

# ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2019. Том 12. Номер 1

*Главный редактор:* А.В. Смирнов (Институт философии РАН, Москва, Россия)  
*Зам. главного редактора:* Н.Н. Сосна (Институт философии РАН, Москва, Россия)  
*Ответственный секретарь:* Ю.Г. Россиус (Институт философии РАН, Москва, Россия)  
*Редактор:* М.В. Егорочкин (Институт философии РАН, Москва, Россия)

## *Редакционная коллегия*

Р.Г. Апресян (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.В. Васильев (МГУ им. Ломоносова, Москва, Россия), Лоренцо Винчигуэрра (Пикардийский университет, Амьен, Франция), М.Н. Вольф (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия), С.В. Девяткин (Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого, Новгород, Россия), Марица Денн (Университет Бордо-Монтэнь, СЕММС/CERCS, Франция) А.А. Кара-Мурза (Институт философии РАН, Москва, Россия), И.Т. Касавин (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.А. Лекторский (Институт философии РАН, Москва, Россия), Ханс Ленк (Институт технологий г. Карлсруэ, Германия), В.И. Маркин (МГУ им. Ломоносова, Москва, Россия), М.А. Маслин (МГУ им. Ломоносова, Москва, Россия), А.А. Россиус (НИУ ВШЭ, Москва, Россия; Итальянский институт философских исследований, Неаполь, Италия), В.Г. Федотова (Институт философии РАН, Москва, Россия), Чжан Байчунь (Пекинский педагогический университет, Пекин, Китай)

## *Редакционный совет*

Эвандро Агацци (Университет Генуи, Италия; Университет Панамерикана, Мехико, Мексика), В.И. Аршинов (Институт философии РАН, Москва, Россия), Е.В. Афонасин (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия), В.Д. Губин (РГГУ, Москва, Россия), А.А. Гусейнов (Институт философии РАН, Москва, Россия), Н.И. Лапин (Институт философии РАН, Москва, Россия), И.Р. Мамед-заде (Институт философии, социологии и права НАНА, Баку, Азербайджан), А.С. Манасян (Ереванский Государственный Университет, Ереван, Армения), В.В. Миронов (МГУ им. Ломоносова, Москва, Россия), Том Рокмор (Университет Дюкени, Питтсбург, США; Университет Пекина, Пекин, Китай), В.С. Степин (Институт философии РАН, Москва, Россия), Антония Сулез (Университет Париж-VIII, Сен-Дени, Франция), М.М. Федорова (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.В. Целищев (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия)

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

**Периодичность:** 4 раза в год. Выходит с 2008 г.

**Журнал зарегистрирован** Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61227 от 03 апреля 2015 г.

**Журнал включен в:** Web of Science (Emerging Sources Citation Index); Russian Science Citation Index); Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIN PLUS; Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); Перечень рецензируемых научных изданий ВАК (группы научных специальностей «09.00.00 – философские науки»; КиберЛенинка

**Подписной индекс** в Объединенном каталоге «Пресса России» – 41951

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

При частичном или полном воспроизведении опубликованных материалов ссылка на «Философский журнал» обязательна. Ответственность за достоверность приведенных сведений несут авторы статей

**Адрес редакции:** Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 318

**Тел.:** +7 (495) 697-66-01;

**e-mail:** [philosjournal@iph.ras.ru](mailto:philosjournal@iph.ras.ru);

**сайт:** <https://pj.iph.ras.ru>

# THE PHILOSOPHY JOURNAL

(FILOSOFSKII ZHURNAL)

2019. Volume 12. Number 1

*Editor-in-Chief:* Andrey V. Smirnov (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)  
*Deputy Editor-in-Chief:* Nina N. Sosna (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)  
*Executive Editor:* Julia G. Rossius (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)  
*Editor:* Mikhail V. Egorochkin (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)

## Editorial Board

Ruben G. Апресян (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Vadim V. Васильев (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Marina N. Volf (Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia), Lorenzo Vinciguerra (University of Picardy, Amiens, France), Sergey V. Devyatkin (Yaroslav the Wise Novgorod State University, Novgorod, Russia), Maryse Dennes (Université Bordeaux Montaigne, CEMMC/CERCS, France), Alexey A. Kara-Murza (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Ilya T. Kasavin (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Vladislav A. Lektorsky (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Hans Lenk (Karlsruhe Institute of Technology, Karlsruhe, Germany), Vladimir I. Markin (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Mikhail A. Maslin (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Andrei A. Rossius (National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia; Italian Institute for Philosophical Studies, Naples, Italy), Valentina G. Fedotova (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Zhang Baichun (Beijing Normal University, Beijing, China)

## Advisory Committee

Evandro Agazzi (University Panamericana of Mexico City, Mexico), Vladimir I. Arshinov (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Eugene V. Afonasin (Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia), Abdusalam A. Guseinov (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Valery D. Gubin (Russian State University for Humanities, Moscow, Russia), Nikolay I. Lapin (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Ilham Mammad-zadeh (Institute of Philosophy, Sociology and Law, Baku, Azerbaijan), Aleksandr S. Manasyan (Yerevan State University, Yerevan, Armenia), Vladimir V. Mironov (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Tom Rockmore (Duchesne University, Pittsburg, USA; Peking University, Beijing, China), Antonia Soulez (Université Paris-VIII, Saint-Denis, France), Vyacheslav S. Stepin (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Maria M. Fedorova (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Vitaly V. Tselitshev (Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia)

**Publisher:** Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Frequency: 4 times per year

First issue: November 2008

**The journal is registered** with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-61227 on April 3, 2015

**Abstracting and Indexing:** Web of Science (Emerging Sources Citation Index; Russian Science Citation Index); Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIH PLUS; the list of peer-reviewed scientific editions acknowledged by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation; CyberLeninka

**Subscription index** in the United Catalogue "The Russian Press" is 41951

No materials published in The Philosophy Journal can be reproduced, in full or in part, without an explicit reference to the Journal. Statements of fact and opinion in the articles in The Philosophy Journal are those of the respective authors and contributors and not of The Philosophy Journal

All materials published in the "Philosophy Journal" undergo peer review process

**Editorial address:** 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation

**Tel.:** +7 (495) 697-66-01;

**e-mail:** philosjournal@iph.ras.ru;

**website:** <https://pj.iph.ras.ru>

## **ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ**

<i>Peter Ochs. Measuring Pragmatism by its classical tenets (the final part)</i> .....	5
<i>Randall A. Poole. The true meaning of humanism: Religion and human values</i> .....	17
<i>А.В. Серёгин. Стоицизм и справедливость</i> .....	34
<i>А.Г. Жаворонков. Идея человека у Ф. Ницше с (анти)антропологической точки зрения</i> .....	48

## **ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ**

<i>А.В. Анполонов. Понятие “religio” у Луция Цецилия Фирмиана Лактанция</i> .....	63
<i>Е.В. Петровская. “Brainy Is the New Sexy”: Шерлок Холмс, абдукция и нейросети</i> .....	74
<i>Д.О. Демехина. Раскрытие личности в концепции соборного театра Вячеслава Иванова</i> .....	90

## **ДИСКУССИИ**

### **Смыслы истории России**

<i>В.Н. Порус. Два лика философии истории</i> .....	104
<i>Г.Л. Тульчинский. Философия истории и нарративы исторической памяти</i> .....	117

### **Что такое аналитическая философия?**

<i>Л.Б. Макеева. Аналитическая философия как историко-философский феномен</i> .....	130
<i>В.В. Васильев. Что такое аналитическая философия и почему важен этот вопрос?</i> .....	144

## **ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ**

<i>Н.А. Блохина. Аналитическая философия в поисках самоопределения</i> .....	159
<i>Д.С. Шалагинов. Критика чистого чувствования (и ее критика)</i> .....	171

## **ФИЛОСОФСКАЯ ЛЕТОПИСЬ**

<i>Гален. О том, что не стоит печалиться (окончание)</i> (Перевод с древнегреческого языка и комментарии <i>И.В. Прольгиной</i> ) .....	181
--	-----

### **Памяти Вячеслава Семеновича Степина**

<b>(19 августа 1934 г. – 14 декабря 2018 г.)</b> .....	190
--	-----

## HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Peter Ochs</i> . Measuring Pragmatism by its classical tenets ( <i>the final part</i> ) .....	5
<i>Randall A. Poole</i> . The true meaning of humanism: Religion and human values .....	17
<i>Andrey V. Seregin</i> . Stoicism and justice .....	34
<i>Alexey G. Zhavoronkov</i> . Nietzsche's concept of man from an (anti-)anthropological point of view .....	48

## HISTORY AND THEORY OF CULTURE

<i>Alexey V. Appolonov</i> . The concept of "religio" according to Lucius Caecilius Firmianus Lactantius .....	63
<i>Helen V. Petrovsky</i> . "Brainy Is the New Sexy": Sherlock Holmes, Abduction, and Neural Networks .....	74
<i>Daria O. Demekhina</i> . The revelation of personality in Vyacheslav Ivanov's conception of 'communion theatre' .....	90

## ACADEMIC DISCUSSIONS

### Russia: the senses of history

<i>Vladimir N. Porus</i> . Two faces of the philosophy of history .....	104
<i>Grigorii L.</i> The philosophy of history and historical narratives of memory .....	117

### What is analytic philosophy?

<i>L.B. Makeeva</i> . Analytic philosophy as a historico-philosophical phenomenon .....	130
<i>Vadim V. Vasilyev</i> . What is analytic philosophy, and why is it important to ask? .....	144

## REVIEWS AND BIBLIOGRAPHIC SURVEYS

<i>Natalia A. Blokhina</i> . Analytic philosophy in the search of the analytic self-concept.....	159
<i>Denis S. Shalaginov</i> . Critique of pure feeling (and its critique) .....	171

## CHRONICLES OF PHILOSOPHY

<i>Galen of Pergamon</i> . De indolentia ( <i>the final part</i> ) (translated from Greek with a commentary by Irina Prolygina).....	181
<b>In memory of Vyacheslav S. Stepin (19.08.1934-14.12.2018)</b> .....	190

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

*Peter Ochs*

### MEASURING PRAGMATISM BY ITS CLASSICAL TENETS (*the final part*)

**Peter Ochs** – Edgar M. Bronfman Professor of Modern Judaic Studies. University of Virginia. 1540 Jefferson Park Ave, Charlottesville, VA 22903; e-mail: poch@virginia.edu

John E. Smith argued that there were almost as many pragmatisms as pragmatists. Almost all pragmatists criticized abstractive and reductive reasoning in the modern academy, but most entertained different visions of how and to what end academic reasoning should be repaired. Smith's vision was shaped by his strong preference for the classical pragmatisms of Peirce, Dewey, James and also Royce, whose differences contributed to the inner dynamism of Smith's pragmatism. Smith was far less impressed with the virtues of neo-pragmatists who rejected key tenets of the classical vision. My goal in this brief essay is to outline a partial list of these tenets, drawing on Smith's writings and those of a sample of recent pragmatists who share his commitment to the classical vision, such as Richard Bernstein, John Deely, and Doug Anderson. I restate the tenets in the terms of a pragmatic semiotic, which applies Peirce's semeiotic to classical doctrines of habit-change and reparative inquiry. I conclude by adopting the tenets as signs of pragmatism's elemental beliefs. Consistent with Peirce's account of "original" beliefs, these are not discrete claims about the world or well-defined rational principles but a loose and dynamic network of habits. The habits grow, change, inter-mix or self-segregate through the run of intellectual and social history. They can be distinguished but only imprecisely, described but only vaguely, encountered *per se* only through their effects. Among these effects are sub-communities of pragmatic inquiry, sub-networks of habits, and existentially marked series of social actions and streams of written and spoken words: including context-specific, determinate claims about the world, about other claims, and about habits of inquiry like pragmatism. Among these claims are my way of stating the tenets and my arguments about the history of pragmatism. Such claims are determinate, but the habits and tenets of pragmatism are not.

**Keywords:** American pragmatism, Charles Peirce, John Dewey, Augustine, binary reasoning, semiotics, Cartesianism, habit-change

\* \* \*

For Peirce, habits function as interpretants of constative claims about the world. According to the pragmatic method, failed empirical claims are signs of failed habits of reasoning. Pragmatism offers instruction in how to identify and repair such habits. The interpretant of pragmatic repair – **and thus the rule of pragmatism** – is most clearly diagrammed in Peirce's triadic semeiotic (derived from Stoic logic by way of Augustine and later scholastic refinements). To change a

habit is to identify and diagram it in the vocabulary of a triadic semeiotic (sign + object + interpretant), to isolate the interpretant, and then to suggest and test ways of repairing it. Cartesianism inherits the Augustinian-medieval tradition of reparative reasoning but misrepresents it by eliding its context-specific interpretants and, thereby, re-presenting it as objectivist reasoning. Pragmatism repairs Cartesianism by proposing ways of reconstructing the context-specific interpretants of Cartesianism's over-generalized, constative claims.

*Habit-change in the vocabulary of a pragmatic semiotics.* I conclude by diagramming Peirce's account in a model of *pragmatic semiotics* that I have constructed out of Peirce's semiotic vocabulary<sup>1</sup>.

*Formula 1:*  $S \rightarrow O \mid I$  [a Sign Vehicle refers to its Object with respect to conditions or rules of signification provided by its Interpretant.]

*Formula 1.1:*  $S = (S_{ic}, S_{in}, S_{sy})$  [The Sign Vehicle includes Icons, Indices, Symbols.]

*Formula 1.1.1:*  $S_{ic} \text{ — } \mid I_{ic}$  [An icon refers to a *rheme*, or possible characterization of something. A *rheme* is always an Immediate Object (IO), which means the *sense* of some sign.]

*Formula 1.1.2:*  $S_{in} \rightarrow \bullet \mid I_{in}$  [An index refers to an existent, or something somewhere. An existent is always a Dynamical Object (DO), which means the *referent* of some sign.]

*Formula 1.1.3:*  $S_{sy} \rightarrow \text{ — } \bullet \mid I_{sy}$  [A symbol refers to some rule of relation (or "rule") according to which something somewhere could be characterized in some manner, that is, some *rheme* might be predicated of some object. A rule may be IO or DO.]

*Formula 1.1.4:*  $S_{sy} = (\text{ — } + \bullet + \mid I_{sy})$ . [A symbol may be atomized, in which case any element of a symbol may also be read as a symbol, including icons and indices functioning now as symbols.]

*Formula 1.1.5:*  $S_m \rightarrow O_m \mid I_{sy}$ , where  $O = \text{ — } \bullet$  and where  $O_m \vee \sim O_m$ . [Symbols may be read monovalently when their interpretant assigns them only one possible meaning. Two types of formula are provided here, including one that atomizes the object into rheme + index; there are sub-cases for which the monovalence applies only to rheme or only to index].

*Formula 1.1.6:*  $S_{sy} \rightarrow \sum O \mid I_{sy}$ , where  $\sim (O_y \vee \sim O_y)$  [Symbols may be read polyvalently when their Interpretant assigns them more than one possible meaning (reference to meaning is not strictly limited by the law of excluded middle).]

*Formula 1.3.2:*  $\mid I_p = \sum aRb \mid I$  [The Interpretant as "language system" includes the sum of all rules of relation (aRb) available in that system.]

*Formula 1.3.3:*  $\mid I_c = \sum \mid I_c$  [The Interpretant as "community of interpreters" names the societal actors and relations with respect to which a sign vehicle is or would be referred to its possible objects. Here, the interpretant functions as a "communal interpretant,"  $I_c$ .]

*Formula 1.3.4:*  $\mid I_p = \sum e$  [The Interpretant as "pragmatic condition" names conditions of error/disruption ("a problematic situation") with respect to which a sign vehicle refers both to some failed rules of relation in some system and to some reparative rules according to which the conditions of suffering/disruption could possibly be repaired. Such conditions are correctly "read" or identified by a pragmatic interpretant,  $I_p$ .] Say, for example, a communal interpretant is itself

<sup>1</sup> These samples of my pragmatic semiotic diagrams are drawn from Ochs, P. "A Relational (non-binary) Semeiotic for Scriptural Reasoning", *Scriptural Reasoning and Comparative Studies, Proceedings of the XXth Congress of the International Comparative Literature Association*. Paris, 2013.

problematic (it produces problematic interpretations). In this case, the problematic interpretant functions as a problematic symbol and is in need of a particular repair. *To repair an interpretant is to direct a community to re-read it as determining some symbol to mean X whereas it previously meant Y (noting that X or Y could include forms of recommended behavior as well as objects of cognition).* The formula for this repair is:  $(S_1 \rightarrow O_e \mid I_e) \rightarrow [( \mid I_e) \rightarrow \sum S (s_1 \rightarrow O_r \mid I_p)]$ , where  $O_e$  = problematic interpretation;  $I_e$  = problematic interpretant;  $O_r$  = repaired interpretation.

*Explanation: Formulae 1 and 1.1 introduce my way of diagraming Peirce's elemental definitions of sign.* Peirce's logic of judgements is a logic of relations, replacing the logic of substances or things that modern logicians tended to inherit from medieval Aristotelianism. The predicate, rather than the subject, becomes the defining element in any judgement: predicates serve as iconic signs of relations, including real relations in the world, and subjects refer indexically to the sets of occasions that may illustrate or embody a given relation or set of relations. Considered independently of its role in a judgement, a predicate appears in Peirce's semiotic as a rheme (see Formula 1.1.1). The subject of judgement functions as an indexical sign (see 1.1.2). As noted earlier, symbols are the primary subjects and vehicles of pragmatic inquiry (see 1.1.3): a symbol refers to some rule of relation according to which something could be characterized in some manner. In Formula 1.1.4, I diagram how the parts of a symbol may also be read as symbols. The distinction is important, because each part of a symbol will refer independently to a distinct part of the empirical process of habit change or repair. In Formulae 1.1.5-6, I diagram the difference between monovalent and polyvalent readings of a symbol. The distinction is important, because symbols will function, in part, as signs of habits, and a habit that had only one meaning would appear to be unchangeable. Habit change, and therefore repair, is possible only when habits can be characterized and embodied in more than one way; habit change will refer to a change from one set of characterizations (and embodiment) to another set. In Peirce's triadic semeiotic, a sign (S) refers to its object (O) *in respect to some interpretant (I)*. As noted earlier, interpretant plays a key role in Peirce's critical repair of binary claims. The constative binary claim "A is B" is unproblematic when a claimant shares a set of unstated rules of meaning with the claimant's audience. Any lack of such preunderstanding will already render such a claim problematic. The claimant may assume, "A is B with respect to rule C"; but if the audience assumes the rule is  $C_x$  then the claim will be misunderstood. Such a rule is part of the Interpretant. To repair problematic binary claims, the pragmatist therefore seeks to clarify the claimant's undisclosed interpretant. To understand how pragmatism works, it is important to recognize different dimensions of the interpretant as rule of meaning. In Formula 1.3.2, I diagram the interpretant as *language system*, or the most general set of rules with respect to which signs have meaning. In 1.3.3, I diagram the interpretant as community of interpreters, or the finite set of speakers whose habits of language use will influence the meaning of a particular claim. In 1.3.4, I diagram the interpretant as *pragmatic condition*, or the singular conditions of error or dysfunction that both warrant and guide pragmatic inquiry. My goal is to diagram pragmatic inquiry as a semiotic process within which: (1) some claim stimulates misunderstanding or problematic interpretations; (2) pragmatists read the errant interpretations as signs of errant or problematic interpretants; (3) for the sake of repair, pragmatists introduce revised versions of the problematic interpretant (or its antecedents) so that, when successfully tested, the problematic interpretations may be repaired. According to this diagram, pragmatic repair is not, after all, the repair of a discrete claim (as if a claim were truth-functional by itself). Pragmatic repair is, instead, repair of a problematic interpretant of which some particular claim is only one of many possible symptoms.

## Evaluating the History of Pragmatism in Light of Peirce's Doctrine of Habit Change

*Is there any continuity in American pragmatism's progress from its early days to the present time?* The following surveys illustrate negotiable differences within sub-units of the trans-historical community of pragmatic inquiry and less negotiable differences among such sub-units. By negotiable differences, I mean differences that stimulate members of a given community to engage in lively reasoned argument, but do not require schism within the community: they do not vitiate the overall contribution of the community to the academy. By less negotiable differences, I mean differences that tend to breed so many contradictory paths of reasoning that arguments among members of different sub-units weaken rather than strengthen each sub-unit's overall contribution to the academy. Before introducing the survey, I will preview my conclusion: (A) The classical pragmatism of Peirce, James, Dewey and their proponents includes some contradictory tendencies, but these tendencies remain negotiable, and their differences contribute to the dynamism and polyvalence of classical pragmatism; and (B) Other recent pragmatisms diverge sufficiently from the primary tenets of classical pragmatism that these two or more communities of pragmatism will make stronger contributions to the academy if they devote more energy to reasoned argument within sub-units and less energy to debates among the different units. In the first survey, I comment on the stronger contributions a sample of thinkers has made to the dynamic activity of classical pragmatism. I do not offer a comprehensive list and do not evaluate each thinker's overall contributions to the classical model or divergences from it. I select a sample of authors who would, *collectively*, illustrate classical pragmatism's central tenets: as if each author contributed a few tenets. I try to include some surprising names: authors who would not consider themselves pragmatists but who offer profound instruction in one or another tenet. In the second survey, I comment briefly on an illustrative set of two authors whose divergences from several classical texts may or may not engender productive engagements with classical pragmatism. My goal is not to resolve questions about these thinkers' classical or non-classical preferences, but to recommend and illustrate a method for measuring any pragmatic thinker's degree of distance from the classical tenets. My working hypothesis is that pragmatists bear urgent responsibilities that are better served by intensive engagements within negotiable sub-communities than by long term debates among such sub-communities. The hypothesis is informed by the classical pragmatist's resistance to interminable academic debate in favor of short term argument that serves pragmatism's imperative to repair dysfunction within the academy and in the social institutions served by the academy.

### Types of Classical Pragmatism

*William James:* James diverges from Peirce in significant ways<sup>2</sup>, but he also makes profound contributions to some of the major tenets, of which I will illustrate two: *the overall pragmatic critique of (1) western academic intellectualism and (2) social irresponsibility. Henry David Aiken said it very well:*

<sup>2</sup> There is voluminous scholarship on their differences. I consider the main differences to be James' individualism vs. Peirce's social logic and James' tendency to elide interpretants in his epistemology (as in the "Tigers in India"). For a colorful critique of James, see Houser, N. "Peirce's Post-Jamesian Pragmatism", *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 2001, Vol. III, No. 1 [<https://journals.openedition.org/ejppap/866>, accessed on 20.06.2018]. Note Houser's account of James' inferentialism.

Peirce did not doubt that his philosophy, whatever else it might be, was a moral philosophy whose aim is self control and emancipation from “the bonds of self, of one’s own prepossessions.” This is the common bond which ties Peirce together with all the other great pragmatists, including James and Dewey.... For James, in short, pragmatism was, among other things, a charter of freedom from the narrow intellectualism and “cognitivism” of the whole Western philosophical tradition from Plato forward<sup>3</sup>.

