновидений, которым также отнюдь не отказывается в субъективной реальности; далее 3) мира бодрствования – нашего эмпирического мира наряду с так или иначе понимаемой силой мистификации, обеспечивающей «естественную установку сознания» (по которой множеству самосущих объектов противостоит множество таких же субъектов), и, наконец, 4) Абсолюта в виде мирового сознания, которое остается единственным реальным объектом для индивидуального сознания (и перестает быть таковым, когда последнее «сливается» с ним), освободившегося от этой «естественной установки», которая обеспечивает пребывание в сансаре (иногда сюда добавлялись и промежуточные ярусы). Мировоззренческая подоплека здесь иная, и вся стратификация тесно связана с другими – религиозно-практическими – задачами,

весьма далекими по своему содержанию от тех, что решались в средневековом католицизме. Однако сама схематика в виде различения «минимального сущего», «максимального» и промежуточного очень близка к генриховской и к кантовской.

Здесь можно видеть значительную перспективность идеи компаративной метафизики (в рамках сопоставления Запада и Востока, а также и в рамках Запада и Востока по отдельности), о которой мечтали еще в начале XX в. некоторые теоретики компаративной философии, например Поль Массон-Урсель. Она, на мой взгляд, более осуществима в настоящее время – с развитием историко-философского востоковедения и медиевистики. Но здесь требуется уточнение и базовых метафизических понятий – бытия и реальности, – которые в моем видении не являются синонимами, как не являются синонимами и многие мнимо тождественные понятия, нередко не разделяемые, как, например, «трансцендентное» и «трансцендентальное», «ценности» и «блага» или «культура» и «цивилизация».

### **Analytic philosophy: some unbeaten tracks**

*Vladimir Shokhin*

DSc in Philosophy, Head of the Department of Philosophy of Religion. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Volkhonka Str. 14/5, Moscow 119992, Russian Federation; e-mail: vladshokhin@yandex.ru

Vladimir Shokhin suggests another revision of the canonical history of analytic philosophy which for Michael Loux stands as something self-evident. Shokhin's point is that the seemingly indubitable verity of the picture that makes analytic philosophy emerge at the beginning of the 20<sup>th</sup> century as a result of the philosophical revolution brought about by Moore, Russel, Wittgenstein and, in part, by Frege, is actually nothing more than a stereotype opinion shared by the majority of historians of philosophy. As a matter of fact, analytic philosophy as a self-conscious trend begins to crystallize only half a century later, whereas as a format of philosophizing, along with the analytic method as such, it dates back to the Middle Ages and Antiquity, with many obvious parallels even outside the Western philosophical tradition. In the second part of his paper, Shokhin criticizes another commonplace assertion, namely that it is the theory of possible worlds which provides the best avenue to develop any contemporary metaphysics, the analytic one in the first place. Estimating this concept as philosophically quite meagre, Shokhin proposes instead an idea of mental, non-empirical existence of objects, which has strong medieval roots and finds important parallels in Indian thought; it could, therefore, provide a firm basis for stratifying the layers of reality. The latter undertaking is considered by Shokhin as very promising for contemporary ontology.

**Keywords:** analytic philosophy, analytical method, controversy, dialectics, Antiquity, Middle Ages, Eastern philosophies, possible worlds, mental objects, layers of reality