My favorite illustrations of James’ pragmatic critique is from the *Pragmatism* lectures:

*The more absolutistic philosophers dwell on so high a level of abstraction that they never even try to come down. The absolute mind which they offer us, the mind that makes our universe by thinking it, might... have made any one of a million other universes just as well as this. You can deduce no single actual particular from the notion of it*<sup>4</sup>.

And, It is astonishing to see how many philosophical disputes collapse into insignificance the moment you subject them to this simple test of tracing a concrete consequence. There can *be* no difference anywhere that doesn’t *make* a difference elsewhere<sup>5</sup>.

*John Dewey:* Dewey also diverges from Peirce in significant ways<sup>6</sup>, but he makes even more profound contributions to some of the major tenets, of which I will illustrate two: (1) he advances James’ as well as Peirce’s empirical and epistemological studies of habits as central to a pragmatic critique of abstractive thinking in the West; (2) he advances pragmatism’s social logic and social ethic far beyond what Peirce had occasion to explore; at the same time he advances pragmatism’s account of how to bring societal responsibility into the concrete disciplines/sciences of the academy. I shall draw on Doug Anderson’s reading of Dewey and Peirce to provide these illustrations.

On the centrality of habit, Anderson cites Dewey’s argument that “the generic propositions or universals of science can take effect, in a word, only through the medium of the habits and impulsive tendencies of the one who judges”<sup>7</sup>. Anderson notes that, “at this juncture in the text, [Dewey] inserts a footnote asserting the proximity of Peirce’s ideas to his own:

So far as I know, Mr. Charles S. Peirce was the first to call attention to this principle, and to insist upon its fundamental logical import. Mr. Peirce states it as the principle of continuity: A past idea can operate only so far as it is physically continuous with that upon which it operates. A general idea is simply a living and expanding feeling, and habit is a statement of the specific mode of operation of a given psychical continuum. I have reached the above conclusion along such diverse lines that, without in any way minimizing the

<sup>3</sup> Aiken, H. D. “American Pragmatism Reconsidered: I. Charles Sanders Peirce”, *Commentary Magazine*, 1962, August 1 [<https://www.commentarymagazine.com/articles/american-pragmatism-reconsidered-i-charles-sanders-peirce/>, accessed on 15.07.2018].

<sup>4</sup> James, W. *Pragmatism*. Indianapolis, 1981, p. 13.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>6</sup> I consider his most significant divergence to be on the role of both indubitable beliefs and ultimate interpretants in the prosecution of pragmatic inquiry, as well as on the associated study of ontology and religion.

<sup>7</sup> In Dewey, J. “Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality”, in: J. Dewey, *Middle Works*, Vol. 3. Carbondale, 2008, p. 19 (cited in Anderson, D. “Who’s A Pragmatist?”, in: D. R. Anderson & C. R. Hausman, *Conversations on Peirce: Reals and Ideals*. New York, 2012, p. 34).

priority of Mr. Peirce's statement, or its more generalized logical character, I feel that my own statement has something of the value of an independent confirmation<sup>8</sup>.

On pragmatism's social logic, Anderson notes that "For Dewey, instrumentalist pragmatism was about transforming the world of our experience, and he was not shy in adopting his own version of what Royce in derogatory fashion referred to as 'pure pragmatism': 'The popular impression that pragmatic philosophy means that philosophy shall develop ideas relevant to the actual crises of life, ideas influential in dealing with them and tested by the assistance they afford, is correct'"<sup>9</sup>.

Dewey's philosophers were not a priori-driven deductivists; they were artists and healers whose work hinged on experimental method, on creating and testing hypotheses to deal with the crises of existence. "A pragmatic intelligence," Dewey wrote, "is a creative intelligence, not a routine mechanic"<sup>10</sup>.

*Augustine:* While Augustine is not customarily numbered among the pragmatists, I share the views of Robert Marcus and John Deely that Augustine's transformation of Stoic logic into a triadic semiotic is a probable antecedent to Peirce's pragmatic semeiotic. Of the tenets of classical pragmatism, Augustine's writings, *De Trinitate* in particular, provide instruction in both formal and non-formal procedures for identifying, reading and criticizing signs of binary reasoning and for introducing non-binary reasonings as instruments of repair. By way of illustration I will simply draw attention to my earlier comments on Augustine<sup>11</sup>. Of fundamental importance is Augustine's search, throughout the reservoir of Hellenistic philosophies, for logical models that would enable him to diagram the Bible's immanent patterns of signification and reasoning. His disappointment in all but the Stoic sources anticipates Peirce's disappointments with his peers' binary logics. Augustine discovered that only non-binary or triadic models of meaning and rationality enable him to warrant and decipher the Bible's non-binary, and in that sense nonlinear, rules of signification. Peirce's Existential Graphs may be the most refined extensions of Augustine's discovery<sup>12</sup>.

*John of Poinset.* As published, translated and interpreted by John Deely, the 15th-century semiotic of John of Poinset offers the most complete diagramming of Augustine's vision. As illustrated in the pragmatic semiotics introduced above, I see no more exacting means of diagramming pragmatism's logic of signification and logic of inquiry than the semiotic efforts of Augustine, Poinset, Peirce, Deely and more recent authors<sup>13</sup>.

*Werner Heisenberg:* Heisenberg's is another name that rarely if ever appears in the company of classical pragmatists. His contributions to quantum mechanics and quantum applications of matrix mathematics should, however, have a central place in the education of future pragmatists. Neo-pragmatists may tend to reject

<sup>8</sup> In Dewey, J. "Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality", pp. 19–20 (cited in Anderson, D. "Who's a Pragmatist?", p. 35).

<sup>9</sup> Anderson, D. "Who's a Pragmatist?", p. 39.

<sup>10</sup> Dewey, J. *Middle Works*, Vol. 10. Carbondale, 2008, p. 43 (cited in Anderson, D. "Who's a Pragmatist?", p. 39).

<sup>11</sup> See above.

<sup>12</sup> On Peirce's existential graphs, see for example Peirce, Ch. S. "Prolegomena to an Apology for Pragmatism", in: Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, Vol. 4. Cambridge, Mass., 1933, pp. 530–572.

<sup>13</sup> See Deely, J. *New Beginnings, Early Modern Philosophy and Postmodern Thought*. Toronto, 1994; Deely, J. *Basics of Semiotics*. South Bend, Ind., 2004; Poinset, J. *Tractatus de Signis*, 2nd ed. South Bend, Ind., 2013.

highly formal studies as necessarily “foundationalist” and illusory quests for certainty. But the neo-pragmatist aversion to the formal disciplines is misguided. The problem is not logic or mathematics but binarism. One of Peirce’s most profound contributions is to have challenged modern western assumptions that what cannot be diagrammed within binary models of rationality cannot in fact qualify as rational. By dismissing efforts to construct non-binary logics, Rorty and other neo-pragmatists tend to reinforce these modern disjunctions. In his writings on physics and philosophy, Heisenberg suggests that Peirce’s logical work (presumably, his logic of relatives, accounts of abduction and chance and his semeiotic) appears to have anticipated quantum theory by half a century. There are of course other anticipations: both Peirce and Heisenberg credit Kant’s transcendental studies as setting the stage for their formal work; and there is a broad society of scientific and logical thinkers, from the late 19th century through today, whose work brings precision-without-reduction (and without over-determination) to the disciplined study of natural and neural and cognitive and relational processes. The work of this broad society should be instructive to pragmatists, since pragmatic repair of dysfunctional habits of reasoning demonstrates how it is possible to reason in disciplined fashion about what can be known only probabilistically, performatively, and contingently. Following Peirce’s lead, I would associate many creative, experimental scientists with this work: for example, Roger Bacon, Johannes Kepler, Antoine Lavoisier, Clerk Maxwell and many other physicists in the late 19th and early 20th centuries.

### **Types of Analytic Pragmatism**

*Richard Rorty: In “The Degeneration of Pragmatism,”* Douglas Anderson compares Rorty to Dewey and Peirce in ways that deepen my use of the classical tenets. He explains:

My purpose is to provide a diagnostic descriptive overview of the present state of pragmatism, much in the way that Rorty himself addressed the history of philosophy. The difference is that I will examine the development of Rorty’s pragmatism from the perspective of Peirce’s pragmatism<sup>14</sup>.

I will, however, articulate the lessons of Anderson’s arguments in terms that differ somewhat from his. Anderson argues that Rorty undermines pragmatism; I prefer to say that Rorty diverges significantly from major tenets of classical pragmatism. Because Rorty advances a subset of these tenets, I prefer to assign his work to a different sub-community, named after Brandom’s “analytic pragmatism”<sup>15</sup>. Because I identify with the community of classical pragmatism, I presuppose several elemental beliefs that are not operative in Rorty’s work. For this reason, I de-

---

<sup>14</sup> Anderson, D. “The Degeneration of Pragmatism: Peirce, Dewey, Rorty”, in: D. R. Anderson & C. R. Hausman, *Conversations on Peirce: Reals and Ideals*. New York, 2012, p. 59.

<sup>15</sup> Anderson cites John E. Smith’s distinction between two kinds of Rorty: “For Smith, there are two Rorty characters: 1) ‘rorty,’ the philosopher ‘who acutely captures the central drift of Pragmatism and brings it to bear on recent discussion in an illuminating way’; and 2) ‘Rorty,’ who ‘is doing something quite different in latching onto Dewey and onto the idea of ‘overcoming’ the tradition in order to get rid of Platonism and metaphysics or what he sometimes calls ‘Philosophy’” (Smith, J. E. *America’s Philosophical Vision*. Chicago, 1992, p. 29, cited in Anderson, D. “The Degeneration of Pragmatism: Peirce, Dewey, Rorty”, p. 67). In these terms, I prefer an approach that keeps both Rorty characters and preserves the dogmatic tension and whatever dysfunction comes with it.

vote my energies to strengthening directions of inquiry that fall outside of much of his work, but I do not want to spend my energy arguing beyond the limits of our shared interpretants.

Anderson criticizes Rorty for wedding himself to a strict nominalism, therefore, for example, praising Dewey's nominalist claims and rejecting his realist claims<sup>16</sup>. I do not mention realism among the tenets of classical pragmatism, because realist/nominalist positions tend to be argued as determinate principles rather than habits of belief or modes of inquiry. I therefore prefer Anderson's critique not of the nominalist claim *per se* but of Rorty's over-determined accounts of modes of philosophic inquiry: "Rorty saw all realism in terms of his notion of Platonic stasis and hinted at the need to replace it with a nominalistic pragmatism"<sup>17</sup>. In the terms of this essay, Rorty thereby diverges from classical pragmatism's warnings against binary reasoning and from its procedures for identifying signs of binary versus non-binary reasoning. A second divergence is Rorty's eschewing logical practice: a sign, for one, of another binary (starkly delegitimizing formal in favor of non-formal or edifying discourse). Anderson sharply criticizes Rorty's contradictory tendencies to both practice and yet argue against methodetic inquiry. Anderson cites Richard Bernstein's incisive claim about Rorty's *Philosophy and the Mirror of Nature*: "[T]here is a variation of this Either/Or that haunts this book –either we are ineluctably tempted by foundational metaphors and the desperate attempt to escape from history or we must frankly recognize that philosophy itself is at best a form of "kibitzing"<sup>18</sup>. Anderson cites a comparably strong claim of Stanley Rosen's: that Rorty "displayed an unwitting kinship with Platonism in denying the possibility of a metaphysics that gives a complete account of the cosmos." Rosen explains that "the difference between the two is that for Plato, the falsehood of the image [of form] does not cancel its power to convey a perception of the truth"<sup>19</sup>.

These criticisms offer evidence of Rorty's surprising reenactment of what I earlier labeled Descartes' replacement philosophy, which proposes that philosophers' powers of criticism have sources outside their inherited habits and that these powers have universal form and function. To repeat my conclusion: replacement philosophies offer reparative claims as if they were constative; reparative claims re-read these constative claims as undisclosed efforts of repair (above). In my reading, Rorty contributes nonetheless to the sub-unit of analytic pragmatism, informed by several classical tenets. His pragmatism was powerfully devoted to criticizing academic abstraction and promoting the academy's responsibility for societal repair. And, despite some retrenchment, he worked overall on behalf of a non-formal, pragmatic methodetic (see above).

*Robert Brandom*: Student of Rorty's, Brandom has emphasized what we might label the other side of analytic pragmatism. Rather than seek to replace analytic formalism with its perceived opposite, Brandom has pursued a mediating alternative consistent with the mediating, transcendental rationalism he admires in Kant and Hegel. I call the latter "mediating," because these thinkers attribute the work of mediation to the force of human cognition and will, unlike Peirce and Augustine (and Poinset, Royce, Deely, Smith, Anderson and others), who identify

<sup>16</sup> Anderson, D. "The Degeneration of Pragmatism: Peirce, Dewey, Rorty", p. 66.

<sup>17</sup> Ibid., p. 68.

<sup>18</sup> Bernstein, R. "Philosophy and the Conversation of Mankind: Critical Study of Philosophy and the Mirror of Nature by Richard Rorty", *Review of Metaphysics*, 1980, Vol. 33, No. 4, p. 747 (cited in Anderson, D. "The Degeneration of Pragmatism: Peirce, Dewey, Rorty", p. 70).

<sup>19</sup> Rosen, S. *The Ancients and the Moderns: Rethinking Modernity*. New Haven, 1989, p. 181 (cited in Anderson, D. "The Degeneration of Pragmatism: Peirce, Dewey, Rorty", p. 71).

this mediation as the fruit of forces and sources antecedent to the human will and human cognition. Brandom's strongly language- and society-based pragmatism is consistent with strong tendencies in Dewey as well as Rorty and Sellers. But it diverges from the classical pragmatists' additional attention to the biosphere, as well as from Peirce's pragmatic pan-psychism and common-sense realism. Brandom shares in Peirce's efforts to bring formal reasoning and precision to pragmatic logic and method. As Bernstein argues, Peirce's writings offer evidence of both an operationalist and inferentialist method of inquiry, overlapping with the latter element of Brandom's inquiry. Peirce and Brandom also overlap in their attention to the societal ground of logic. Brandom diverges from Peirce, however, in his effort to bring inferentialism to a degree of definition and clarity that veils the analytic messiness and apparent informality of a more robust operationalism. Brandom is therefore less partial to Peirce's kind of triadicity. If, in his own words, Brandom pursues a Hegelian and thus rationalist pragmatism, Peirce's pragmatic rationalism recognizes the probabilistic and space-time contingency of that third which alone conditions non-binary relations (aRb). For Brandom as for Hegel, this contingency is less evident. While Peirce and Brandom both seek to reason systematically, Brandom's goal includes a cognitivism that Peirce eschewed: Peirce pursued systematic reasoning in relation to empirical contingencies, in that sense more like a quantum physicist than a philosopher of language.

*With respect to the classical tenets*, I find that Brandom has a mediating or in-between position on almost every tenet. His critique of academic representationalism reinforces classical critiques of academic abstraction and binarism as do his efforts to situate semantics within the context of pragmatics. In Bernstein's words, "Rorty praises Brandom because he advances one of the most thoroughgoing critiques of the representationalism that has dominated much of epistemology and semantics since the 18th century – including contemporary analytic philosophy"<sup>20</sup>. In this sense, Brandom affirms the classical account of the situatedness of knowing. At the same time, Brandom is otherwise inattentive to Peirce's account of genuine Thirdness and thus to modes and contexts of relationality outside of human social relations and their linguistic complements. While he offers a social logic and epistemology, he devotes less explicit attention to the themes of social responsibility that are prominent, for example, in Rorty and Dewey. Brandom's attention is more abstractive and indirect: emphasizing the setting of semantics in sociolinguistic performance. Brandom pursues a Hegelian, pragmatic rationalism that both strengthens and weakens the classical critique of abstractive inquiry in the academy: promoting habits of conceptualist/cognitivist inquiry while also urging analytic philosophers to explore the social and performative situatedness of their epistemological work. Like Kant's, his epistemology provides grounds for normativity that are at once rational (of the transcendental subject) and intersubjective (and thus personal as well as social) and objective (irreducible to individuated subjectivity)<sup>21</sup>. But like Kant's, this mediating epistemology also lacks empirical contingency. Bernstein argues that Brandom achieves this mediation through "a Davidsonian understanding of intersubjectivity, an I-thou sociality"<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Bernstein, R. *The Pragmatic Turn*. Malden, MA, 2010, p. 212.

<sup>21</sup> In Bernstein's words, Brandom opens promising lines of inquiry for a "strong pragmatic account of justification, truth, and objectivity, one that avoids both relativism and conventionalism" (Ibid., p. 119).

<sup>22</sup> Ibid., p. 121 (citing Brandom, R. *Making It Explicit*. Cambridge, Mass., 1994, p. 599). Bernstein suggests that his I-thou sociability corresponds to Peirce's notion of a community of inquiry. I believe that Bernstein and Brandom may share a neo-pragmatic aversion to authority of any kind, which I do not see operative in Peirce's account of scholastic and scientific models of community (See Bernstein, R. *The Pragmatic Turn*, p. 231, n. 21).

In this effort, Brandom affirms classical attention to the societal environment of normativity, whether in Dewey's language of values or Peirce's language of normative science. But his distinction between the contributions of I-thou and I-we sociality to societal structure is overdrawn: a possible sign that he is prepared to compromise the classical critique of binary reasoning when it conflicts with his stronger aversion to societal authority<sup>23</sup>.

### A Concluding Note

Consider this summary of the individual thinkers surveyed above. Measured with respect to the classical tenets, I would conclude that Rorty inhabits a subunit of pragmatic inquiry that works more efficiently outside the structures of classical pragmatism. Debates between classical pragmatism and Rorty's analytic pragmatism might serve educational and exploratory goals, but not practical ones: that is, such debates would not contribute to the efficient work of any community of pragmatic repair. Brandom's analytic pragmatism might interact productively with Rorty's community of inquiry, but its engagement with communities of classical inquiry would most likely serve academic/cognitive but not practical/performative ends. The survey of classical pragmatism suggests that pragmatists who pursue the classical tenets with different energies and degrees of commitment may specialize in different sub-disciplines of pragmatic inquiry: each contributing differently to the collective work of a community of pragmatic inquiry. In these terms, teamwork is essential to pragmatic inquiry, because no individual thinker/social-actor will embody and integrate the full range of sub-disciplines, skills, and institution-specific learning that pragmatic inquiry may demand. As represented by Peirce and Dewey, pragmatic inquiry is the work of a community/team and its associated divisions of labor. This tenet may appear challenging to thinkers committed to a thoroughgoing inferentialism. But it should not prove challenging to communities of inquiry in which inferentialists and operationalists work side by side: contributing to the short-term efforts of a shared project of pragmatic inquiry without seeking the kinds of conceptual agreement that would weaken their dynamic division of labor. In the terms of our sample of classical tenets, such space-time specific communities and projects of inquiry would be well served by a division of labor among devotees of Peirce, Dewey, James, Augustine, Poincaré, Heisenberg, and many more who share deep commitment to some significant portion of the classical tenets. I hope that devotees of Rorty and Brandom would want to join such communities/projects.

---

<sup>23</sup> Brandom, R. *Making It Explicit*, pp. 37–41.

## References

- Aiken, H. D. "American Pragmatism Reconsidered: I. Charles Sanders Peirce", *Commentary Magazine*, 1962, August 1 [<https://www.commentarymagazine.com/articles/american-pragmatism-reconsidered-i-charles-sanders-peirce/>, accessed on 15.07.2018].
- Anderson, D. "The Degeneration of Pragmatism: Peirce, Dewey, Rorty", in: D. R. Anderson & C. R. Hausman, *Conversations on Peirce: Reals and Ideals*. New York: Fordham University Press, 2012, pp. 58–72.
- Anderson, D. "Who's A Pragmatist?", in: D. R. Anderson & C. R. Hausman, *Conversations on Peirce: Reals and Ideals*. New York: Fordham University Press, 2012, pp. 16–43.
- Bernstein, R. "Philosophy and the Conversation of Mankind: Critical Study of *Philosophy and the Mirror of Nature* by Richard Rorty", *Review of Metaphysics*, 1980, Vol. 33, No. 4, pp. 745–775.
- Bernstein, R. *The Pragmatic Turn*. Malden, MA: Polity Press, 2010. xi, 263 pp.
- Brandom, R. *Making It Explicit*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994. xxv, 741 pp.
- Deely, J. *Basics of Semiotics*. South Bend, Ind.: St. Augustines Press, 2004. xiii, 149 pp.
- Deely, J. *New Beginnings, Early Modern Philosophy and Postmodern Thought*. Toronto: University of Toronto Press, 1994. xvi, 310 pp.
- Dewey, J. *The Middle Works: 1899–1924, 15 Vols.* Carbondale: Southern Illinois University Press, 2008.
- Houser, N. "Peirce's Post-Jamesian Pragmatism", *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 2011, Vol. III, No. 1 [<https://journals.openedition.org/ejppap/866>, accessed on 20.06.2018].
- James, W. *Pragmatism*. Indianapolis: Hackett, 1981. xviii, 134 pp.
- Peirce, Ch. S. *Collected Papers*, 8 Vols, ed. by Ch. Hartshorne and P. Weiss. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1931–1958.
- Poinsot, J. *Tractatus de Signis*, 2nd ed. South Bend, Ind.: St. Augustines Press, 2013. xl, 623 pp.
- Rosen, S. *The Ancients and the Moderns: Rethinking Modernity*. New Haven: Yale University Press, 1989. x, 236 pp.
- Smith, J. E. *America's Philosophical Vision*. Chicago: University of Chicago Press, 1992. vii, 213 pp.

## Классические основоположения как мера прагматизма

### Питер Окс

Бронфмановский профессор современной иудаистики. Вирджинский университет. University of Virginia. 1540 Jefferson Park Ave, Charlottesville, VA 22903; e-mail: pochso@virginia.edu

Джон Э. Смит утверждает, что прагматизмов можно насчитать едва ли не столько же, сколько самих философов-прагматистов. Почти все прагматисты единодушны в критике абстракционистского и редукционистского типа мышления, царящего в современных университетах, однако большинство из них придерживались совершенно несхожих воззрений на то, как и исходя из каких целей надлежит вносить исправления в сложившуюся в научной среде процедуру умозаключений. Собственные взгляды Смита испытали определяющее влияние классических версий прагматизма, созданных Пирсом, Дьюи, Джеймсом, а также Ройсом, при этом различия, присущие этим источникам, лишь способствовали внутреннему динамизму прагматизма Смита. Куда меньше Смит был впечатлен достижениями неопрагматистов, отвергнувших ключевые положения классической теории. Моя задача в этом небольшом очерке – составить примерный перечень этих положений, опираясь на труды Смита и некоторых из числа разделяющих его приверженность классическому взгляду на вещи современных прагматистов, таких как Ричард Бернстайн,

Джон Дили и Даг Андерсон. Данные положения я переформулирую в терминах прагматической семиотики, прилагающей семиотику Пирса к классическим теориям изменения привычек и восстанавливающего умозаключения, что позволяет рассматривать таковые положения как знаки основополагающих представлений прагматизма. В полном согласии с тем, что говорит о подобных «исходных» представлениях Пирс, они не должны мыслиться как изолированные утверждения о мире или как четко определяемые рациональные принципы, но скорее как свободно организованная динамичная совокупность привычек. Привычки развиваются, меняются, перемешиваются между собой и отделяются одни от других на протяжении всего хода интеллектуальной и социальной истории. Мы способны только смутно угадывать их; любое описание их остается приблизительным; они проявляют себя лишь опосредованно, через последствия своего воздействия. К числу таких последствий относятся факты возникновения среди философов, ведущих прагматические исследования, «субсообществ»; наличия «субсетей» по привычкам; появления экзистенциально окрашенных циклов социального действия и потоков устного и письменного слова, включая контекстно обусловленные, конкретно определенные утверждения о мире, о других утверждениях и о привычках исследования, например, в прагматизме. Среди таких утверждений находит себе место и мой способ формулировки основоположений, равно как и мои доводы, касающиеся истории прагматизма. Этим утверждениям свойственна определенность, которой нет ни у привычек прагматизма, ни у его основоположений.

**Ключевые слова:** американский прагматизм, Чарльз Пирс, Джон Дьюи, Августин, бинарное мышление, семиотика, картезианство, изменение привычек

*Randall A. Poole*

## THE TRUE MEANING OF HUMANISM: RELIGION AND HUMAN VALUES

**Randall A. Poole** – Professor of History. College of St. Scholastica. 1200 Kenwood Avenue, Duluth, Minnesota 55811; Fellow. Center for the Study of Law and Religion, Emory University. 1301 Clifton Road NE, Atlanta, Georgia 30322-2770; e-mail: rpoole@css.edu

If humanism is defined as the defense of human dignity, human rights, and human values, then few people today would declare themselves in opposition to it. Yet the meaning of humanism is highly controversial: there are both “secular” and “religious” proponents of the movement, and each vie for the honor of representing “true humanism.” Ever since the term was coined in the early nineteenth century, humanism has tended to be associated with its secular version. Secular humanists oppose religion for two basic types of reasons (ethical and epistemic): they maintain it is harmful and that its ideas are false. In considering (and critiquing) their arguments, I contend that there are both humanistic and anti-humanistic forms of religion. The first (religious humanism) promotes respect for human dignity while the second (religious anti-humanism) undermines it. Further, I contend that there are rational grounds for theistic belief – grounds that can be found in human experience and in the very ideals that humanism claims to champion.

**Keywords:** human dignity, religious violence, “new atheists,” self-determination, divine image and likeness, salvation, Christian humanism, Renaissance humanism, liberalism

---

Humanism is one of the great movements and also one of the great controversies in modern intellectual history. Let me begin with a broad definition: Humanism is the defense and promotion of human values and of human flourishing. Its goal is a more humane world. Progress toward that goal is to be achieved through reason, an ethics of human empathy, respect for human dignity, and human rights. Certainly the vast majority of humanists would accept that definition; many people share the same ideals, even those who do not normally call themselves humanists. Humanism can be defined even more simply: respect for human dignity, for the intrinsic and insuperable value of being human, for the principle that every person is an end-in-itself and ought never to be treated merely as a means. If we accept that definition, then humanism can claim an essential truth, perhaps even the essential truth. There, already, is a large part of what I mean by the title of my paper: the true meaning of humanism is respect for human dignity.

So where is the controversy? The controversy is over religion – does it help or hinder humanism? Is humanism better with or without it? In short, is religion a force for good or ill?<sup>1</sup>

For most humanists today who wear that name as a badge of honor, there really is no controversy: they maintain that religion is a force for ill, and that human progress depends on “the end of faith,” as prominent humanist Sam Harris put it in the title of his 2004 book, which became a *New York Times* bestseller. He is worth quoting: “Religious faith represents so uncompromising a misuse of the power of our minds that it forms a kind of perverse, cultural singularity – a vanishing point beyond which rational discourse proves impossible. When foisted upon each generation anew, it renders us incapable of realizing just how much of our world has been unnecessarily ceded to a dark and barbarous past”<sup>2</sup>. That is an example of how present-day humanism defines itself in opposition to religion.

To put that in historical context, let me say a few words about the term itself “humanism.” It was coined in the early nineteenth century by German educational reformers who wanted to promote a curriculum based on the humanities, especially the study of ancient Greek and Latin and, more generally, of classical literature, history, and culture. The new term derived from a Renaissance-era word, *umanisti*, whose outlook was hardly irreligious<sup>3</sup>. In fact, as we will see, Renaissance humanism was a type of religious humanism, even if the *umanisti* did not use the abstract term “humanism.” Since the Renaissance, religious humanism has had some prominent champions, including the great twentieth-century Catholic philosopher Jacques Maritain<sup>4</sup>. But the religious variant is an outlier among modern forms of humanism, which by and large define themselves as secular, irreligious, or atheistic. Once the term came into use, it did not take long for it to be associated with atheism or secularism in the sense of “non-religious.” Already by 1844, Karl Marx, the same Marx for whom religion was the “opiate of the masses,” gave it that association. He wrote that communism, “as fully developed naturalism, equals humanism, and as fully developed humanism equals naturalism”<sup>5</sup>. Naturalism is a more precise term for atheism: it is the view that there is no reality except the natural universe in space and time and that everything, for example the human mind, can ultimately be reduced to naturalistic processes. Marx’s identification of humanism with naturalism or atheism set the basic humanist agenda down to our own times.

One of today’s best known humanists is A.C. Grayling, a British philosopher and public intellectual. The title of his 2013 book is characteristic: *The God Argument: The Case Against Religion and for Humanism*. There he writes, “In a truly secular world, one where religion has withered to the relative insignificance of astrology... [there] an ethical outlook which can serve everyone everywhere, and can bring the world together into a single moral community, will at last be possi-

<sup>1</sup> This paper was first presented as a lecture at the College of St. Scholastica (Duluth, Minnesota), Alworth Center for the Study of Peace and Justice 2014–2015 Lecture Series, *Is Religion a Force for Good or Ill?* In October 2018 it was also delivered as a lecture at Nazarbayev University (Astana, Kazakhstan), Department of History, Philosophy and Religious Studies.

<sup>2</sup> Harris, S. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. New York, 2005, p. 25.

<sup>3</sup> Kristeller, P. O. *Renaissance Thought and Its Sources*. New York, 1979, pp. 21–32. Davies, T. *Humanism*, 2<sup>nd</sup> ed. London, 2008, pp. 1–4, 10–11, 15–17, 68–72, 94–104.

<sup>4</sup> See in particular his 1936 treatise *Integral Humanism*: Maritain, J. *Integral Humanism, Freedom in the Modern World, and a Letter on Independence*. Notre Dame, IN, 1996.

<sup>5</sup> Marx, K. “Economic and Philosophical Manuscripts of 1844”, *The Marx-Engels Reader*, 2<sup>nd</sup> ed. New York, 1978, p. 84. Davies, T. *Humanism*, pp. 12–13.

ble. That outlook is humanism”<sup>6</sup>. Another British philosopher, Stephen Law, is the author of the handy guide, *Humanism: A Very Short Introduction*. He lists seven main characteristics of humanism. First, humanists rely on science and reason. Second, “humanists are either atheists or at least agnostic.” They “believe that this life is the only life we have.” Regardless of its atheism or agnosticism, humanism, Law continues, “involves a commitment to the existence and importance of moral value,” in particular to individual moral autonomy. Humanists believe that human life can have meaning without it being bestowed from above by God. Finally, Law says that humanists are secularists in that they think the state should take a neutral position with respect to religion<sup>7</sup>.

In the United States, perhaps the most prominent humanist was Paul Kurtz, who died in 2012. He called his movement “secular humanism” and regarded religious skepticism as one of its hallmarks. He was fond of writing manifestos and declarations. Let me quote one of them for a summary of his views on religion. He begins by recognizing that religious experience is important for people, but denies that “such experiences have anything to do with the supernatural.” He continues: “we find that traditional views of the existence of God either are meaningless, have not yet been demonstrated to be true, or are tyrannically exploitative”<sup>8</sup>. And there is much more along those lines.

From these representative examples, it is clear that most humanists today think that religion is a force for ill, or at least not for good. Why? Their basic argument goes something like this: “Religion places God above man and in the process debases the human; it exalts the divine and devalues the human. People waste their time and energy worshiping God and worrying about the next world rather than concentrating their efforts on improving this world, the only one we know. Religion is not only a waste; it actually makes the world worse since we persecute, fight, and kill each other over it. Religious violence is especially lamentable, because there is nothing to fight over – there is no God, so far as we know.” In other words, humanists oppose religion for two different types of reasons. The first can be classified as broadly ethical: religion is held to undermine the defense and promotion of human values and well-being, which is the very purpose of humanism.

The second type of argument can be called epistemic. The epistemic argument is that, even were religion not harmful to human values, still there are no rational grounds for belief in God, so a commitment to truth demands that we debunk such belief. Over the past fifteen years or so the epistemic argument in particular has been stridently advanced by a group of thinkers known as the “new atheists.” They claim that science proves belief in God to be a delusion, to paraphrase the title of one of their most famous books<sup>9</sup>. In sum: humanists oppose religion because they maintain it is violent and that its ideas are false.

In what follows, I will try to address each of these two different types of reasons for thinking that religion is a force for ill. I will devote the most time to the first, and will grant that humanists are right that religion can be harmful and violent – though not (as they think) because of some deep and systemic flaw in religion as such, but rather because, *when religion is violent, it proceeds from a debased understanding of God and man*. In the concluding part of my paper, I will

<sup>6</sup> Grayling, A. C. *The God Argument: The Case Against Religion and for Humanism*. New York, 2013, p. 138.

<sup>7</sup> Law, S. *Humanism: A Very Short Introduction*. Oxford, 2011, pp. 2–3.

<sup>8</sup> Kurtz, P. *In Defense of Secular Humanism*. Buffalo, NY, 1983, p. 18.

<sup>9</sup> Dawkins, R. *The God Delusion*. New York, 2006.

argue, against the “new atheists,” that there are rational grounds for theism, and that those grounds are to be found in human experience, if fully appreciated for what it is, and in the very ideals that humanism claims to champion.

\* \* \*

The ethical case against religion is summed up concisely enough by Sam Harris, who says that religion is “the most prolific source of violence in our history” and that faith is “the mother of hatred... wherever people define their moral identities in religious terms”<sup>10</sup>. These are extravagant claims. Secular humanists like Harris are mistaken in thinking that religion by its very nature promotes violence, but there is a type of religious outlook that does, and humanists are, of course, right to deplore it. Religion is a huge category of human experience. To say that someone is religious tells us very little about her particular beliefs or the ways they relate to her life. One very broad definition is that religion refers to the ways that human beings seek meaning by relating their life to a greater, perhaps transcendent whole. In his classic study *The Varieties of Religious Experience* (1902), William James gave a famous definition: Religion “consists of the belief that there is an unseen order, and that our supreme good lies in harmoniously adjusting ourselves thereto”<sup>11</sup>. Some religions are theistic, some are not. What a religion says about human beings is at least as important as what it says about the divine. Religion can be humanistic or anti-humanistic, by which I mean it can either promote respect for human dignity or undermine it, and that is how, in the context of religious history and thought, I will use those two terms: humanistic and anti-humanistic. It might well be that there is no important distinction in religion, and no more important criterion for deciding which religious ideas or beliefs to accept and which ones to reject.

Let us look first at the basic structure of humanistic forms of religion, then at the basic structure of the anti-humanistic forms. The first point to be made is that the world’s religions are an incomparably rich source of reflection about human value, worth, and dignity. In fact, for most of its history, until the Enlightenment, the idea of human dignity was a religious idea: it was formulated and expressed in religious terms. The first book of the Hebrew Bible contains a seminal formulation of human dignity, Genesis 1:26, “Let us make man in our image, after our likeness.” The Jewish writers so esteemed human worth that they compared it with God. That esteem was one of the sources of their very idea of God, one of the foundations of their faith; the human and the divine were two aspects of one reality. Genesis 1:26 expresses an idea common to the other religions that emerged during what the German philosopher Karl Jaspers called the Axial Age, the middle several hundred years of the first millennium BCE<sup>12</sup>. That common idea is simple and powerful: the sacredness of human life, a sacredness recognized more from within than revealed from on high. In Hinduism, it is expressed in the doctrine of atman or the soul: the indwelling of the divine, of Brahman, that makes every human being a person. Moksha, salvation or full union with Brahman, is to be achieved through fulfilling the inner moral law, or dharma. In Confucianism, heaven (tian) is not a transcendent state of salvation but the moral order that permeates the cosmos. Human beings are capable of aligning themselves with this immanent moral order by cultivating the supreme Confucian virtue of *ren*, perhaps best translated simply as

<sup>10</sup> Harris, S. *The End of Faith*, pp. 27, 30.

<sup>11</sup> James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York, 1982, p. 53.

<sup>12</sup> Jaspers, K. *The Origin and Goal of History*. New Haven, CT, 1953.

humanity. Ren is an achieved quality, and on the ground of our capacity for becoming ever more fully human, the Confucian philosopher Mencius declared boldly that the “human individual is of infinite value”<sup>13</sup>.

Ideas like these are the foundational moments in the humanistic tradition in religion, or in religious humanism. According to this tradition, the divine, whatever it may be in itself, is *for us* an ideal motivating our efforts to become ever more worthy of it, to approximate it ever more closely, to realize it ever more fully in ourselves and in the world. As Jesus put it simply in Matthew 5:48: “Be perfect even as your Father in heaven is perfect.” In religious humanism, human dignity involves a dual capacity: first, for recognizing the ideal, or the divine image, and, second, for perfectibility or moral improvement according to it. This is the distinctive human capacity for *ideal self-determination*. In the Christian patristic period, in the first several centuries of the common era, the Church fathers, especially in the Byzantine East, laid the foundations for this type of powerful theological interpretation of Genesis 1:26: human beings are created in God’s image, but we must assimilate to God’s likeness by our own efforts. As we will see, Renaissance religious humanists further developed this type of “image and likeness” theology in their defense of human dignity.

Christianity is a humanistic type of religion in another basic way. Its defining doctrine is the incarnation of the divine in the human, which means that the human is worthy of embodying the divine. And the reverse is true as well: God became human so that humans might become divine. This doctrine of salvation as divinization or *theosis* was taught by Athanasius of Alexandria (296–373) and other Church fathers – again, especially in the Byzantine East. The profound humanism of Christianity was affirmed in the most striking way at the Church Council held in Chalcedon in the year 451. The Council’s main concern was Christology. It confirmed the two natures of Christ, divine and human, which abide in him in perfect harmony, without “division or confusion,” to use the Chalcedonian formula. It is hard to imagine a more powerful vindication of human worth: the humanity of Christ is preserved even alongside his divinity.

The early Christian contribution to the recognition of human dignity has been emphasized by David Bentley Hart, a prominent Eastern Orthodox scholar and writer. In 2009 he published *Atheist Delusions: The Christian Revolution and Its Fashionable Enemies*. The book’s third part is called “Revolution: The Christian Invention of the Human.” Hart opens one of its chapters (“The Face of the Faceless”) with the Gospel account of Peter’s betrayal of Christ on the eve of the crucifixion: Upon hearing the cock’s crow at dawn, Peter remembered Christ’s words that he would deny him, the Lord, not once but three times. Seized by grief that he has done just that, Peter went apart and wept bitterly. Hart remarks that “there may well be no stranger or more remarkable moment in the whole of scripture.” His explanation why is worth quoting at length:

What is obvious to us – Peter’s wounded soul, the profundity of his devotion to his teacher, the torment of his guilt, the crushing knowledge that Christ’s imminent death forever foreclosed the possibility of seeking forgiveness for his betrayal – is obvious in very large part because we are heirs of a culture that, in a sense, sprang from Peter’s tears. To us, this rather small and ordinary narrative detail is unquestionably an ornament of the story, one that ennobles it, proves its gravity, widens its embrace of our common humanity. In this sense, all of us – even unbelievers – are “Christians” in our moral expectations of the world. To

---

<sup>13</sup> Quoted in Lauren, P. G. *The Evolution of International Human Rights*, 3<sup>rd</sup> ed. Philadelphia, 2011, p. 12.

the literate classes of late antiquity, however, this tale of Peter weeping would more likely have seemed like an aesthetic mistake; for Peter, as a rustic, could not possibly... have possessed the sort of tragic dignity necessary to make it worthy of anyone's notice<sup>14</sup>.

The Christian revolution is that now we do notice and see in Peter, a Galileean peasant, "the image of man in the highest and deepest and most tragic sense," as the great literary critic Erich Auerbach noted half a century ago<sup>15</sup>. Later in the chapter Hart describes the Gospel vision of reality as a total humanism: "a vision, that is, of humanity in its widest and deepest scope, one that finds the full nobility and mystery and beauty of the human countenance – the human person – in each unique instance of the common nature. Seen thus, Christ's supposed descent from the 'form of God' into the 'form of a slave' is not so much a paradox as a perfect confirmation of the indwelling of the divine image in each soul"<sup>16</sup>.

Earlier I referred to the basic structure of religious humanism. We can now see its essential elements. Let me highlight three. First and foremost is the idea of the sacredness of the human person, or of human dignity. This idea entails that human beings, while essentially related to the divine, are not wholly dependent on it: we are endowed with free will and are capable of self-determination (autonomy). Religious humanism maintains that while we are created in, or otherwise carry, the divine image, it is our responsibility to achieve, through our own efforts, an ever greater "likeness" to the divine ideal.

The second element of religious humanism is its distinctive approach to salvation. The basic meaning of salvation is deliverance or release from death, suffering and evil, and, more generally, from the contingency, finitude, and imperfection of the natural world. In Christianity and other religions, salvation is associated with blessed, eternal life in God. A fundamental issue, especially in Christianity, is whether salvation takes place with or without human participation and cooperation, whether human beings are capable of working toward salvation, whether they must "earn" the grace that ultimately saves – or, as the German philosopher Immanuel Kant once put it, the grace that makes up the deficit for what we cannot accomplish, after we have done our best<sup>17</sup>. The approach that emphasizes human participation, the efficacy of human work and progress toward salvation, is sometimes called "perfectibility," not in the sense that human beings can perfect themselves, but that we can and ought to strive to realize, as much as humanly possible, the good. The New Testament basis for perfectibility is Matthew 5:48, which I quoted earlier: "Be perfect even as your Father in heaven is perfect." That is the focal point of the Sermon on the Mount, Jesus's teaching about the path to the Kingdom of God. So in religious humanism, salvation is conceived as a joint divine-human project. It entails active human work toward salvation, rather than resignation before an exaggerated sense of a weak and sinful human nature, as an excuse to do nothing and await salvation as an external gift. There is a beautiful statement of this activist approach in Buddhism: "Be lamps unto yourselves", the Buddha taught. "Betake yourselves to no external refuge. Hold fast as a refuge to the Truth. Work out your own salvation with diligence"<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> Hart, D. B. *Atheist Delusions: The Christian Revolution and Its Fashionable Enemies*. New Haven, 2009, pp. 166–167.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 167, quoting Auerbach's book *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton, 1953, p. 41.

<sup>16</sup> Hart, D. B. *Atheist Delusions*, p. 174.

<sup>17</sup> Kant, I. "Religion within the Boundaries of Mere Reason", in: I. Kant, *Religion and Rational Theology*. Cambridge, 1996, pp. 95–96, 193.

<sup>18</sup> Quoted in Burt, E. A. *The Teachings of the Compassionate Buddha*. New York, 1955, p. 50.

The third element of religious humanism is religious pluralism. No religion can legitimately claim to be the only way to God, but each is legitimate in its own way, or at least can be. For this truth we can turn to the great Sufi philosopher Ibn al-Arabi (1165–1240), who taught that divinity and humanity are two aspects of one divine reality and that each human person is a unique, precious epiphany of the hidden God. His approach to faith was pluralistic and ecumenical: “Do not attach yourself to any particular creed exclusively, so that you may disbelieve all the rest; otherwise you will lose much good, nay, you will fail to recognize the real truth of the matter. God, the omnipresent and omnipotent, is not limited by any one creed, for he says, ‘Wheresoever ye turn, there is the face of al-Lah’ (Koran 2:109)”<sup>19</sup>.

\* \* \*

The antipode of religious humanism is religious anti-humanism. Even as some writers of the Hebrew Bible were affirming that human beings are created in the image and likeness of God, others, perhaps a century earlier, in the Book of Deuteronomy, were declaring that the Israelites were God’s chosen people, and that God commanded them to wage violence, war and even genocide on those who were not chosen and who worshipped other gods. Of this Karen Armstrong writes, “Like any human idea, the notion of God can be exploited and abused. The myth of a Chosen People and a divine election has often inspired a narrow, tribal theology from the time of the Deuteronomist right up to the Jewish, Christian and Muslim fundamentalism that is unhappily rife in our own day”<sup>20</sup>. The point can be put more strongly: if the notion of divine election is taken to mean the some people are chosen or saved solely on the basis of their religious affiliation while others are damned on that basis, then the notion is the religious equivalent of racism, sexism, and other dehumanizing ideologies – ideologies which are often found together. Furthermore, in the same way that racism and sexism are prone to violence, so too is religious fundamentalism.

There is another, related but distinct, root of religious anti-humanism. It is the view that human beings are so debilitated by sin that they have no autonomous capacity for the good or for moral progress. This is the Christian doctrine of original sin, of humanity’s fallen nature and depravity. It can be traced to St. Augustine, the most influential figure in Western Christianity after Jesus and St. Paul. Augustine converted in the year 386 at the age of 31. He described his conversion in his autobiographical *Confessions*, one of the great works of Christian literature. In 391 he was ordained a priest in Hippo in North Africa. Four years later he was appointed bishop there, a position he held until his death in 430. His theological masterpieces include *The City of God* and *On the Trinity*.

Augustine developed his theology of sin and salvation in his controversy with the British monk Pelagius. This was one of the great theological struggles in church history. Pelagius defended free will, the human capacity for good, and the activist, perfectibilist position on salvation. Augustine, by contrast, had a very dark view of human nature, which he thought was corrupted by an overwhelming inclination for evil. Original sin, he said, had turned humanity into a “mass of perdition,” from which no one can free himself, because the will is held in bondage to sin. He uses the term “lump” to describe humanity in its state of loss, referring

<sup>19</sup> Quoted in Armstrong, K. *A History of God: The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*. New York, 1994, pp. 238–239.

<sup>20</sup> Armstrong, K. *A History of God*, p. 20.

to “the damned lump of humanity”<sup>21</sup>. Left to our own devices, we are doomed. For Augustine, salvation thus largely meant salvation from ourselves, through the external, unilateral action of unmerited grace. Another part of his fatalistic theory was predestination: while everyone deserves to be damned, through God’s mercy some have already been saved. Whatever earthly good the elect do is a result of grace, not human effort, which is ineffectual. This dispute between Augustine and Pelagius had momentous consequences. Augustine’s anti-humanism prevailed over Pelagius’s humanism. In fact, Augustine succeeded in having Pelagianism condemned as a heresy at the Church synod held at Carthage in 418.

By the fifth century, Christianity had become the state religion of the Roman Empire. The Church was an increasingly powerful institution, which was not a bad thing given that the western empire was collapsing under the Germanic invasions. A strong and independent church could help preserve some semblance of civilization. It could also use its power to enforce what it determined to be theological truth or orthodoxy. An early example of the declaration of orthodoxy was the Nicene Creed (325). Heresy was defined in opposition to orthodoxy, and the Church had already begun suppressing it. The persecution of heresy depended, in the words of one twentieth-century scholar, “on the conviction that there is an ascertained body of religious truth which must be believed... in order to attain salvation. The Church was regarded as the sole custodian of this body of truth”<sup>22</sup>. That meant that outside the Church there was no salvation – *extra Ecclesiam nulla salus*.

This view went well with Augustine’s idea of original sin, but not so well with his idea of predestination – for if the fate of every human soul has already been decided, then how could the Church, or anything for that matter, affect the outcome? Augustine did not let this problem deter him. He argued that heretics and enemies of the Church did threaten salvation, and therefore it was legitimate to use force – state power – against them, though he did not think that they should be killed. (To his credit, he was opposed in principle to the death penalty.) In a letter to some Donatists, whom he was combating, he wrote, “nothing can cause more complete death to the soul than the freedom to disseminate error”<sup>23</sup>. Princeton University’s Peter Brown, one of the great authorities on Augustine, has written that for all his personal moderation and honesty, nonetheless in his justification of the persecution of heresy there lurked something potentially “fallacious, horrible and insidious”<sup>24</sup>. It is difficult to avoid that conclusion that the Church father helped lay the ideological foundations for centuries of violence meted out against heretics, religious dissenters, and non-Christians, a record that left a terrible stain not only on the Catholic Church, but also on Protestantism, since Martin Luther and John Calvin were fervent Augustinians.

In their case against religion, today’s humanists and new atheists are able to point to this record, and they do – sometimes, it seems, with glee. There is no point in belaboring the details, but here are the main episodes. The Church established the Medieval Inquisition as an institution in 1231 and put the Dominicans

<sup>21</sup> St. Augustine, *Enchiridion: On Faith, Hope, and Love*. Quoted in Armstrong, K. *A History of God*, pp. 123–124.

<sup>22</sup> Jordan, W. K. *The Development of Religious Toleration in England*, Vol. 1. Cambridge, MA, 1932, p. 24. Quoted in Zagorin, P. *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*. Princeton, 2003, p. 17.

<sup>23</sup> Quoted in Zagorin, P. *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, p. 33.

<sup>24</sup> Brown, P. “St. Augustine’s Attitude to Religious Coercion”, in: P. Brown, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*. New York, 1972, p. 277. Quoted in Zagorin, P. *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, p. 33.

in charge. The punishment for heretics who refused to recant was death, carried out by secular authorities. It often took the dreadful form of being burned alive. Perhaps 2000 people died in the Medieval Inquisition. In 1478 the Spanish Inquisition was established. The first inquisitor-general, or grand inquisitor, was the Dominican friar Tomás de Torquemada (1420–1498), who directed the brutal persecution and mass expulsion of Jews and Muslims. He condemned perhaps 2000 people to death by burning. Apart from the persecution of heresy in the strict sense, there were other, related forms of religious violence in the medieval and early modern periods. In 1095 the first of numerous crusades was launched. They were directed not only against Islam in the Holy Land but also against popular heresies in Europe such as the Cathars (or Albigensians) and the Hussites. The victims of the crusades numbered at least a million, 20,000 in the Albigensian crusade alone. Over the centuries, both in and apart from the crusades, Jews were massacred in frightful numbers. Just as the Reconquista was completed in Spain, Columbus and the Conquistadors took the crusading spirit to the New World, where they massacred native peoples in the name of Christ. Back in Europe, the witch hunts started in earnest in the 1500s. Perhaps 50,000 people, mostly women, perished. By then, Europe was tearing itself apart in the so-called wars of religion, though religion was only one factor. Many millions died in these wars, mainly in the century before 1648.

It would be absurd to reduce these complex events spanning more than half a millennium to a single cause such as Augustinian anti-humanism, but nonetheless they do, in varying degrees, bear relation to the idea that since salvation depended not on individual moral effort but on correct belief as determined by the Church, then the Church's alleged enemies – heretics, other dissenters, Jews, Muslims, and women demonized as witches – all had to be defeated. Even if it was seldom the only cause of violence, this view could provide theological justification for persecution and violence done for the usual sordid human reasons. Violence comes from having power over others, and the (pretended) power to mediate salvation is a very great power indeed. The medieval Church claimed this power. In the Reformation, the number of Christian churches went from one to many, with most of them committed to their own version of “outside the church there is no salvation”, nor is there any apart from correct belief. The predictable result was an escalation in the level of violence.

\* \* \*

Augustinian anti-humanism had a deep impact on medieval and early modern Christianity, but Christian humanism was never extinguished. Benedictine monasteries were the centers of learning and scholarship in medieval Christendom. As the Oxford historian Diarmaid MacCulloch recently put it, “the survival of European civilization would have been inconceivable without monasteries and nunneries”<sup>25</sup>. The Benedictines cultivated classical learning and the liberal arts. In their monastic *scriptoria*, they collected, preserved and copied ancient and classical manuscripts, which otherwise would have been lost to the world. Their work made possible the further development of humanism in the Renaissance. It is fitting that the first Renaissance treatise on human dignity (Bartolomeo Facio's *De excellentia ac praestantia hominis*, ca. 1447), was written with the encouragement and help of a Benedictine monk, Antonio da Barga (d. 1452)<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> MacCulloch, D. *Christianity: The First Three Thousand Years*. New York, 2009, p. 358.

<sup>26</sup> Kristeller, P. O. *Renaissance Thought and Its Sources*, p. 171.

The Renaissance began in Italy in the fourteenth century and was centered in Florence. Humanism was its most important intellectual movement<sup>27</sup>. As we have seen, the term “humanism” was devised early in the nineteenth-century and applied retrospectively to the Renaissance to designate the study of the humanities. The term “humanist” was used in the Renaissance, in Latin (*humanista*) and the vernacular languages, to refer to a teacher or student of the humanities (*studia humanitatis*). At the time the humanities meant grammar, rhetoric, poetry, history, and moral philosophy. Humanistic study was based on classical languages and literature, Greek and especially Latin. The first great humanists were Francesco Petrarch (1304–1374) and Giovanni Boccaccio (1313–1375). They and their followers admired the culture of classical antiquity and hoped to bring about its rebirth or renaissance. Petrarch’s favorite author was Cicero, who gave the humanists their ideal: *humanitas*. Cicero used this term to translate another, *paideia*, the Greek word for education and culture. By *humanitas* he wanted to convey the idea that “humanity” is not something given, except as a potential. It is rather a quality to be achieved and cultivated through education and culture. Thus, the highest purpose of humanistic study is the fullest realization of one’s humanity. That is the meaning of Renaissance humanism. It was both classical and Christian. One historian has written of “Petrarch’s dream of a cultural and moral regeneration of Christian society,” and another has said that the *studia humanitatis* was to be “coupled with a revived and purer Christianity”, a type of dual Renaissance<sup>28</sup>.

From Petrarch on, one of the main themes of Renaissance humanism was human dignity<sup>29</sup>. Here as well, the humanists learned from Cicero. In his seminal text *De Officiis (On Duties)*, he uses the term *dignitas* and identifies its source as reason, which – in *De Legibus (On the Laws)* – he says is “the first common possession of man and God”. The humanists also closely studied the Stoics, who taught that reason is a portion of the divine in every person. After Facio’s Benedictine-inspired treatise on human dignity, the next work on the theme was written by Gianozzo Manetti (1396–1459), the Florentine ambassador to Naples and a humanist noted for his philosophical and theological interests, his biblical translations, and his Hebrew studies. In 1452–53, he completed his manuscript, *De Dignitate et Excellentia Hominis (On the Dignity and Excellence of Man)*, which was a response to Pope Innocent III’s perfectly Augustinian *De miseria humanae conditionis (On the Misery of Human Life)*. For some, Innocent III (1198–1216) was not so innocent: in 1200 he launched the Albigensian Crusade and in 1204 the Fourth Crusade.

In the second half of the fifteenth century, the defense of human dignity was taken up by a circle of Renaissance Platonic philosophers led by Marsilio Ficino (1433–1499). The circle is known as the Florentine Academy, though it was rather informal<sup>30</sup>. In 1482 Ficino published his masterpiece, *Platonic Theology*. The book’s main idea is the divinity and immortality of the human soul, which Ficino saw in its infinite, ideal aspirations<sup>31</sup>. They constitute the soul’s likeness to God, which human beings – as rational, free, and moral agents – are responsible for progressively realizing. The transcendent culmination of this process of human perfectibility is divinization or theosis, a concept Ficino and other Renaissance

<sup>27</sup> Kristeller, P. O. *Renaissance Thought and Its Sources*, pp. 21–32; Nauert, C. G. *Humanism and the Culture of Renaissance Europe*, 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge, 2006.

<sup>28</sup> Nauert, C. G. *Humanism and the Culture of Renaissance Europe*, p. 43. Rice, E. F. *The Foundations of Early Modern Europe, 1460–1559*. New York, 1970, p. 70.

<sup>29</sup> Kristeller, P. O. *Renaissance Thought and Its Sources*, pp. 169–181.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 50–65.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 181–196.

philosophers borrowed from the Church fathers<sup>32</sup>. The idea that human dignity consists in our capacity for perfectibility, for assimilation to the divine likeness, was characteristic of Renaissance humanism. Thus, contrary to anachronistic, secularizing interpretations, Renaissance humanism was a profound religious humanism, as the historian Charles Trinkaus showed in a classic study, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*.

The religious nature of Renaissance humanism is also clear in the thought of one of its best known figures, the young Florentine prince Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494)<sup>33</sup>. In 1486 he wrote an oration which later editors titled, *De hominis dignitate* (On human dignity). It is often regarded as the manifesto of the Italian Renaissance. In it Pico recounts how God made man a “creature of indeterminate nature” and said to him:

We have made thee neither of heaven nor of earth, neither mortal nor immortal, so that with freedom of choice and with honor, as though the maker and molder of thyself, thou mayest fashion thyself in whatever shape thou shalt prefer. Thou shalt have the power to degenerate into the lower forms of life, which are brutish. Thou shalt have the power, out of thy soul’s judgment, to be reborn into the higher forms, which are divine<sup>34</sup>.

In 1942 the German philosopher Ernst Cassirer wrote, in a seminal essay on Pico, that this idea of man as a free “maker and molder” of himself, with the power to ascend to divine heights, meant that the likeness to God “is not a gift bestowed on man to begin with, but an achievement for him to work out”<sup>35</sup>. For Pico, Cassirer suggests, our likeness to God consists in freedom and in the perfectibility that it makes possible<sup>36</sup>. Through freedom humans beings are not only related to God, but “actually one with Him. For human *freedom* is of such a kind that any increase in its meaning or value is impossible... Thus when Pico ascribes to man an independent and innate creative power, he has in this one fundamental respect made man equal to Divinity”<sup>37</sup>. This is a particularly striking way of expressing Pico’s idea, which he shared with Ficino, that the source of human dignity is the wondrous capacity for self-determination and perfectibility. Three centuries after Pico’s oration, the German philosopher Immanuel Kant published his epochal

<sup>32</sup> Trinkaus, C. *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 Vols. Chicago; Notre Dame, 1970–1995. On Ficino’s idea that human dignity consists in our natural pursuit of deification, see *ibid.*, Vol. 2, Ch. 9, “Humanist Themes in Marsilio Ficino’s Philosophy of Human Immortality.”

<sup>33</sup> This and the next three paragraphs follow the introduction (“The Humanist Tradition In Russian Philosophy”) to *A History of Russian Philosophy, 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity*. Cambridge, 2010, pp. 6–8. In this connection it is worth noting that Vladimir Soloviev, Russian greatest religious philosopher, was a profound Christian humanist. His biographer Radlov compared him with Pico: Radlov, E. L. *Vladimir Soloviev: zhizn’ i uchenie* [Vladimir Soloviev: Life and Teachings]. St. Petersburg, 1913, pp. 49–50. The comparison is noted by Boikov, V. F. “The Nightingale Song of Russian Philosophy”, *Russian Studies in Philosophy*, 2007, Vol. 46, No. 1, pp. 39, 52–53.

<sup>34</sup> Giovanni Pico della Mirandola, “Oration on the Dignity of Man”, *The Renaissance Philosophy of Man*. Chicago, 1948, pp. 224–225.

<sup>35</sup> Cassirer, E. “Giovanni Pico della Mirandola: A Study in the History of Renaissance Ideas”, *Journal of the History of Ideas*, 1942, Vol. 3, Nos. 2/3, pp. 123–144, 319–346 (here, pp. 320–321).

<sup>36</sup> Thus it is not surprising that “Pico reaffirms the basic Pelagian thesis” against original sin and the dogma that salvation is possible only through God’s grace (Cassirer, “Giovanni Pico della Mirandola,” p. 329). Tzvetan Todorov writes that “humanism takes up the tradition attributed to the name Pelagius, for whom the salvation of men is in their own hands” (Todorov, T. *Imperfect Garden: The Legacy of Humanism*. Princeton, 2002, p. 43).

<sup>37</sup> Cassirer, E. “Giovanni Pico della Mirandola”, p. 336.

*Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1785). In it he advanced a conception of human dignity similar to Pico's – a fact that the neo-Kantian philosopher Cassirer could not have failed to appreciate.

Ficino, Pico and other Renaissance humanists were convinced that faith and reason were compatible. At the beginning of *De hominis dignitate* Pico refers to man as “a great miracle”. This was no mere rhetorical flourish. Human freedom and creativity, the ability to pose ideals and realize them, transforming ourselves and the world, were for Pico the grounds not only of human dignity but also of faith in divine reality. For the humanists, the very presence of the free, creative human spirit in the physical world implied God's existence. Their approach to faith was premised on and affirmed human autonomy and dignity; therefore it logically excluded coercion. Pico's views are again characteristic. For him, Cassirer writes, “any compulsion in the things of faith is... not only to be rejected on moral and religious grounds: it is also ineffective and futile”<sup>38</sup>.

In their defense of human dignity, Renaissance humanists drew on a wide range of sources, including, as we have seen, Cicero, the Stoics, and Plato. Another source was Greek patristic theology. The great intellectual historian Werner Jaeger, at the end of his book *Early Christianity and Greek Paideia*, emphasized this influence: “From the Renaissance the line leads straight back to the Christian humanism of the [Greek] fathers of the fourth century and to their idea of man's dignity... With the Greeks who emigrated after the fall of Constantinople (1453) there came to Italy the whole literary tradition of the Byzantine East, and the works of the Greek fathers were its choicest part”<sup>39</sup>.

From Italy humanism spread to northern Europe. The best known figures are Desiderius Erasmus (c. 1467–1536), of Rotterdam in the Netherlands, and the Englishman Sir Thomas More (1478–1535). I will confine my remarks to Erasmus, who is often regarded as the preeminent humanist scholar of the Renaissance, and also as the period's best representative of Christian humanism. He was the first international scholarly celebrity, a fame made possible by the new printing press. His published works, such as *Adages* and *Praise of Folly*, were best sellers. Most important was his annotated edition of the Greek New Testament, with a parallel new Latin translation, tacitly intended to supersede St. Jerome's centuries-old version, known as the Vulgate. He hoped that his edition would further, in his words, “the restoration and rebuilding of the Christian religion”<sup>40</sup>. The term he generally used for his Christian humanism was *philosophia Christi*, or the philosophy or wisdom of Christ as presented in the Gospels. His humanist optimism was the direct antithesis of Augustinian pessimism. According to Professor MacCulloch, Erasmus “had too much respect for creativity and dignity in human beings to accept Augustine's premise that the human mind had been utterly corrupted in the fall. <...> Instead he preferred that other giant of the early Church's theology, the great counterpoint to Augustine across the centuries, Origen [of Alexandria, c. 185–254]”. Erasmus himself wrote that “a single page of Origen teaches me more Christian philosophy than ten of Augustine”<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Cassirer, E. “Giovanni Pico della Mirandola”, p. 328.

<sup>39</sup> Jaeger, W. *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge, 1961, pp. 100–101. See also Kristeller, P. O. *Renaissance Thought and Its Sources*, pp. 135–163. Much earlier the Russian Slavophile Ivan Kireevskii (1806–1856) made this important connection: “The eyes of many Europeans were opened by the writings of the Holy Fathers that were brought from Greece after its fall.” See his essay, “On the Necessity and Possibility of New Principles in Philosophy” (1856), *On Spiritual Unity: A Slavophile Reader*. Hudson, NY, 1998, p. 253.

<sup>40</sup> Erasmus, D. *Christian Humanism and the Reformation: Selected Writings of Erasmus*, 3<sup>rd</sup> ed. New Yorks, 1987, p. 19.

<sup>41</sup> MacCulloch, D. *Christianity: The First Three Thousand Years*, pp. 601–602.

\* \* \*

In 1517 Erasmus expressed the hope that Christendom was entering a new golden age of peace, justice, learning, and piety. It was not to be. That year marked the beginning of the Protestant Reformation, with the publication and widespread circulation of Martin Luther's *Ninety-Five Theses*. After another 150 years of religious strife and violence, European Christians finally started to realize that they should stop killing at least each other over their religious differences. Initially this realization took the form of mere toleration, or forbearance from religious persecution in the interests of civil peace and order. But by early in the European Enlightenment, by about the year 1700, toleration had developed into the positive concept of freedom of conscience. In 1689 the English political philosopher John Locke published his *Letter Concerning Toleration*. In it he wrote that "the care of each man's salvation belongs only to himself" and rests on genuine faith, which can only be a matter of inward conviction, not external compulsion<sup>42</sup>. Though he called it toleration it was very close to the positive right of freedom of conscience: the recognition that religious belief is a matter of individual conscience and cannot be externally coerced.

Freedom of conscience is the first and most basic natural or human right, as Locke seems to have understood, because it goes to the very core of human dignity. That core is the capacity for self-determination and perfectibility according to inwardly and freely recognized ideals. Now, as we have seen, religious humanists revered this capacity for "ideal self-determination" all along, describing it as our likeness to God. The modern concept of freedom of conscience at last recognized it as a natural right. To put it another way: with freedom of conscience, religious humanism became the law of the land and, at least in principle, triumphed over religious anti-humanism. Recognition of freedom of conscience was a major historical threshold: it was the beginning of liberalism, or of constitutional government and the rule of law, based on respect for human dignity and natural or human rights. Humanists today champion liberalism and human rights, often without recognizing that religious humanism forms their long pre-history. Liberalism did not emerge in opposition to religion, as many humanists today think, but only in opposition to one of its forms. And it grew organically out of another form, religious humanism, in which it has very deep roots.

By this point, I think any fair-minded humanist would have to concede that religion is a very big category, that it includes not only anti-humanist but also humanist forms, and that the historical tradition of religious humanism deepened and advanced the most important thing of all, human dignity.

By the last third of the nineteenth century, the religious roots of humanism had been largely severed. Earlier I referred to Marx's identification of humanism with naturalism or atheism. There were also more openly hideous forms of atheism, such as Social Darwinism and the new, so-called scientific racism, which culminated in Nazism. Modern forms of religious fundamentalism emerged in response to atheism, though in some important respects they are its mirror image. Together, all these anti-humanistic ideologies, including those like Communism that called themselves humanism, made the twentieth century the most murderous one in human history. With that tragic recognition, let me turn to the next part of my paper.

---

<sup>42</sup> Locke, J. *A Letter Concerning Toleration*. Buffalo, NY, 1990, pp. 57, 19–20.

Several times I have described the “image of God” as the ideal in “ideal self-determination”. But is the image of God real, or, more precisely, is God, reflected in the image, real? That is the question at stake in the epistemic case against belief in God, advanced by the new atheists who claim that there are no rational grounds for theism. **I will turn briefly to that argument now. Let me begin with Kant’s approach to the rationality of theism.** The idea that human dignity consists in the capacity for ideal self-determination is a Kantian argument, as I noted above in connection with Pico. The argument has been vastly influential ever since Kant advanced it in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1785). For Kant the ideal that drives our self-determination is not directly the “image of God” but rather what he calls the “moral law”. Right away that is confusing, because “law” implies something externally imposed, while self-determination has to come from within. But in fact Kant’s moral law is a pure, intrinsic ideal of reason. It functions just like the “image of God”. Essentially, the moral law is given inwardly by conscience. Now, the upshot is that Kant thinks that the capacity for ideal self-determination is not only the source of human dignity, but that it is also a rational basis for belief in God, because it cannot be reduced to naturalistic explanation. It is type of ideal causation that overrides natural causation and refutes determinism in the ordinary meaning of the term. Therefore the distinctive human capacity for ideal self-determination has metaphysical or theistic implications.

Already we have found rational grounds for theism, and we have found them in human nature itself, which is why Pico called human beings a “great miracle”.

The new atheists take a much different approach to the problem of the rationality of theism. They understand the word “God” to mean a being who created the universe. Proceeding from that understanding, they then correctly state that there is no convincing scientific evidence for such a being, and that, moreover, such a being itself would require a scientific explanation. But in this they have fundamentally misunderstood the concept of God. Theism, if philosophically formulated, does not maintain that God is a being, but rather that God is the necessary ground or source of being, and in that sense the creator. Theists also use the terms “necessary being”, “eternal being”, and “infinite being”, but in a wholly different sense than “a being”. The new atheists do not to understand the true idea of God – the Absolute. They write long books attacking straw men<sup>43</sup>.

The theistic concept of God crucially involves the distinction between contingent and necessary existence. The natural universe in space and time is contingent, which means it exists, but not of necessity. Nothing in or about it entails or requires its existence. One can easily imagine its non-existence. In fact, its contingency is the most basic and striking fact about the universe, taken on its own. The big bang does not affect this fact, nor does any conceivable natural origin of the universe. Even if the universe has always existed, as the now generally discarded steady-state theory maintained, still it would be contingent. The fact that the universe does exist, but that obviously its existence does not come from itself or, in other words, is not its essence, entails a transcendent ground of being, necessary being, God. This is the cosmological proof, in roughly the version presented by St. Thomas Aquinas in the third of his five ways or arguments for God. Though it is referred to as an argument or proof, it might also be called the cosmological or metaphysical experience, because it follows

<sup>43</sup> For a trenchant critique in a highly commendable book, see Hart, D. B. *The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss*. New Haven, 2013, esp. Chs. 1 and 3.

from human experience of the contingency of existence. The great creation myths are rooted in this experience. It is expressed in Leibniz's famous question, "Why is there something rather than nothing"? Though the cosmological experience is a basic human experience, not everyone opens him or herself to it, especially in recent times.

\* \* \*

The cosmological or metaphysical experience is one indication that it is the very nature of human consciousness to transcend the empirical world. It does so by ideals such as truth, beauty, and the good. These ideals are intrinsic to reason, yet their reality cannot be empirically demonstrated. That is their very nature as ideals, which is why they belong to both faith and reason. They coalesce in one supreme ideal, the image of God.

Earlier I remarked that recognition of the sacred value of human persons was itself a source of Genesis 1:26. This ancient Judaic insight has often been rediscovered anew, once, for example, in the perhaps unlikely context of the early twentieth-century philosophical method known as phenomenology. In Weimar Germany, after the First World War, there was a brilliant, young phenomenologist struggling for an academic career. Edith Stein was born in 1891 on Yom Kippur into an observant Jewish family. In 1917 she defended, with great distinction, her doctoral dissertation, *On the Problem of Empathy*. She converted to Catholicism in 1922, began teaching at St. Magdalen College for Women in the town of Speyer, lived with the Dominican sisters there, and pursued scholarship as service to God, as she put it. In April 1933, soon after Hitler took power, she sent a letter to Pope Pius XI asking him to denounce the regime. Referring to herself as "a child of the Jewish people who, by the grace of God, for the past eleven years has also been a child of the Catholic Church", she wrote the Pope that responsibility for the Nazis must fall, "after all, on those who brought them to this point and it also falls on those who keep silent"<sup>44</sup>. Later that year she became a Carmelite sister, taking the religious name Teresa Benedicta of the Cross. In 1936 she completed one of her most important books, *Finite and Eternal Being*. On New Year's Eve 1938, after the *Kristallnacht* pogrom against German Jews, the Carmelites transferred Sister Teresa Benedicta to one of their monasteries in the Netherlands to help her escape the Nazis, ultimately to no avail. In August 1942 she and her sister Rosa, also serving with the Carmelites, were deported to Auschwitz and killed. Stein left a very rich spiritual and philosophical legacy. In 1998 she was canonized by Pope John Paul II. In Nazi Germany and in the occupied Netherlands, she witnessed human beings at their worst and confronted in its starkest form what philosophers call the problem of evil. It must have been an extraordinary faith, both in God and humanity, that enabled her, throughout these years, to maintain that Christ was still, as she said, "the ideal of human perfection", and that "we hold the image of the Lord continually before our eyes in order to make ourselves like him"<sup>45</sup>.

Could there be a more powerful testimony to the true meaning of humanism?

---

<sup>44</sup> Available at the website of the Council of Centers on Jewish-Christian Relations: <https://www.ccjr.us/dialogika-resources>.

<sup>45</sup> The two quotes are from her essays "The Separate Vocations of Man and Woman According to Nature and Grace" and "On the History and Spirit of Carmel" in *The Collected Works of Edith Stein*. Washington, D.C., 1986–2017, Vol. 2, pp. 59–85 and Vol. 4, pp. 1–6 respectively.

## References

- Armstrong, K. *A History of God: The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*. New York: Ballantine Books, 1994. 496 pp.
- Auerbach, E. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, trans. by W. R. Trask. Princeton: Princeton University Press, 1953. 563 pp.
- Boikov, V. F. "The Nightingale Song of Russian Philosophy", *Russian Studies in Philosophy*, 2007, Vol. 46, No. 1, pp. 35–63.
- Brown, P. "St. Augustine's Attitude to Religious Coercion", in: P. Brown, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*. New York: Harper & Row, 1972, pp. 260–278.
- Burt, E. A. *The Teachings of the Compassionate Buddha*. New York: Mentor Books, 1955. 248 pp.
- Cassirer, E. "Giovanni Pico della Mirandola: A Study in the History of Renaissance Ideas", *Journal of the History of Ideas*, 1942, Vol. 3, Nos. 2/3, pp. 123–144, 319–346.
- Cassirer, E., Kristeller, P. O., & Randall, J. H. (eds.) *The Renaissance Philosophy of Man*. Chicago: University of Chicago Press, 1948. 413 pp.
- Davies, T. *Humanism*, 2<sup>nd</sup> ed. London: Routledge, 2008. 176 pp.
- Dawkins, R. *The God Delusion*. New York: Houghton Mifflin, 2006. 464 pp.
- Erasmus, D. *Christian Humanism and the Reformation: Selected Writings of Erasmus*, ed. by J. C. Olin, 3<sup>rd</sup> ed. New York: Fordham University Press, 1987. 202 pp.
- Grayling, A. C. *The God Argument: The Case Against Religion and for Humanism*. New York: Bloomsbury, 2013. 288 pp.
- Hamburg, G. M. & Poole, R. A. (eds.) *A History of Russian Philosophy, 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 423 pp.
- Harris, S. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. New York: W. W. Norton, 2005. 348 pp.
- Hart, D. B. *Atheist Delusions: The Christian Revolution and Its Fashionable Enemies*. New Haven: Yale University Press, 2009. 272 pp.
- Hart, D. B. *The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss*. New Haven: Yale University Press, 2013. 376 pp.
- Jaeger, W. *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge: Harvard University Press, 1961. 162 pp.
- James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, ed. by M. E. Marty. New York: Penguin Books, 1982. 576 pp.
- Jaspers, K. *The Origin and Goal of History*. New Haven, CT: Yale University Press, 1953. 294 pp.
- Jordan, W. K. *The Development of Religious Toleration in England*, 4 Vols. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1932–1940.
- Kant, I. "Religion within the Boundaries of Mere Reason", in: I. Kant, *Religion and Rational Theology*, trans. and ed. by A. W. Wood and G. di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 39–215.
- Kireevskii, I. "On the Necessity and Possibility of New Principles in Philosophy" (1856), *On Spiritual Unity: A Slavophile Reader*, trans. and ed. by R. Bird and B. Jakim. Hudson, NY: Lindisfarne Books, 1998, pp. 233–273.
- Kristeller, P. O. *Renaissance Thought and Its Sources*, ed. by M. Mooney. New York: Columbia University Press, 1979. 347 pp.
- Kurtz, P. *In Defense of Secular Humanism*. Buffalo, NY: Prometheus Books, 1983. 273 pp.
- Lauren, P. G. *The Evolution of International Human Rights*, 3<sup>rd</sup> ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011. 432 pp.
- Law, S. *Humanism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2011. 168 pp.
- Locke, J. *A Letter Concerning Toleration*. Buffalo, NY: Prometheus Books, 1990. 78 pp.
- MacCulloch, D. *Christianity: The First Three Thousand Years*. New York: Viking, 2009. 1184 pp.

Maritain, J. *Integral Humanism, Freedom in the Modern World, and a Letter on Independence*, trans. by O. Bird, J. Evans and R. O'Sullivan, K.C. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1996. 368 pp.

Marx, K. "Economic and Philosophical Manuscripts of 1844", *The Marx-Engels Reader*, ed. by R.C. Tucker, 2<sup>nd</sup> ed. New York: W.W. Norton, 1978, pp. 66–125.

Nauert, C. G. *Humanism and the Culture of Renaissance Europe*, 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 266 pp.

Radlov, E. L. *Vladimir Soloviev: zhizn' i uchenie* [Vladimir Soloviev: Life and Teachings]. St. Petersburg: Obrazovanie Publ., 1913. 270 pp. (In Russian)

Rice, E. F. *The Foundations of Early Modern Europe, 1460–1559*. New York: W.W. Norton, 1970. 182 pp.

Stein, E. "The Separate Vocations of Man and Woman According to Nature and Grace", *The Collected Works of Edith Stein*, Vol. 2. Washington, D.C.: ICS Publications, 1987, pp. 59–85.

Stein, E. "On the History and Spirit of Carmel", *The Collected Works of Edith Stein*, Vol. 4. Washington, D.C.: ICS Publications, 1992, pp. 1–6.

Todorov, T. *Imperfect Garden: The Legacy of Humanism*. Princeton: Princeton University Press, 2002. 254 pp.

Trinkaas, C. *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 Vols. Chicago: University of Chicago Press; Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1970–1995.

Zagorin, P. *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*. Princeton: Princeton University Press, 2003. 371 pp.

## **Истинное значение гуманизма: религия и человеческие ценности**

*Рэндал Пул*

Профессор истории. Колледж Святой Схоластики. 1200 Kenwood Avenue, Duluth, Minnesota 55811; научный сотрудник. Центр изучения Закона и Религии, Университет Эмори. 1301 Clifton Road NE, Atlanta, Georgia 30322-2770; e-mail: rpoole@css.edu

Гуманизм как движение, направленное на защиту человеческого достоинства, человеческих прав и ценностей, вряд ли имеет много противников. Однако само понятие гуманизма крайне противоречиво: существуют как сторонники «светского», так и «религиозного» гуманистического движения, каждое из которых претендует на звание «истинного гуманизма». С тех пор как термин был впервые введен в начале девятнадцатого века, гуманизм преимущественно ассоциируется со своей светской версией. Светские гуманисты находятся в оппозиции по отношению к религии по двум главным соображениям (этическим и эпистемологическим): религия наносит вред и построена на ложных идеях. Рассматривая (и критикуя) их доводы, я прихожу к выводу о существовании как гуманистической, так и антигуманистической форм религии. Первая (религиозный гуманизм) поддерживает идею уважения к человеческому достоинству, в то время как вторая (религиозный антигуманизм) подрывает ее. Далее я заявляю, что существуют рациональные основания теистической веры – они могут быть обнаружены как в человеческом опыте, так и самих идеалах, на защиту которых встает гуманизм.

**Ключевые слова:** человеческое достоинство, религиозное насилие, «новые атеисты», самоопределение, божественный образ и подобие, спасение, христианский гуманизм, гуманизм Ренессанса, либерализм

**А.В. Серёгин**

## СТОИЦИЗМ И СПРАВЕДЛИВОСТЬ

**Серёгин Андрей Владимирович** – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: avis12@yandex.ru

В данной статье рассматривается малоизвестный перипатетический аргумент, согласно которому этическое учение стоиков делает невозможными сами понятия справедливости и несправедливости. Для этих целей автор сперва предлагает перевод перипатетического текста, где отчетливее всего формулируется этот аргумент (Anon. in EN 248, р. 1–36 Heylbut), сопровождая его комментарием, проясняющим его исторический контекст и логическую структуру, а затем, опираясь на оригинальные стоические тексты, пытается показать, что этот аргумент верен. Суть аргумента сводится к следующему: понятия справедливости и несправедливости с необходимостью имплицитно представляют о том, что агенты причиняют друг другу некоторое благо и зло (или пользу и вред); теоретически говоря, это могло бы быть либо неморальное, либо моральное благо и зло; со стоической точки зрения неморального блага и зла не существует, а моральное всегда во власти самого агента, и, стало быть, его невозможно никому «причинить»; следовательно, какое бы то ни было взаимное причинение друг другу блага и зла различными моральными агентами просто невозможно, а понятия справедливости и несправедливости не имеют смысла. Вдобавок автор демонстрирует, что введенные стоиками понятия «предпочитаемого» и «отвергаемого» безразличного, при помощи которых они описывали традиционное неморальное благо и зло, в данном случае не могут им помочь.

**Ключевые слова:** античная этика, благо и зло, несправедливость, перипатетики, польза и вред, справедливость, стоики

---

В этой статье я хотел бы рассмотреть не пользующийся широкой известностью перипатетический аргумент, настаивающий на том, что стоический ригоризм делает невозможными сами понятия справедливости и несправедливости. Под «ригоризмом» я буду понимать здесь стоическую теорию ценностей, согласно которой настоящим благом и злом, полностью определяющим человеческое счастье и несчастье, являются исключительно добродетель и порок и все, что к ним причастно<sup>1</sup>, тогда как все традиционные разновидности немо-

<sup>1</sup> Например, SVF I, 362; 577; III, 16; 29-31; 35-38; 40; 51; 79; 139; 587; Sen. Ep. 31, 5; 71, 4-7. 19. 32; 76, 6-7. 16. 19. 21; 90, 34-35; 118, 10-11. Сокращенные обозначения текстов, как правило, соответствуют аббревиатурам, используемым в LS, OCD и OLD (см. принятые сокращения).

рального блага и зла на самом деле – вовсе не благо и зло, а нечто абсолютно «безразличное» с эвдемонистической точки зрения<sup>2</sup>. В первой части статьи я предлагаю комментированный перевод перипатетического текста, где отчетливее всего формулируется вышеупомянутый аргумент, а во второй на основе ряда стоических текстов пытаюсь показать, что этот аргумент верен.

Текст, о котором идет речь, представляет собой отрывок из анонимных схолий к «Никомаховой этике», которые принято датировать примерно II–III вв. н. э.<sup>3</sup> Комментируемый в нем пассаж Аристотеля – это EN 1137a26–30: «Справедливое (τὰ δίκαια) бывает среди тех, кто располагает долей в безотносительных благах (τῶν ἀπλῶς ἀγαθῶν), но [при этом] имеет в них избыток или недостаток, ведь для одних не бывает избытка в них, как, возможно, для богов, а другим, неисцелимо дурным (τοῖς ἀνιάτῳς κακοῖς), ни одна [их] часть не полезна (οὐδὲν μόνιον ὠφέλιμον), но все [они] вредят (βλάπτει), третьим же [они полезны] до некоторой степени. Поэтому [справедливое] – это [что-то], что касается людей»<sup>4</sup>. «Безотносительные блага» или «блага вообще» (τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ) – это аристотелевский термин, обычно прилагаемый им к телесным и внешним благам и подразумевающий, что «вообще» или «безотносительно» (ἀπλῶς) к конкретной ситуации<sup>5</sup> они являются благами по природе (φύσει)<sup>6</sup>, но конкретному агенту (τινί), если он морально порочен и потому не может ими правильно пользоваться, приносят вред<sup>7</sup>. Комментарий анонимного схолиаста на этот пассаж таков:

**Т1** «Справедливое бывает среди тех» [и т. д.] В этом утверждении, если и не вполне ясно, все же высказано следующее. Он говорит, что [a] из справедливого одно относится к распределению, а другое – к исправлению (τῶν δικάσιων τὸ μὲν ἐστὶ νεμητικὸν τὸ δὲ ἐπανορθωτικόν), и [все] это имеет место у тех, кто сопричастен безотносительным благам (τῶν ἀπλῶς ἀγαθῶν), у каких [людей] бывает и счастье (εὐδαιμονία). [b] Безотносительные же блага – это блага по своей собственной природе (ἀπλῶς δὲ ἀγαθὰ ἐστὶ τὰ τῆ αὐτῶν φύσει ἀγαθὰ), в остальном являющиеся инструментальными и потенциальными благами (ὀργανικὰ καὶ δυνάμει ἀγαθὰ) для тех, чье состояние согласно с природой, а не тех, у кого оно противоречит природе (τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν οὐ τοῖς παρὰ φύσιν). Это те [блага], в которых возможны избыток и недостаток (ὕπερβολὴ καὶ ἔλλειψις), например – богатство, почести, властные полномочия (πλοῦτος τιμαὶ δυναστεία πολιτικά) <и> тому подобное. Ведь в них [бывает] избыток и недостаток, в случае с ними [можно] и присваивать лишнее, и недополучать (πλεονεκτεῖν καὶ μειονεκτεῖν). [c] А применительно к добродетели не бывает присвоения лишнего (κατ'ἀρετὴν δὲ οὐ γίνεται πλεονεξία). Ведь невозможно, чтобы кто-нибудь, подобно деньгам, имуществу и многочисленным почестям (χρήματα κτήματα πολλὰς τιμὰς),

<sup>2</sup> Например, SVF I, 185; 190 (= III, 70); 359; III, 33; 35; 129; 181; 39 Diog.; Sen. Ep. 94, 7–8; 120, 1–3; 123, 16; *Epict. Diss.* I, 24, 6–7; I, 28, 14–17. 22–23. 26–27; I, 30, 2–3; II, 9, 15; II, 19, 13; IV, 1, 133.

<sup>3</sup> Ср. *Mercken H.P.F.* The Greek commentators on Aristotle's Ethics // Aristotle transformed: the ancient commentators and their influence. Ithaca (NY), 1983. P. 408 и 419–420. Издание: Eustratii et Michaelis et anonyma in ethica Nicomachea commentaria / Ed. G. Heylbut. B., 1892. P. 122–255.

<sup>4</sup> Здесь и далее перевод всех оригинальных текстов мой.

<sup>5</sup> В связи с термином ἀπλῶς см.: *Arist. Top.* 115b3–35.

<sup>6</sup> Ср. в особенности *Arist. EE* 1237a4–5, а также EN 1148a28–b4; 1169b19–21; 1170a14–22; Rh. 1387a13–15.

<sup>7</sup> *Arist. EN* 1129b1–6; 1152b26–27; 1155b21–26; 1157b26–27; *EE* 1228b18–22; 1235b30–1236a2; 1236b37–1237a15; 1248b26–34; *Pol.* 1332a22–23; *MM* (sp.) 2, 3, 5–7; 2, 9, 3–5; 2, 11, 9 Armstrong.

отнял добродетель другого [человека] (τὴν ἄλλου ἀρετὴν), забрав [ее у него] или причинив насилие. **[d]** На это-то и указывает [формулировка] “имеет в них избыток или недостаток”. Ведь справедливое имеет место благодаря тому, что кто-нибудь может иметь этих благ как больше, так и меньше по сравнению с их равным распределением (παρὰ τὴν τοῦτων διανομὴν τε καὶ ἐλαπίσσωσιν)<sup>8</sup>. Ибо справедливое (τὸ δίκαιον) относится к установлению равенства в этих благах и их разделу (περὶ γὰρ τὴν τῶν ἀγαθῶν ἐλαπίσσωσιν τε καὶ νομὴν), поскольку во всяком случае для тех, для кого подобное – благо (οἷς γέ τοιοῦτον ἀγαθόν), дело не обстоит так, что ничто из названных вещей не является справедливым. **[e]** А вот для тех, для кого ни богатство, ни слава, ни власть и ничто из подобных [вещей] не есть благо, каковые [вещи] он и назвал “частями” (οὔτε πλοῦτος οὔτε δόξα οὔτε ἀρχὴ οὔτε τι τῶν τοιούτων ἐστὶν ἀγαθόν, ἃ καὶ μόρια ἐκάλεσε)<sup>9</sup>, нет и ничего справедливого, относящегося к распределению или исправлению (οὐδὲ δίκαιόν τί ἐστιν νεμητικὸν ἢ ἐλανορθωτικόν). **[f]** Ибо распределительная или исправительная справедливость (τὸ νεμητικὸν δίκαιον καὶ ἐλανορθωτικόν) [состоит] в пропорционально равном распределении чего-то благого или полезного (ἀγαθοῦ τινος ἢ ὠφελίμου), если уж она восстанавливает равенство между присвоившим лишнее и обделенным. Ведь присвоивший лишнее уделил себе больше не чего попало, а некоторого блага (ἀγαθοῦ τινος). **[g]** Потому и те, кто говорят, что [α] подобные вещи безразличны (ἀδιάφορα) для людей [β] и, более того, не придают им никакой ценности (ἀξίαν), говоря, что они [стоят] наравне (ἐλ’ ἴσης) с противоположными [им вещами], – раньше к ним принадлежал Аристониμ<sup>10</sup>, а теперь и некоторые [люди], выдающие себя за платоников, но перенимающие это мнение, к числу которых, по-видимому, относится и Аттик<sup>11</sup> – вот они, конечно же, еще и объявляют справедливость совершенно бесполезной (παντάλασι τὴν δικαιοσύνην ἄχρηστον ἀποφαίνουσιν). **[h]** В самом деле, [γ] справедливость не распределяет блага, относящиеся к добродетелям, и не вознаграждает ими (οὔτε γὰρ τῶν κατὰ τὰς ἀρετὰς ἀγαθῶν ἢ δικαιοσύνη νεμητικὴ ἢ ἐλανορθωτικὴ), а **[δ]** стремиться к чему-то из тех совершенно безразличных вещей – бесполезно (τό τέ τινα ταῦτα ζητεῖν τῶν πάνυ ἀδιαφόρων ἄχρηστον ἐστίν)...» (Anon. in EN, p. 248, 1–36 Heylbut).

Если оставить в стороне ряд нюансов собственно перипатетической позиции, излагаемой в этом тексте, то суть выдвинутого здесь аргумента такова: понятие справедливости, как дистрибутивной, так и ретрибутивной (или «исправительной») с необходимостью имплицитно подразумевает понятие неморальных благ (ср. **[b]**), которые, собственно, и могут справедливо или несправедливо распределяться в первом случае или служат средством воздаяния во втором (**[a]**, **[d]**, **[f]**); моральные блага, со своей стороны, просто не могут сами использоваться для этих целей (**[c]**); стало быть, ригористы, заявляя, что неморальные блага – на самом деле нечто «безразличное», делают справедливость бесполезной (**[g]**); ведь использовать моральные блага в своих целях справедливость не может (**[h: γ]**), а неморальных благ в таком случае не существует вовсе (**[h: δ]**).

<sup>8</sup> Мне кажется возможным перевести это как гендиадис.

<sup>9</sup> Я читаю ἀγαθόν вместо ἀγαθῶν, относя ἃ ко всему перечислению οὔτε πλοῦτος οὔτε δόξα οὔτε ἀρχὴ οὔτε τι τῶν τοιούτων, что грамматически вполне возможно (ср. Schwyzer E. Griechische Grammatik. Bd. II. München, 1950. S. 611). При сохранении рукописного чтения надо перевести: «А вот для тех, для кого нет ни богатства, ни славы, ни власти, ни какого-либо из подобных благ, которые он и назвал “частями”...».

<sup>10</sup> Прехтер предложил читать «Аристониμ Хиосский» (Praechter K. Hierax der Platoniker // Hermes. 1906. Vol. 41. No. 4. S. 616, Anm. 2).

<sup>11</sup> Ср. Attic. Fr. 43 Des Places.

Несмотря на упоминание платонических ригористов типа Аттика, антистоическая направленность этого аргумента очевидна. Формулировка ригористической позиции в [g] учитывает две версии стоического ригоризма: 1) «ортодоксальную», которая объявляет все неморальное благо и зло «безразличным» с точки зрения счастья или несчастья ( $[\alpha]$ ), но все еще приписывает им соответственно позитивную или негативную ценность ( $\acute{\alpha}\xi\acute{\iota}\alpha$  или  $\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\alpha}\xi\acute{\iota}\alpha$ ) с точки зрения сохранения и нормального функционирования индивидуальной природы агента и в этом смысле признает их «предпочитаемым» или «отвергаемым»<sup>12</sup>; 2) «еретическую», которая связана с именем Аристон Хиосского и отказывает им даже в такой ценности ( $[\beta]$ )<sup>13</sup>. Вопрос состоит в том, направлен ли данный аргумент только против «еретической» версии или также против «ортодоксальной». На мой взгляд, было бы странно, если бы перипатетический автор критиковал не стоическую позицию в целом, а только ее менее распространенный вариант. В таком случае его критика сводилась бы к аргументу, вполне возможному уже во внутрестоической полемике<sup>14</sup>. В дальнейшем я попытаюсь показать, что рассматриваемый аргумент работает, уже если мы просто отрицаем, что традиционные разновидности неморального блага и зла являются благом и злом, и введение дополнительного различия между «предпочитаемым» и «отвергаемым» в данном случае ничего не изменит.

Для этих целей я предлагаю ниже свою версию этого аргумента, в которой я, на мой взгляд, сохраняю суть предложенной анонимным схолиастом критики, но в то же время несколько модифицирую ее: во-первых, если схолиаст говорит преимущественно о *справедливости* и *благах*, моя версия аргумента эксплицитно учитывает, что та же логика должна быть применена к понятиям *несправедливости* и *зла*; во-вторых, если схолиаст отталкивается от аристотелевской концепции «частичной» справедливости<sup>15</sup>, которая может быть дистрибутивной или ретрибутивной<sup>16</sup>, я исхожу из более общего понятия справедливости и несправедливости, которое основано на традиционном уже ко времени Платона представлении, что в целом справедливость предполагает причинение блага или пользы другому агенту, а несправедливость – зла или вреда<sup>17</sup>; в-третьих, вывод из данного аргумента, на мой взгляд, должен состоять не в том, что ригоризм делает справедливость «бесполезной», но в том, что он делает и ее, и несправедливость *логически* невозможными.

С учетом этих замечаний данный аргумент может быть представлен в такой форме:

1. Понятия справедливости и несправедливости с необходимостью имплицитно представляют представление о причинении блага или зла другим агентам.

2. Теоретически говоря, благо и зло могло бы быть либо моральным, либо неморальным.

3. На самом деле неморального блага и зла не существует (ригористический тезис).

<sup>12</sup> SVF III, 118; 122; 124-130; 133.

<sup>13</sup> SVF I, 351; 360-362; 364-365; 367-368; 415; III, 190. Здесь не имеет значения, принимаем ли мы предложение Прехтера, упомянутое в примеч. 10.

<sup>14</sup> Ср. SVF III, 27.

<sup>15</sup> *Arist.* EN 1130a14-b5.

<sup>16</sup> *Arist.* EN 1130b30-1131a9.

<sup>17</sup> Например, *Pl. Cri.* 49cd; *R.* 334d-335e; 343c; *Lg.* 861e-862a; *Clit.* (sp.) 410ab; *Just.* (sp.) 374bc; *Arist.* EN 1132a4-6; 1134b11-13; 1135b19-25; 1136a1; a31-32; 1138a8-9; *Top.* 109b33-35; *Rh.* 1368b6-16; 1373b29-30; 1375a14-15; *Pol.* 1253a14-15; *MM* (sp.) I, 33, 27; II, 3, 4 и 8 Armstrong.

4. Следовательно, понятия справедливости и несправедливости не могут подразумевать причинение неморального блага и зла другим агентам (согласно 3).

5. Существует только моральное благо и зло (ригористический тезис).

6. Следовательно, понятия справедливости и несправедливости могут подразумевать только причинение морального блага и зла другим агентам (согласно 3 и 5).

7. Но причинение морального блага и зла другим агентам невозможно.

8. Следовательно, понятия справедливости и несправедливости не могут подразумевать причинение другим агентам морального блага и зла (согласно 7).

9. Следовательно, понятия справедливости и несправедливости логически невозможны (так как 1, 2, 4 и 8).

Чтобы продемонстрировать оправданность этой критики, достаточно показать, что стоики разделяют тезисы 1, 2, 3, 5 и 7. В этом случае они должны будут признать также и выводы, сделанные в 4, 6, 8 и 9. С учетом того, что стоики сами считают справедливость добродетелью, а несправедливость – пороком, и настаивают на необходимости стремиться к первой и избегать второй<sup>18</sup>, это делает их позицию очевидно противоречивой. При этом достаточно обосновать один лишь тезис 4, чтобы уже сделать невозможной конвенциональную<sup>19</sup> справедливость и несправедливость, предполагающую причинение неморального блага и зла другим агентам. Возможна ли «моралистическая» (как я буду далее называть ее) справедливость и несправедливость, предполагающая причинение им морального блага и зла, зависит от допущения тезиса 7. Даже если стоикам удастся избежать 7, это не отменит тот вывод, что ригоризм делает невозможной конвенциональную справедливость и несправедливость.

Перейдем к демонстрации того, что стоики на самом деле разделяли тезисы 1, 2, 3, 5 и 7. Что касается 1, то мне неизвестен оригинальный стоический текст, где было бы абсолютно недвусмысленно сформулировано, что справедливость и несправедливость предполагают причинение блага и зла другим агентам<sup>20</sup>. Однако правомерность приписывания стоикам этого тезиса можно доказать. Стоики фактически разделяли два других тезиса:

1а. Благо есть то, что полезно, а зло – то, что вредно;

1б. Понятия справедливости и несправедливости с необходимостью имплицитно представляют представление о причинении другим агентам пользы (= того, что полезно) и вреда (= того, что вредно).

Тезис 1а, с одной стороны, апеллирует к очень тесной взаимосвязи между понятиями блага и пользы или зла и вреда, признававшейся в греческой философской этике, начиная как минимум с Платона<sup>21</sup>, но, с другой, именно

<sup>18</sup> Например, SVF I, 200; 374-375; 558; III, 255; 263-264; 280; 303; 320; 348; *Sen. Ep.* 94, 11; 97, 15; 113, 31-32; *Epict. Diss.* I, 22, 2; III, 14, 13-14; 24, 52; 26, 32; IV, 1, 133; *Muson.* 14, 32-36 Lutz.

<sup>19</sup> Т. е. в данном случае – не столько «условную», сколько «традиционную» и «общепринятую».

<sup>20</sup> Стоики определяли справедливость как разумность в тех вещах, которые следует распределять (φρόνησις ἐν ἀπονεμητέοις) по заслугам (κατὰ ἀξίαν) (или примерно так, ср. SVF I, 200-201; 374; 563; III, 125; 255-256; 262-264; 266; 280; 303; 620; 47 Diog.). Поскольку разумность (φρόνησις) может определяться как знание блага, зла и безразличного (I, 374; III, 262; 265), справедливость должна подразумевать знание блага, зла и безразличного применительно к распределению по заслугам. Однако отсюда еще не вытекает, что именно распределяемые вещи должны быть благом и злом. Кроме того, в III, 264 доброта (χρηστότης) трактуется как разновидность справедливости (δικαιοσύνη) и при этом определяется как «благотворное знание» (ἐπιστήμη εὐλοπιτική) (ср. III, 273), т. е., по-видимому, знание того, как совершать благодеяния (ср. также I, 553; III, 291).

<sup>21</sup> Например, *Pl. Grg.* 474e-475b; 477a; c-e; 499d; *R.* 379b; *Lg.* 904b; *Men.* 77e; 87e; *Prt.* 333de; *Tht.* 177d; *Alc. I* (sp.) 116cd; *Hipparch.* (sp.) 232a; *Hp. Ma.* (sp.) 297e; *Def.* (sp.) 414e. Ср. примеч. 17 и **T1[f]**: ἀγαθὸν τίνος ἢ ὠφελίμου.

у стойков приобретает статус одного из возможных формальных определенных блага и зла<sup>22</sup>. С учетом их ригоризма этот тезис полностью обратим, т. е. подразумевает еще и

1в. То, что полезно, благо, а то, что вредно, зло.

В самом деле, когда стойки отрицают неморальное благо и зло, они имеют в виду еще и то, что оно не приносит никому ни пользы, ни вреда<sup>23</sup>. И когда они утверждают, что только нравственно прекрасное или постыдное является соответственно благом или злом, они тем самым редуцируют понятия пользы и вреда к *моральной* пользе и *моральному* вреду<sup>24</sup>. Но в таком случае они принимают 1в, а это важно, потому что, теоретически говоря, 1а можно было бы истолковать в том смысле, что и *что-то еще помимо* блага и зла (например, «предпочитаемое» и «отвергаемое») тоже *могло бы* приносить пользу или вред<sup>25</sup>. Однако 1в исключает именно это. Наряду с этим они фактически принимают 1б, как показывают, к примеру, следующие высказывания Хрисиппа<sup>26</sup>:

**T2 (a)** «...творящий несправедливость (τὸν ἀδικοῦντα) терпит несправедливость от самого себя (ἀδικεῖσθαί... ὑφ' ἑαυτοῦ) и причиняет ее самому себе (αὐτὸν ἀδικεῖν), когда причиняет ее другому (ἄλλον ἀδικῆ), потому что он стал для самого себя причиной нарушения закона и незаслуженно вредит самому себе (βλάβτοντα... ἑαυτόν)»;

**(b)** «Прегрешение (τὸ ἀμαρτήμα) относится к числу вещей, причиняющих вред (τῶν βλαμμάτων), и всякий прегрешающий грешит против самого себя; стало быть, всякий прегрешающий незаслуженно вредит самому себе (βλάπτει ἑαυτόν), а если так, то и причиняет несправедливость самому себе (ἀδικεῖ ἑαυτόν)»;

<sup>22</sup> SVF III 74-77. Ср. II, 1116; III, 86-87; 89-91; 93; 166; 208; 40 Diog.; Sen. Ep. 87, 33; 106, 4; 117, 2 и 27; Epict. Diss. I, 22, 1; II, 8, 1; IV, 1, 44.

<sup>23</sup> SVF III 117; 146; 149; 153; 166. Ср. III, 505.

<sup>24</sup> SVF III, 75-78; 82; 94; 117; 149; 166; 587. Ср. II, 201; 228; III, 310; 451; Sen. 85, 30-37; 109, 12; Muson. 9, 119-131 Lutz; M. Ant. III, 7; IV, 8. Ср. Forschner M. Die stoische Ethik: über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System. Stuttgart, 1981. S. 178-179.

<sup>25</sup> Правда, в этом случае 1а не следовало бы воспринимать именно как *определение* блага и зла. Подчеркну, что, говоря о «пользе» и «вреде» в рамках данного аргумента, я всюду имею в виду понятия, которые лексически выражаются такими терминами, как ὠφέλεια и βλάβη (и другими производными от этих корней, т. е., например, ὠφέλιμον, ὠφέλειν, ὠφέλημα и βλαβερόν, βλάπτειν, βλάμμα). Согласно Цицерону (Fin. III, 69 = SVF III, 93), стойки различали между ὠφελήματα и βλάμματα, которые и приравнивались ими к благу и злу, и εὐχρησθήματα и δυσχρησθήματα, которые совпадают с «предпочитаемым» и «отвергаемым». Эти последние два термина в принципе тоже можно перевести как «полезное» и «вредное», но это ничего не меняет в рассматриваемом мной аргументе, который основан на том, что быть справедливым или несправедливым к другим значит именно ὠφέλειν или βλάπτειν. Кроме того, степень аутентичности и точный смысл сведений из Cic. Fin. III, 69 весьма проблематичны (см. Howald K., *Fuhrer Th.* Wer nützt wem im stoischen Gemeinwesen? Zu Cicero De finibus 3, 69 // Museum Helveticum. 2000. Vol. 57. No. 2. S. 81-87). В целом, даже если стойки, используя самые разные термины, иногда говорят о пользе или вреде применительно к «безразличному» (например, SVF III, 61 Ant.; Sen. Ep. 91, 21; M. Ant. VI, 45), следует помнить, что они позволяли себе аналогичные вольности и в случае с терминами «благо» и «зло» (SVF III, 137; 148; 698; ср. III, 23; 474; 488; Sen. Ep. 82, 14-15). Было бы странно принимать эту терминологическую непоследовательность за удовлетворительное решение обсуждаемых здесь проблем.

<sup>26</sup> SVF III, 289 (= Plut. De Stoic. repugn. 1041c-e). Как минимум **T2 (b)** и **(c)** преподносятся Плутархом как аутентичные цитаты. Поленц усматривал в **T2 (c)** академическую пародию на стоическое рассуждение (Pohlenz M. Plutarchs Schriften Gegen die Stoiker // Hermes. 1939. Vol. 74. No. 1. S. 15), но это высказывание может быть вполне осмысленным в стоическом контексте (см. Plutarque. Oeuvres morales. T. XV, 1 / Ed. D. Babut, M. Casevitz. P., 2004. P. 180, n. 216 и ср. Epict. Ench. 30).

(с) «Терпящий вред от другого (‘Ο βλαπτόμενος ὑφ’ ἑτέρου) вредит самому себе (ἑαυτὸν βλάπτει), причем вредит самому себе незаслуженно (παρὰ τὴν ἀξίαν ἑαυτὸν βλάπτει), а это ведь и значило совершать несправедливость (τὸ ἀδικεῖν); стало быть, и всякий терпящий несправедливость от кого бы то ни было (ὁ ἄρα ἀδικοῦμενος καὶ ὑφ’ ὅτουοῦν) причиняет ее самому себе (ἑαυτὸν ἀδικεῖ)».

Отсюда вытекает, что для Хрисиппа выражения «творить несправедливость» (ἀδικεῖν) и «(незаслуженно) вредить» ((παρὰ τὴν ἀξίαν) βλάπτειν) эквивалентны<sup>27</sup>, идет ли речь о причинении несправедливости самому себе или другому<sup>28</sup>. По аналогии справедливость должна была бы подразумевать причинение другому (заслуженной) пользы<sup>29</sup>. Таким образом, мы получаем 1б, но допущение 1а, 1б и 1в логически имплицитно 1: например, если понятие несправедливости подразумевает представление о причинении другому того, что вредно (1б), а зло есть то, что вредно (1а), и то, что вредно, есть зло (1в), то понятие несправедливости подразумевает представление о причинении другому зла.

Тот факт, что стоики разделяют тезисы 2, 3, 5, не нуждается в доказательстве, поскольку они составляют саму суть стоического ригоризма, допущение которого и является предпосылкой всех рассматриваемых здесь проблем. Я хотел бы лишь уточнить, что 2 («Теоретически говоря, благо и зло могло бы быть либо моральным, либо неморальным») им можно приписать просто в том смысле, что таковы были изначально мыслимые теоретические возможности, отталкиваясь от которых они и формулировали ригористическую позицию: зная из традиции, что обычно благо и зло делится на душевное, телесное и внешнее, они отрицали существование телесного и внешнего блага и зла. Разумеется, на терминологическом уровне стоики не говорили о «моральном» и «неморальном» благе и зле, но одновременно отрицать телесное и внешнее благо и зло и утверждать тезис «Только нравственно прекрасное благо и только нравственно постыдное зло»<sup>30</sup> – фактически уже и значит трактовать душевное благо и зло как сугубо моральное.

Сказанного уже достаточно, чтобы стоики должны были признать логическую невозможность конвенциональной справедливости и несправедливости (4). Возможно, стоическое различие «предпочитаемого» и «отвергаемого» должно как-то решать эту проблему? Понятия справедливости и несправедливости подчас прилагаются стоиками и к «безразличным» вещам<sup>31</sup>. Но это

<sup>27</sup> Ср. *Plutarque*. Ibid.

<sup>28</sup> Схожие выводы можно сделать из: SVF II, 1117 (= *Sen. Ep.* 95, 47): «В чем причина благотельности (benefaciendi) богов? В [их] природе. Если кто думает, что они не хотят вредить (posere), то он ошибается: они не могут. Они не в состоянии ни претерпеть несправедливость, ни совершить (nec accipere iniuriam queunt nec facere)»; III, 578 (*Stob.* II, 7, 11m, 78–79 Wachsmuth–Hense): «...добродетельный не терпит ни несправедливости, ни вреда (μήτε δὲ ἀδικεῖσθαι μήτε βλάπτεσθαι)...»; III, 579 (= *Plut. De Stoic. repugn.* 1044a): ««Ведь никто не терпит несправедливости, если не терпит вреда (ἀδικεῖται γὰρ οὐδεὶς μὴ βλαπτόμενος)». Ср. также III, 309.

<sup>29</sup> Ср. ТЗ ниже.

<sup>30</sup> См. примеч. 1.

<sup>31</sup> Например, SVF III, 701; *Cic. Fin.* III, 59. Более отчетливо стоики утверждали это применительно к понятию «благодейния» или «услуги» (χάρις, т. е. в данном случае – beneficium, о чем см.: *Griffin M.T. Seneca on Society. A Guide to De Beneficiis.* Oxf., 2013. P. 19–20 и 100–103): «благодейние распространяется на средние [вещи]» (SVF III, 672: ἡ χάρις εἰς τὰ μέσα διατείνεται); «полезность и благодеяние распространяются на средние [вещи]» (SVF III, 672: τὴν εὐχρηστίαν καὶ τὴν χάριν εἰς τὰ μέσα διατείνειν; ср. *M. Ant.* IX 42 (4)).

не является серьезным контраргументом, потому что сама возможность распространения этих понятий на «безразличное» ими не обосновывается<sup>32</sup>. Против такого распространения можно выдвинуть два возражения. Во-первых, можно настоять на том, что различие «предпочитаемого» и «отвергаемого», введенное стоиками как раз для того, чтобы отстоять саму возможность как пруденциальной, так и моральной деятельности, не жертвуя собственным ригоризмом, на самом деле не справляется с этой задачей. Я склонен думать, что это именно так, но я не могу здесь углубляться в обсуждение этой темы<sup>33</sup>. Во-вторых, можно просто констатировать, что это различие нерелевантно в контексте рассматриваемого здесь аргумента. В самом деле, допустить, что понятия справедливости и несправедливости распространяются еще и на «предпочитаемое» и «отвергаемое», значит допустить тезис:

1\*. Понятия справедливости и несправедливости не имплицитно с необходимостью предполагают представление о причинении блага или зла другим агентам.

Но это есть отрицание 1, а выше я показал, что стоики должны принимать 1. Поясню, какие проблемы это создает. Например, если Хрисипп захочет сказать, что уже и причинение «отвергаемого», а не только зла есть несправедливость, он не сможет утверждать, что (по крайней мере, в этом случае) «творить несправедливость» (ἀδικεῖν) значит «вредить» (βλάπτειν) другому агенту, так как «отвергаемое» не есть зло и именно поэтому не причиняет никому вреда (ср. 1а и 1в). Но Хрисипп в Т2 самым общим образом исходит из того, что ἀδικεῖν значит βλάπτειν, и без этого допущения вся структура его доказательства рушится. В самом деле, чтобы утверждать, что совершающий несправедливость по отношению к другому совершает ее по отношению к себе, он должен допустить, во-первых, что этот агент вредит себе, а во-вторых, что он вредит другому. Смысл первого утверждения в данном контексте понятен: поскольку стоики признают существование морального зла или вреда, они могут утверждать, что совершающий несправедливость, т. е. моральное зло, делает себя морально хуже и в этом смысле вредит самому себе<sup>34</sup>. Проблема в том, что для этого уже надо допустить и второе утверждение, т. е. что агент вредит другому, ведь если это не так, то он не совершает несправедливости по отношению к нему, т. е. вовсе не совершает морального зла. Но в таком случае он не причиняет себе морального вреда и, стало быть, не совершает несправедливости и по отношению к себе. Поскольку ригоризм не позволяет сказать, что тот, кто причиняет другому «отвергаемое», тем самым наносит ему вред, Хрисипп, чтобы оставаться

<sup>32</sup> Единственная известная мне попытка обоснования предпринимается Сенекой: большинство людей не разделяют ригоризм и потому, причиняя другим «предпочитаемое» или «отвергаемое», намереваются причинить им именно благо и зло, а этого достаточно для того, чтобы считать их действия соответственно справедливыми или несправедливыми, благодеяниями или злодеяниями и т. п. (этот аргумент, на мой взгляд, можно реконструировать на основе *Sen. Dial. (De const. sap.)* II, 7, 4-6; *Ben. I*, 6, 1-3; II, 35, 2; V, 12-14; *Dial. (De vita beata)* VII, 26, 5-7; ср. *Ben. VII*, 7, 3-4; *Dial. (De ira I)* III, 3, 1-2, а также SVF III, 578-580). Но именно по этой логике понятия конвенциональной справедливости и несправедливости не могут быть приложены к деятельности агента, разделяющего ригористические ценности: причиняя другим «предпочитаемое» или «отвергаемое», он не может даже намереваться причинить им благо и зло и, разумеется, не причиняет его фактически.

<sup>33</sup> См., например: *Barney R. A Puzzle in Stoic Ethics // Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. 24. Oxf., 2003. P. 303-340, где предложен один из лучших анализов этой проблематики.

<sup>34</sup> *Epict. Diss.* II, 10, 24-28; IV, 1, 119-121; 5, 10; *M. Ant.* IX, 4; ср. II, 16; IV, 26; VIII, 55; XII, 16. А тот, кто приносит пользу другому, тем самым приносит ее себе: SVF III, 94; 625; 626; *Sen. Ep.* 36, 4; *M. Ant.* VII, 13; 74; XI, 4.

последовательным, не должен описывать любые действия такого рода как несправедливые. Я заключаю, что 4 можно обосновать безотносительно к различению «предпочитаемого» и «отвергаемого».

На данном этапе рассуждения все еще можно думать, что ригоризм вполне совместим с существованием «моралистической» справедливости и несправедливости (6). Чтобы отвергнуть 6, надо настаивать на том, что причинение морального блага и зла другим агентам невозможно (7). Кажется довольно очевидным, что одни люди вполне могут способствовать моральному прогрессу или деградации других<sup>35</sup>. Зачем тогда допускать 7? Мы видели, из каких аргументов в пользу этого тезиса исходил анонимный схолиаст (ср. T1 [c] и [h]), однако сами стоики должны разделять 7 на несколько иных основаниях. На самом деле 7 имплицитно подразумевается утверждаемым ими тезисом

7а. Моральное благо и зло агента зависят исключительно от его собственной воли (= целиком находятся в его власти).

Стоики действительно настаивают на том, что как нравственно прекрасное, так и нравственно постыдное «подлежит свободному выбору» (αὐθαίρετον) или «зависит от нас» (ἐφ' ἡμῖν)<sup>36</sup>. Довольно часто они заявляют, что единственный мыслимый вред, т. е. моральный, агент может претерпеть только от себя, а если кто-то другой причинил ему какой-либо неморальный ущерб, то на самом деле он не претерпел никакого вреда, потому что неморального зла не существует, а сделать его морально хуже против его воли никто не может<sup>37</sup>.

Эти представления не менее важны для стоической этики, чем сам ригоризм, так как, в сущности, решают те же задачи, что и он. По большому счету ригоризм был нужен стоикам, чтобы решить проблемы эвдемонизма, разделяемого ими с большинством античных философов. Эвдемонистическая позиция на базовом уровне предполагала, что I) все люди стремятся к собственному счастью, а также избегают собственного несчастья<sup>38</sup> и II) счастье состоит в обладании и пользовании благами, а несчастье – в обладании и пользовании различными видами зла<sup>39</sup>. В таком контексте допущение телесных и внешних благ и зол, наличие которых в жизни агента очевидно зависит от множества неподконтрольных ему факторов (т. е. от т. н. случая, τύχη), равнозначно признанию того, что счастье и несчастье также в огромной степени зависят от «случая». Этическая рефлексия во всех античных школах была направлена прежде всего на осмысление того, каким образом, несмотря на это, агент все-таки мог бы гарантированно достичь счастья и избежать несчастья. Допущение ригоризма есть шаг в этом направлении, поскольку делает счастье и несчастье зависимыми исключительно от душевных или моральных благ и зол, попутно объясняя эвдемонистически настроенному агенту, почему он вообще заинтересован стремиться к добродетели и избегать порока<sup>40</sup>. Однако представим себе, что

<sup>35</sup> Стоики сами часто предполагают возможность такого влияния. Ср., например, SVF III, 231-232; 629; *Sen. Ep.* 7, 8; 25, 1-2; 29, 8; 36, 4; 52, 1-4 и 9; 89, 18-19; 94, 54; 104, 20-21.

<sup>36</sup> Например, SVF II, 1118; III, 32; 215; *Muson. Fr.* 38 Lutz; *Epict. Diss.* I, 25, 1-4; 29, 4, 12, 47; II, 5, 4-5; 13, 10; III, 8, 2-3; 20, 1; IV, 1, 133-134; *Ench.* 31, 2; ср. SVF III, 224; 578; *Sen. Ep.* 41, 1; 80, 3-4 и примеч. 56.

<sup>37</sup> SVF II, 1000, 45-49; III, 149; *Epict. Diss.* IV, 12, 7-9; *Ench.* 30; ср. *Ench.* 42; 48 и примеч. 55.

<sup>38</sup> Например, *Pl. Smp.* 204e-205a; *Euthd.* 278e-279a; *Arist. Pol.* 1331b39-40; *Rh.* 1360b4-13; SVF III, 16-17; *Cic. Fin.* III, 11; V, 86; *Sen. Dial. (De vita beata)* VII, 1, 1; *Epict. Diss.* III, 23, 34; IV, 1, 46.

<sup>39</sup> Например, *Pl. Smp.* 202c; 204e-205a; *Euthd.* 278e-279a; *Arist. Rh.* 1360b14-30; *X. Mem.* 4, 2, 34-35; *Cic. Tusc.* V, 28-29; *Simp. in Epict.* p. 16, 45-49 Didot и в свете этих мест ср. SVF III, 33; 56; 106-108; *Sen. Ep.* 44, 6; 124, 15; *Epict. Diss.* I, 22, 13; IV, 1, 52.

<sup>40</sup> Ср. SVF I, 558; III, 280; *Cic. Fin.* III, 11; *Epict. Diss.* I, 4, 27-32.

агент А действительно может «причинять» агенту В моральное благо и зло. Это означало бы, что счастье и несчастье В по-прежнему зависит от «случая», т. е. от такого неподконтрольного ему фактора, как деятельность А. Нет смысла отрицать неморальное благо и зло, чтобы сделать счастье и несчастье агента зависящим только от него самого, если моральное благо и зло, в таком случае целиком определяющее это счастье и несчастье, не зависит только от него самого. С учетом этого эвдемонистического контекста ригоризм требует 7а как своего естественного завершения, а 7а имплицитно требует 7: если моральное благо и зло агента зависят исключительно от его собственной воли, то они не могут причиняться ему кем-то другим<sup>41</sup>.

Правда, в некоторых стоических фрагментах встречается «парадоксальная» концепция, допущение которой плохо согласуется с 7. А именно, стоики утверждали, что как благо и польза являются общими для всех добродетельных людей, так и зло и вред – для порочных<sup>42</sup>. Отчасти за этим стоял тезис, что агент, приносящий другому моральную пользу или вред, приносит их и самому себе<sup>43</sup>. Но этот тезис уже исходит из того, что причинять другому моральную пользу или вред возможно и, стало быть, изначально противоречит 7а. С другой стороны, декларируемая стоиками общность благ и зол, по-видимому, подразумевала еще и не вполне понятное представление, согласно которому, к примеру, мудрец, творя любое моральное благо, неким далее не уточняемым образом доставляет моральную пользу не только самому себе, но и всем остальным мудрецам на свете, даже если они не знают друг друга лично<sup>44</sup>. Подобные утверждения действительно подразумевают возможность определенной формы «моралистической» справедливости и несправедливости, хотя и весьма специфической. Во-первых, один агент не должен совершать никаких конкретных поступков в отношении другого, да и вообще как бы то ни было контактировать с ним, чтобы причинить ему моральную пользу или вред. Во-вторых, вовсе не любой агент может причинить как пользу, так и вред любому другому агенту: мудрецы могут приносить исключительно пользу, причем только мудрецам, а порочные люди – исключительно вред, причем только порочным людям<sup>45</sup>. В этом случае счастье мудреца всегда остается неуязвимым, потому что он может получать исключительно моральную пользу от других мудрецов, но никакого морального вреда от порочных агентов<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> На этом основывался выдвинутый уже в античности антистоический аргумент: поскольку благо (*ἀγαθόν*) или польза (*ὠφέλιμον*) тождественны моральному благу (*καλόν*), а последнее зависит от самого агента, боги не могут приносить людям никакой пользы и быть благодетельны (SVF II, 1118, 22-25; III, 32; 215; *Plut. Comm. not.* 1075ef; хотя стоики сами настаивают на их благодетельности – например, SVF II, 528, 18-20; 1117; 1126; III, 33-34 *Ant.*; *Hierocl. apud Stob.* II, 9, 7).

<sup>42</sup> SVF III, 93; 625-626.

<sup>43</sup> SVF III, 94; 625-626. Ср. *Sen. Ep.* 102, 10 и 18-19. В этом смысле можно было бы понять и T2.

<sup>44</sup> SVF III, 626-627. Ср. утверждения, что только мудрецы могут быть настоящими друзьями (III, 630-31; 33), но для этого им вовсе не обязательно быть знакомыми друг с другом (I, 223; III, 635), а также – что мудрецы и боги получают друг от друга взаимную пользу (III, 246; ср. II, 1124). См.: *Vogt K.M. Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa.* Oxf.; N. Y., 2008. P. 148-154.

<sup>45</sup> Ср. SVF III, 94; 587; 625-626; 672; 674; *Sen. Ep.* 109, 1-13; *Ben.* V, 12.

<sup>46</sup> Стоики утверждали, что мудрец вообще не терпит и не причиняет зла или вреда (например, SVF III, 78; 309; 567; 575; 578-580; 587-588; в II, 1117 то же утверждается о богам; ср. также II, 994).

Проблема в том, что, с одной стороны, эта концепция настолько невразумительна, что наличие в ней серьезного философского смысла само по себе нуждается в доказательстве, а с другой, она тоже противоречит 7а<sup>47</sup>. Поэтому я остаюсь при мнении, что она не является серьезным аргументом против 7 и стойки по-прежнему должны принимать этот тезис, а из этого вытекает 8 и 9: какое бы то ни было взаимное причинение друг другу блага и зла или пользы и вреда различными моральными агентами, зачастую рассматриваемое самими стойками как нечто само собой разумеющееся<sup>48</sup>, становится просто невозможно, потому что они могли бы причинять друг другу либо неморальное, либо моральное благо и зло (2), но неморального не существует (4), а моральное всегда зависит только от самого агента (7а), и, стало быть, его невозможно никому причинить (7). Но поскольку понятия справедливости и несправедливости с необходимостью имплицитно предполагают представление о том, что агенты причиняют друг другу благо и зло (1) или, что то же самое, пользу и вред (ср. 1а, 1б, 1в), то и эти понятия тоже становятся невозможны (9).

Противоречивость стоического дискурса в этом отношении станет особенно хорошо видна, если продемонстрировать ее на текстах одного автора. Возьмем в качестве примера Марка Аврелия. С одной стороны, он исходит из того, что люди могут быть справедливы или несправедливы по отношению друг к другу<sup>49</sup>, причинять друг другу добро или зло<sup>50</sup>, приносить пользу или вредить<sup>51</sup> и т. п. Это значит, что он отрицает 9. С другой, он отвергает существование неморального блага и зла и сводит все возможное благо и зло исключительно к моральному благу и злу<sup>52</sup>. Это значит, что он принимает 2, 3 и 5. Он также отождествляет моральное благо и зло с пользой и вредом<sup>53</sup>, т. е. принимает еще и 1а. Отсюда вытекает, что никто не может претерпеть неморального вреда<sup>54</sup>. Применительно к тем случаям, когда мнимый вред такого рода причиняется одному агенту другим, Марк Аврелий особенно любит настаивать на том, что этот другой вообще не терпит никакого вреда, так как моральный вред причинить невозможно<sup>55</sup>. Он также признает, что моральное благо и зло должно быть во власти самого агента, т. е. принимает и 7а<sup>56</sup>. Все это в целом подразумевает, что он принимает 7. Вместе с тем он исходит из

<sup>47</sup> Ср. *Forschner M.* Die stoische Ethik. S. 180.

<sup>48</sup> Ср., например, SVF I, 578-579; III, 107; 291; 345; 348; 432; 677; 725; *Sen. Ep.* 103, 2-4; 105, 4; *Dial. (De vita beata)* VII, 24, 3; *Muson.* 8, 5-12 Lutz.

<sup>49</sup> *M. Ant.* II, 5; III, 4 (3); 6 (1); 11 (3); 16 (2); IV, 18; 22; 25; 33; 49 (2); V, 12; 34; VI, 30 (1); 47; 50; VII, 28; 44; 54; 63; 66; VIII, 1; 32; 39; 51; IX, 1 (1-2 и 4); 4; 5; 22; 31; X, 11; 12; XI, 1 (3); 10; 20 (2); XII, 1 (1); 3; 15; 27; 29.

<sup>50</sup> Т. е. использует в соответствующем контексте такие выражения, как εἶ ποιεῖν, εὐεργετεῖν, κακοποιεῖν и т. п. Ср. *M. Ant.* I, 7 (1); 14 (2); V, 6 (2); I, 3; V, 20; 33; VII, 13; 26; 73; VIII, 23; 42 (4); XI, 18 (4).

<sup>51</sup> *M. Ant.* II, 16; IV, 12.

<sup>52</sup> *M. Ant.* II, 1; 11 (4); V, 12; 15; 26; 34; VI, 33; 41; VII, 31; VIII, 1; 10; 28; IX, 1 (3); 16; 42 (2); X, 30; XI, 18 (3); XII, 23. Ср. III, 6; IV, 44; V, 8; 35; VI, 2; 51; VIII, 20; XI, 16; 21; XII, 8; 34.

<sup>53</sup> *M. Ant.* II, 1; IV, 8; IX, 42 (2); XI, 18 (4). Ср. V, 16; VI, 21; 44 (2); VII, 74; VIII, 10; XI, 4.

<sup>54</sup> Ср. в особенности *M. Ant.* V, 36, где он призывает «хоть и помогать по возможности и по заслугам (βοηθεῖν μὲν κατὰ δύναμιν καὶ κατ' ἀξίαν), даже если они (т. е., видимо, другие люди) вообще. — А.С.) терпят ущерб в отношении средних вещей (κἂν εἰς τὰ μέσα ἐλαττωῖνται), однако не воображать, что это вред [для них] (μὴ μέντοι βλάβην αὐτὸ φαντάζεσθαι)». Ср. IV, 7; 37; 53; VII, 14; 33; 53; 64.

<sup>55</sup> *M. Ant.* II, 1; 11 (2); VII, 22; VIII, 41; 49; 51; IX, 42 (2); XI, 18 (4). Ср. VII, 33; VIII, 1; X, 33 (3-4).

<sup>56</sup> *M. Ant.* V, 5; 10 (2); VII, 71; VIII, 29; 47; 55-56; IX, 31; 40; X, 13; 33 (2-3).

того, что понятия справедливости и несправедливости имплицитно подразумевают представление о причинении пользы или вреда другим агентам, т. е. принимает 1б, что очевидно из IX, 1 (1):

**ТЗ** «Творящий несправедливость нечестив (‘Ο ἀδικῶν ἀσεβεῖ). Ведь раз уж природа всего [сущего] устроила разумные живые существа друг ради друга, так чтобы приносить друг другу пользу по заслугам и никоим образом не вредить (ὥστε ὠφελεῖν μὲν ἄλληλα κατ’ ἀξίαν βλάπτειν δὲ μηδαμῶς), тот, кто преступает ее волю, ясное дело, нечестив по отношению к верховной из богинь...».

Отсюда явствует, что «творить несправедливость» (ἀδικεῖν) – значит «вредить» (βλάπτειν), а не «приносить пользу» (ὠφελεῖν) другим агентам, преступая тем самым волю природы. С учетом того, что Марк Аврелий, как мы видели, принимает 1а, т. е. фактически использует термины «благо» и «польза» и, с другой стороны, «зло» и «вред» как синонимы, это значит, что он имплицитно допускает 1: справедливость и несправедливость с необходимостью предполагают причинение другим агентам пользы или вреда или, что то же самое, блага или зла. Однако, как было показано, он принимает стоический ригоризм (2, 3 и 5), и, стало быть, справедливость и несправедливость не могут заключаться в причинении неморального блага и зла, потому что его не существует (4). И мы видели, что он принимает 7 и 7а, так что они не могут заключаться и в причинении морального блага и зла (8). *Это значит, что он должен принять 9*, т. е. признать логическую невозможность справедливости и несправедливости. Противоречие, в которое он впадает, можно сделать особенно наглядным, процитировав начало VIII, 55:

**Т4** «Порок вообще (Γενικῶς μὲν ἢ κακία) ничем не вредит миру (οὐδὲν βλάπτει τὸν κόσμον), а частный<sup>57</sup> [порок] (ἢ δὲ κατὰ μέρος) ничем не вредит другому (οὐδὲν βλάπτει τὸν ἕτερον)...».

В **ТЗ** Марк Аврелий признает, что «творить несправедливость» – значит «вредить» другому, но в **Т4** он утверждает, что частный порок вообще ничем не «вредит» другому. С учетом того, что несправедливость есть один из четырех основных пороков, противоположных «кардинальным» добродетелям<sup>58</sup>, понятие несправедливости, которым он оперирует, откровенно противоречиво, так как предполагает, что она одновременно вредит другому и ничем не вредит другому.

Как стоики могли бы избежать этого противоречия? Стоический эвдемонизм нуждается как в ригоризме (2, 3, 5), так и в утверждении моральной автономии агента (7а, стало быть, 7). Из всех предпосылок рассмотренного здесь аргумента стоики менее всего заинтересованы в 1 (Понятия справедливости и несправедливости с необходимостью имплицитно подразумевают представление о причинении блага или зла другим агентам). Как я пытался показать, то, что они имплицитно принимают 1, вытекает из того, что они эксплицитно подписываются под 1а и 1б. Отказаться от 1а, т. е. (с учетом 1в) – от отождествления блага с пользой, а зла с вредом, заявив, например, что и «отвергаемое» тоже «вредит» агенту, хотя и не причиняет ему «зла», значило бы утверждать крайне маловразумительный тезис, подрывающий традиционную взаимосвязь этих понятий и требующий проведения каких-то дополнительных дистинкций, которые разясняли бы, чем, собственно, «вред» так уж отлича-

<sup>57</sup> Т. е., вероятно, принадлежащий отдельному индивиду.

<sup>58</sup> SVF III, 70; 76; 95; 262; 265. Эти добродетели упоминаются в *M. Ant.* V, 12.

ется от «зла» и почему признание «отвергаемого» «вредом», в отличие от признания его «злом», не угрожает ригоризму. Отказаться от 1б – значит допустить, что понятия справедливости и несправедливости не подразумевают причинения пользы или вреда *другим* агентам. В принципе в этом нет ничего беспрецедентного: стоики тем самым пошли бы примерно по тому же пути, по которому до них уже пошел Платон с его понятием «психической» справедливости и несправедливости<sup>59</sup>. Однако это как раз было бы равнозначно отказу от понятий конвенциональной справедливости и несправедливости. Впрочем, для целей изложенного здесь аргумента мне не нужно обосновывать этот последний тезис. Весь этот аргумент основан просто на том факте, что от Хрисиппа до Марка Аврелия стоики продолжали придерживаться как 1а, так и 1б. Поэтому безотносительно к тому, могли ли они избежать сформулированного здесь противоречия, фактически они его не избежали и, стало быть, предложенный здесь антистоический аргумент остается верным.

## Stoicism and justice

*Andrej V. Seregin*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: avis12@yandex.ru

This paper examines a relatively unknown Peripatetic argument, according to which the Stoic ethical doctrine makes impossible the existence of the very notions of justice and injustice. In order to prove it, the author first offers a translation of Anon. in EN, p. 248, 1-36 Heylbut, i. e. the Peripatetic text, where this argument is well-defined. Then after some comments clarifying its historical context and logical structure he tries to show on the basis of various Stoic texts that this argument is correct. The gist of the argument is the following: the notions of justice and injustice necessarily imply that moral agents inflict good and evil (or benefit and harm) on each other; therefore, good and evil could be either non-moral or moral. From the Stoic standpoint non-moral good and evil do not exist, whereas moral good and evil are always in the agent's power and thuswise cannot be "inflicted". Consequently, it is impossible for moral agents to inflict good and evil on each other, so the notions of justice and injustice make no sense. The author also shows that the notions of the "preferred" indifferent and of the "rejected" indifferent, which were introduced by Stoics in order to describe conventional non-moral goods and evils are of no avail for them in this case.

**Keywords:** ancient ethics, benefit and harm, good and evil, justice, injustice, Peripatetics, Stoics

## Принятые сокращения / Abbreviations

OCD – Hornblower, S., Spawforth, A. (ed.) *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford UP, 2012. 1592 pp.

LS – Liddle, H.G., Scott, R. et al. *A Greek-English Lexicon. With A Revised Supplement*. Oxford: Clarendon Press, 1996. 2042 pp.

OLD – *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1968. 2126 pp.

SVF – von Arnim, H. (ed.) *Stoicorum veterum fragmenta*. Vol. I–IV. Stuttgart: Teubner, 1964.

<sup>59</sup> Классическая формулировка – Pl. R. 443c-444a, но в связи с рассматриваемым аргументом ср. в особенности Lg. 863e-864a: «Тираническое господство в душе гнева, страха, удовольствия, скорби, зависти и желаний, вредит ли оно или нет (ἐάντε τι βλάβη καὶ ἐὰν μή), я в любом случае называю несправедливостью (ἀδικίαν)». Ср. SVF III, 507.

## Список литературы / References

Babut, D., Casevitz, M. (ed.). *Plutarque, Oeuvres morales*, T. XV, 1: Sur les contradictions stoïciennes; Synopsis de traité “Que les stoïciennes tiennent des propos plus paradoxaux que les poètes”. Paris: Les belles lettres, 2004. 383 pp.

Barney, R. “A Puzzle in Stoic Ethics”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 24, ed. by D. Sedley. Oxford: Oxford UP, 2003, pp. 303–340.

Forschner, M. *Die stoische Ethik: über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1981. 244 S.

Griffin, M. T. *Seneca on Society. A Guide to De Beneficiis*. Oxford: Oxford University Press, 2013. 397 pp.

Heylbut, G. (ed.). *Eustratii et Michaelis et anonyma in ethica Nicomachea commentaria*. Berlin: Reimer, 1892. 653 pp.

Howald, K., Fuhrer, Th. “Wer nützt wem im stoischen Gemeinwesen? Zu Cicero De finibus 3, 69”, *Museum Helveticum*, 2000, Vol. 57, No. 2, S. 81–87.

Mercken, H. P. F. “The Greek commentators on Aristotle’s Ethics”, *Aristotle transformed: the ancient commentators and their influence*, ed. by R. Sorabji. Ithaca, NY: Cornell UP, 1983, pp. 407–444.

Pohlenz, M. “Plutarchs Schriften Gegen die Stoiker”, *Hermes*, 1939, Vol. 74, No. 1, S. 1–33.

Praechter, K. “Hierax der Platoniker”, *Hermes*, 1906, Vol. 41, No. 4, S. 593–618.

Schwyzler, E. *Griechische Grammatik*, Bd. II. München: C.H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, 1950. 714 S.

Vogt, K. M. *Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa*. Oxford; New York: Oxford UP, 2008. 239 pp.

А.Г. Жаворонков

## ИДЕЯ ЧЕЛОВЕКА У Ф. НИЦШЕ С (АНТИ)АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ

**Жаворонков Алексей Геннадьевич** – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: outdoors@yandex.ru

Настоящая статья посвящена анализу и опровержению пяти ключевых аргументов современных противников антропологического подхода к философии Ницше: *argumentum ad potestatem*, связанного с вопросом о терминологии, *argumentum ad hominem*, отсылающего к тезису Фуко о ницшевском преодолении четвертого кантовского вопроса, *argumentum ad methodum*, приводящегося в обоснование идеи о неантропологическом характере ницшевской критики антропологий XVIII–XIX вв., *argumentum ad traditionem*, исключающего Ницше из антропологической традиции европейской философии, а также *argumentum ex negativo*, указывающего на продуктивность антиантропологического направления интерпретации его идей. Разбор первых трех аргументов производится из перспективы контекстного анализа афоризмов и черновых фрагментов Ницше. В свою очередь, для опровержения последних двух доводов приводятся отсылки к вышедшим и неопубликованным текстам М. Шелера, Г. Плеснера и М. Фуко.

**Ключевые слова:** Ницше, философская антропология, антиантропология, Кант, Шелер, Плеснер, Фуко

---

В истории философии едва ли можно найти другого мыслителя помимо Фридриха Ницше, которому бы лучше подходило определение философа перспективизма. Эстетическая, этическая, психологическая, политическая и многие другие перспективы ницшевского мышления давно получили заслуженное внимание и признание как в узкой академической среде, так и у широкой публики. Лишь одну из них, перспективу антропологическую, ждала трудная судьба. Зародившись в полемике с антропологиями XVIII и XIX в., в первую очередь с проектами философии немецкого идеализма, она оказала влияние на философскую антропологию XX в. и была по достоинству оценена Карлом Ясперсом<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ясперс посвящает ницшевской идее человека специальную главу в своей книге «Ницше: Введение в понимание его философствования» (1936). Дистанцируясь от псевдоантропологических интерпретаций Ницше у Альфреда Боймлера и других философов национал-социализма, он в то же время полемизирует и с онтологическим толкованием ницшевской философии в лекциях и работах Хайдеггера.

Тем не менее в возникшем в 1950 гг. академическом ницшеведении она занимала маргинальное место как минимум до середины 1990 гг. Эта ситуация представляется тем более удивительной, что Ницше, несмотря на критику предшествующих и современных ему антропологий, отводит центральную роль вопросу о человеке – в собственной, оригинальной интерпретации, значительно отличающейся от кантовской<sup>2</sup>.

В ницшеведческих исследованиях последних двух десятилетий, выходящих на фоне нового роста популярности философской антропологии, вопросу о значении и роли антропологических аргументов в работах и черновиках Ницше уделяется несравненно больше внимания. И все же у специалистов по-прежнему нет единого мнения о том, можно ли считать Ницше антропологическим автором и каковы основные характерные черты его антропологии в сравнении с проектами Канта и Гегеля, а также с философскими антропологиями XX в. Одной из возможных причин исследовательских затруднений является многолетнее доминирование в академической среде представления о Ницше как о разрушителе антропологий, преодолевшем понятие человека в момент изобретения идеи сверхчеловека. Таким образом, необходимой отправной точкой анализа антропологической перспективы философии Ницше остается разбор антиантропологической позиции, поскольку последняя отрицает саму возможность говорить об антропологии Ницше или как минимум приписывает ей маргинальный характер.

В отличие от тех, кто рассматривает антропологические аспекты философии Ницше преимущественно в контексте немецкой философско-антропологической традиции, сторонники антиантропологического подхода опираются в первую очередь на французскую традицию ницшеведения (в особенности на работы Фуко и Делёза), в которой Ницше предстает важнейшим противником любых антропологий. В последние годы эта интерпретация получила второе дыхание в Германии – в контексте новой критики философской антропологии, представленной, в частности, работами Марка Рёлли<sup>3</sup>, стержнем которых служит идея о необходимости полного отказа от философско-антропологического метода<sup>4</sup>. В новейшем немецкоязычном ницшеведении важную роль в критике антропологического взгляда на философию Ницше играют также исследования Вернера Штегмайера<sup>5</sup>.

Во французской и в новейшей немецкой антиантропологической исследовательской литературе можно выделить как минимум пять ключевых, методологически и содержательно разнородных аргументов, обосновывающих соответствующее прочтение работ Ницше. В духе Ницше, охотно пользовавшегося латинскими терминами, можно обозначить их как *argumentum ad nomen*, *argumentum ad hominem*, *argumentum ad methodum*, *argumentum ad traditionem* и *argumentum ex negativo*. В своей статье я кратко опишу их и сформулирую собственные возражения из перспективы антропологического подхода.

<sup>2</sup> Следует отметить, что Ницше, в отличие от Канта и Гегеля, рассматривает вопрос о человеке в первую очередь как вопрос о его потенциале и будущем развитии (трансформации), а не о том, что человек смог узнать о себе до сих пор.

<sup>3</sup> Rölli M. Kritik der anthropologischen Vernunft. В., 2011.

<sup>4</sup> Ibid. S. 7 sq.

<sup>5</sup> Основные аргументы против выделения антропологической перспективы в философии Ницше представлены в статье: Stegmaier W., Bertino A. Nietzsches Anthropologiekritik // Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik. Bielefeld, 2015. S. 65–80.

## I. Argumentum ad nomen

Верхний слой антиантропологической интерпретации образует тезис о том, что в мышлении Ницше в принципе отсутствует антропологическая составляющая, поскольку он никогда не называет себя антропологическим мыслителем и всего два раза употребляет слова «антропология» и «антрополог» в работах и черновиках. Более того, оба упоминания, как правило, приводятся в доказательство того, что Ницше резко критикует философскую антропологию<sup>6</sup>. Ограничившись общетеоретической перспективой, можно, вместе с Ричардом Шахтом, указать на то, что Ницше стремится сохранять методологическую и понятийную дистанцию от других философских и нефилософских антропологий<sup>7</sup>. В этом контексте осознанный отказ от употребления термина «антропология» выглядит вполне объяснимым. К сожалению, ремарка Шахта является лишь гипотезой, которую – по причине отсутствия конкретных доказательств – невозможно ни убедительно подтвердить, ни решительно опровергнуть. Для более глубокого анализа первого антиантропологического аргумента нам придется взглянуть на два упомянутых выше примера.

Ницше употребляет слово «антропология» единственный раз, в раннем черновом фрагменте 1872 г.:

Все естественные науки суть лишь попытки понять человека, понять антропологическое, а точнее, всегда возвращаться к человеку самыми длинными обходными путями. Раздуть человека до макрокосма, чтобы в итоге сказать: «В конце концов ты то, что ты есть»<sup>8</sup>.

Вполне очевидно, что речь идет не о философской антропологии, а о «физиологической» антропологии естественных наук: последние, как отмечает Кант во вступлении к «Антропологии с прагматической точки зрения», способны описывать лишь то, что природа делает из нас<sup>9</sup> и, следовательно, чем мы уже являемся, а не можем или должны являться. Хотя Ницше и дистанцируется от кантовской антропологии, его представление о саморазвитии человека даже в большей степени, чем кантовское, чуждо подобному способу описания. Критическое отношение к физиологической антропологии XVIII и XIX вв. связано с недоверием Ницше к антропоцентризму: в естественнонаучном дискурсе человек становится не микро-, а макрокосмом – мерой и вершиной всего природного. Кульминацией ницшевской критики современных ему естественнонаучных подходов к изучению человека служит сформулированный в 14 афоризме «Антихриста» тезис о том, что человек «никакой... не венец творения»<sup>10</sup>.

Следует отметить, что ницшевский анализ философских антропологий имеет преимущественно опосредованный характер, причем сразу в двух отношениях. С одной стороны, Ницше исследует естественнонаучные теоретические элементы антропологий Канта и Гегеля, хотя при этом, разумеется, делает акцент на более поздних источниках. В качестве примера можно упо-

<sup>6</sup> См.: Stegmaier W., Bertino A. Nietzsches Anthropologiekritik. S. 69–70.

<sup>7</sup> См.: Schacht R. Kant, Nietzsche und “der Mensch”. Die Idee und Aufgabe einer philosophischen Anthropologie // Kant und Nietzsche im Widerstreit. В., 2005. S. 277.

<sup>8</sup> Ницше Ф. Черновики и наброски 1869–1873 гг., 19[91] (лето 1872 – начало 1873 г.) // Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. 7. М., 2007. С. 407.

<sup>9</sup> Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 351.

<sup>10</sup> Ницше Ф. Антихрист // Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. 6. М., 2009. С. 119.

мянуть эволюционистские аспекты антропологического описания культурного разнообразия. Так, теория Адама Фергюсона, постулирующая трехступенчатое развитие общества и в разной степени повлиявшая на Канта и Гегеля, находит свое развитие у Эдуарда Бернетта Тайлора и Джона Лаббока в форме идеи ступенчатого развития культур. Последняя, в свою очередь, становится объектом критики Ницше<sup>11</sup>. С другой стороны, скепсис Ницше в отношении немецкого идеализма затрагивает и те элементы кантовской и гегелевской философии, которые не являются специфически характерными для их антропологических проектов, но лишь косвенно влияют на них. В частности, можно антропологически интерпретировать ницшевскую критику универсализма и этической гомогенности («монотеизма») – не в последнюю очередь потому, что эта критика находит свое развитие в антропологических проектах Макса Шелера и Гельмута Плеснера, стремившихся дистанцироваться от европоцентризма предшествующих антропологий<sup>12</sup>.

В «Сумерках идолов» Ницше называет современными антропологами физиогномистов и криминалистов:

Сократ по своему происхождению принадлежал к низшим слоям народа: Сократ был черню. Известно, и даже можно до сих пор увидеть, насколько он был уродлив. Но уродство, само по себе дающее повод к возражению, служит у греков почти опровержением. Был ли Сократ вообще греком? Уродство достаточно часто является результатом скрещивания, развития, которое было замедлено скрещиванием. В другом случае оно является нисходящим развитием. Антропологи из среды криминалистов говорят нам, что типичный преступник уродлив: *monstrum in fronte, monstrum in animo*. Но преступник есть *décadent*. Был ли Сократ типичным преступником? – По крайней мере этому не противоречит то знаменитое суждение физиономиста, которое друзьям Сократа показалось таким обидным. Один иностранец, умевший разбираться в лицах, проходя через Афины, сказал Сократу в лицо, что он *monstrum*, – что он таит в себе все дурные пороки и вожделения. И Сократ ответил только: «Вы знаете меня, мой господин!»<sup>13</sup>.

Хотя Ницше упоминает Сократа и косвенно ссылается на античную физиогномику, которая является частью более широкой антропологической традиции, он говорит не о философской антропологии, а о криминологии, или криминальной антропологии XIX в., также берущей свое начало в античности. В приведенном фрагменте Ницше опирается на тезисы Шарля Фере, критиковавшего учение Чезаре Ломброзо о врожденном характере преступников<sup>14</sup>. Скрывающаяся за понятием декадентства идея вырождения, поэим-

<sup>11</sup> Подробнее см.: Orsucci A. Orient – Okzident: Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild. В.; N. Y., 1996. S. 40 sq.

<sup>12</sup> У Шелера критику европоцентристских элементов (он описывает их с помощью придуманного им самим термина *Europäismus*) антропологических проектов немецкого идеализма можно встретить уже в «Гении войны» (1915), а позднее – существенно более подробно – в работе «О культурном восстановлении Европы» (1918), в 1921 г. вошедшей в сборник «О вечном в человеке». У Плеснера схожая критика звучит в работах «Ступени органического и человек» (1928) и «Власть и человеческая природа» (1931). В целом эта тема, к которой специалисты по истории философской антропологии пока обращались лишь фрагментарно, безусловно заслуживает отдельного исследования.

<sup>13</sup> Ницше Ф. Сумерки идолов // Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. 6. М., 2009. С. 22 сл.

<sup>14</sup> См.: Sommer A.U. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken. Bd. 6/1: Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung. В.; N. Y., 2012. S. 269. Хотя работа Ломброзо «Преступный человек» (“L'uomo delinquente”) в 1887 г. вышла на немецком языке под заголовком “Der Verbrecher in anthropologischer, ärztlicher und juristischer Beziehung” («Пре-

ствованная Ницше у Фере и у Фрэнсиса Гальтона<sup>15</sup> и развитая им в работах и черновых фрагментах 1888 г., становится в рамках ницшевской линии аргументации удобным инструментом критики попыток Ломброзо связать свою теорию с идеей всеобщего – цивилизационного, естественнонаучного, экономического и др. – прогресса.

Мы видим, что критические выпады Ницше против антропологии и антропологов совершенно не касаются философской антропологии, а относятся к антропологии естественнонаучной (во втором случае к более узкой области криминальной антропологии). И хотя характер критики, адресованной определенным аспектам нефилософских антропологий, еще не доказывает интереса и положительного отношения Ницше к философско-антропологическому методу, из перспективы современных исследований разобранные выше примеры в любом случае нельзя рассматривать в качестве аргумента в пользу антиантропологической интерпретации его философии.

## II. Argumentum ad hominem

Как было отмечено выше, отправной точкой аргумента *ad hominem* служит тезис Фуко о том, что кантовский четвертый вопрос – «Что такое человек?» – «обезоруживается» ницшевским понятием сверхчеловека<sup>16</sup>. Хотя сторонники антиантропологической интерпретации, как и абсолютное большинство остальных специалистов, признают, что понятийный статус слова «сверхчеловек» вызывает серьезные сомнения, они все же *de facto* приписывают ему конкретную философскую роль и содержание. Согласно их логике, из перспективы антиантропологической стратегии значение этого понятия состоит в освобождении человека от всеобщих антропологических теорий, а его конечная цель заключается в исчезновении человека как вида. Тем самым «сверхчеловек» оказывается уже не лежащей в далеком будущем неопределенной целью, а инструментом разрушения философско-антропологического дискурса, начиная с понятия *animal rationale*.

Действительно, для Ницше идея *animal rationale*, служащая Канту – правда, далеко не во всех случаях – средством описания характерных признаков человека, представляется непродуктивной. Тем не менее это совершенно не означает, что Ницше не пытается искать альтернативы для описания человеческих отличительных признаков (*differentiae specificaе*). Под этими специфическими особенностями он понимает неопределенность человека как еще не установившегося животного<sup>17</sup>, смех и плач, в которых проявляется его злосчастная природа<sup>18</sup>, а также способность лгать<sup>19</sup>. Его критика представления о человеческом существе как результате со-

---

ступник с антропологической, врачебной и юридической точки зрения»), у Ницше нет прямых отсылок к ней, так что его критика с большой степенью вероятности имеет непрямо́й характер.

<sup>15</sup> Подробнее см.: Gschwend L. Nietzsche und die Strafrechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts // Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. Beiheft 77: Nietzsche und das Recht. Stuttgart, 2001. S. 131.

<sup>16</sup> См.: Foucault M. Introduction à l'Anthropologie de Kant // Immanuel Kant. Anthropologie d'un point de vue pragmatique: précédé de Michel Foucault. P., 2008. P. 79.

<sup>17</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. 5. М., 2012. С. 75.

<sup>18</sup> Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. 3. М., 2014. С. 468.

<sup>19</sup> Ницше Ф. Об истине и лжи во вненравственном смысле // Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. 1/2. М., 2014. С. 433–448.

вершенствования более примитивных живых существ находит отражение в знаменитой характеристике человека как хуже всего получившегося животного – самого больного, отклонившегося от своих инстинктов, но в то же время и наиболее интересного<sup>20</sup>. Как и в случае с антропологией Канта, ответ на вопрос, в каких отношениях друг к другу находятся эти многочисленные выбранные Ницше «кандидаты» на роль характерного отличительного признака человека и какое место они занимают в длинной череде *differentiae specificaе*, предложенных другими философами – начиная с Аристотеля и заканчивая современными философскими антропологами, – пока не найден.

Важным аспектом той же проблемы, выходящей далеко за рамки противопоставления Канта и Ницше, оказывается тот факт, что основатели философской антропологии XX в., обнаруживающие ряд новых специфических особенностей человека, прямо или косвенно ориентируются на Ницше. Помимо параллели с геленовским понятием «недостаточного» существа легко обнаружить связь между ницшевским «еще не установившимся животным» и принципом человеческой бездонности в философской антропологии Плеснера. Для Ницше и Плеснера очевидно, что человек должен понимать себя как открытый вопрос, для того чтобы замечать недоступные или, напротив, открывающиеся ему возможности<sup>21</sup>.

Как же относится предполагаемое понятие сверхчеловека к представлению Ницше о человеке? Предпосылкой перехода и гибели человека, по Ницше, является самопреодоление: альтернатива заключается в чуждом жизни принципе *laissez aller* и в тотальности последнего человека, столь живо изображенной в «Так говорил Заратустра»<sup>22</sup>. Но чтобы сделать возможным самопреодоление, мы должны знать, кто преодолевает и что должно быть преодолено. В этом и заключается смысл самонаблюдения и самопознания, в которых Ницше видит формы экспериментов человека над самим собой<sup>23</sup>: «Я живу, чтобы познавать: я хочу познавать, чтобы жил сверхчеловек. / Мы экспериментируем для него!»<sup>24</sup>.

Как это часто бывает у Ницше, его тезис об испытании и последующем возможном преодолении или, выражаясь языком трансгуманизма, прорыве человеческих границ остается не до конца проясненным. На вопрос о том, где пролегает граница между человеком и сверхчеловеком, нельзя дать ответ лишь из перспективы философии Ницше, предлагающего нам – скорее всего,

<sup>20</sup> Ницше Ф. Антихрист // Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. 6. М., 2009. С. 119.

<sup>21</sup> Подробнее см.: Жаворонков А.Г. Границы человека и границы общества: Антропология Ф. Ницше и ее влияние на философию Гельмута Плеснера // Историко-философский ежегодник'2016. С. 196.

<sup>22</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. 4. М., 2014. С. 17–19.

<sup>23</sup> В этом контексте можно говорить о сознательном развитии у Ницше характерной для естественных наук Нового времени идеи эксперимента человека над самим собой. Подробнее см.: Gerhardt V. Die Erfindung eines Weisen // Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra. B., 2012. S. 12 sq. См. также сформулированное Детлефом Гантенем в контексте современных дебатов о человеческих отличительных признаках определение человека как животного, познающего свои границы, но не желающего их придерживаться (*Ganten D. Das Tier, das seine Grenzen erkennt und sich nicht daran halten will // Was ist der Mensch? B.; N. Y., 2008. S. 88–92*).

<sup>24</sup> Ницше Ф. Черновики и наброски 1882–1884 гг., 4[224] (ноябрь 1882 – февраль 1883 г.) // Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. 10. М., 2010. С. 148. Ср. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 15: «Я люблю того, кто живет, чтобы познавать, и кто хочет познать для того, чтобы когда-нибудь жил сверхчеловек. Ибо так хочет он своей гибели».

вполне осознанно – только туманные формулировки<sup>25</sup>. Однако едва ли можно отрицать, что поставленная Ницше задача философской самоинтерпретации человека имеет отчетливо антропологический характер.

### III. Argumentum ad methodum

Центральным элементом антиантропологического прочтения текстов Ницше служит тезис, согласно которому ницшевская критика прежних антропологий никогда или почти никогда не осуществляется с антропологических позиций. Впрочем, трудно спорить с тем, что философская критика антропологий совсем не обязательно предполагает отсутствие собственной антропологической концепции. Именно по этой причине сторонники антиантропологического подхода нередко выбирают иной путь, рассматривая Ницше как философа без философии, чье мышление не имеет четко определенной орбиты и самостоятельного содержания и, следовательно, должно интерпретироваться лишь как мышление реактивное, формулирующее антиучения, в том числе и из антропологической перспективы<sup>26</sup>. Последняя, таким образом, оказывается лишь побочным продуктом ницшевской критики, адресованной «физиологической» (в т. ч. биологической) и философской антропологии, а в первую очередь попыткам дать человеку как результату эволюции его финальное определение<sup>27</sup>.

Замечу, однако, что Ницше не только критически пересматривает многие старые антропологические понятия, но и продолжает без существенных изменений пользоваться некоторыми из них. Так, в антропологическом контексте до Ницше понятие тела употребляет уже Фихте. В свою очередь, основополагающее для ницшевской антропологии понятие жизни играет ключевую роль в кантовских антропологических лекциях и в «Антропологии с прагматической точки зрения»<sup>28</sup>. Важные параллели с прежними философско-антропологическими проектами заметны и в том, какие вопросы ставит Ницше, и в его общей антропологической стратегии. Так, связав размышления Канта о воспитании и самовоспитании человека с его антропологическими тезисами, мы можем сделать вывод, что предложенные им отличительные признаки человека имеют сходства с ницшевскими. Хотя в природе не существует неизменных биологических видов, человек, согласно Канту, все же может стабилизировать ключевые особенности своей природы с помощью культурных инструментов. Ницше ставит перед собой такую же задачу, хотя выбранные им самим инструменты имеют мало общего с кантовскими. Критика антропологического универсализма и антропоцентризма несколько не мешает ему конструировать собственную антропологическую перспективу, чьи отдельные элементы при ближайшем рассмотрении оказываются, правда, не всегда новыми. Впрочем, то же самое можно сказать об абсолютном большинстве философов и философских теорий.

<sup>25</sup> Впрочем, это не мешает некоторым исследователям (в частности, Штефану Лоренцу Зорнеру: *Sorgner S.L. Menschenwürde nach Nietzsche: Die Geschichte eines Begriffs. Darmstadt, 2010*) пытаться приспособить эти формулировки к реальности современных транс- и постгуманистических дебатов.

<sup>26</sup> Именно такой путь выбирает В. Штегмайер. См., в частности, краткое описание его метода в статье: *Жаворонков А.Г. Историко-философский метод в немецком ницшевеведении // История философии в формате статьи. М., 2016. С. 208–211.*

<sup>27</sup> См.: *Stegmaier W., Bertino A. Nietzsches Anthropologiekritik. S. 69–72.*

<sup>28</sup> Подробнее см.: *Gerhardt V. Immanuel Kant: Vernunft und Leben. Lpz., 2002.*

С методологической точки зрения в работах Ницше можно найти предпосылки для решения старых проблем, преследовавших как «классические» философские антропологии, так и философскую антропологию XX в. Одной из них является конфликт между европоцентристской и антиевропоцентристской перспективой в антропологиях Канта и Гегеля – конфликт, начавшийся в момент перехода Канта от эмпирической культурной антропологии ранних работ к метафизической, прагматической антропологии критического периода и достигший своей кульминации в гегелевском понятии мирового духа, в котором биологические аспекты опасным образом смешались с этическими. В отличие от Гегеля, Ницше в работах среднего и позднего периода формулирует идею расширения культурного горизонта мышления, позднее обосновывающую утверждение о необходимости «сверхъевропейской» перспективы<sup>29</sup>. Этот подход затрагивает не только биологическую, но и этическую и социальную составляющую его антропологического мышления – начиная с идеи перевода человека обратно на язык природы, а также критики иерархического принципа описания рас и народов и заканчивая секулярной, антихристианской трактовкой понятия сообщества.

Указание на антропологический антиевропоцентризм Ницше напоминает нам о том, что многие его тезисы действительно произрастают из богатой почвы критики предшествующих теорий и идей. Возможно, говоря о критическом характере антропологических размышлений Ницше, стоит рассматривать понятия жизни и тела как ни на что не влияющие исключения из этого правила? Тем не менее даже при такой трактовке следует четко различать собственную стратегию Ницше и его положение в истории философии, в том числе и в антропологической традиции. В свете развития у Ницше конкретных тем и понятий предшествующих антропологии его критическую антропологию едва ли можно отождествить с антиантропологией. В следующей части я докажу, что такое отождествление невозможно и из перспективы рецепции философии Ницше.

#### IV. *Argumentum ad traditionem*

Тезис о методологической и понятийной несовместимости ницшевских идей как с антропологиями Канта и Гегеля, так и с философской антропологией XX в. связан с давним представлением о маргинальности роли Ницше в философской традиции. Развитие аргументации сторонников этого подхода разбивается на два этапа. Сначала приводятся доказательства в пользу того, что Ницше как критик немецкого идеализма дистанцируется и от «классической» философской антропологии. Затем вопрос о влиянии Ницше на философскую антропологию XX в. редуцируется до анализа упоминаний в работах Арнольда Гелена. Антропологический проект последнего – в отличие от антропологии Шелера и Плеснера – сегодня уже не считается перспективным, не в последнюю очередь потому, что философская репутация Гелена скомпрометирована его членством в национал-социалистической партии Германии. Указанное обстоятельство позволяет, в частности, Марку Рёлли связать стратегию денаци-

<sup>29</sup> См. в особенности: *Ницше Ф.* Черновики и наброски 1884–1885 гг., 41[7] (август – сентябрь 1885) // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 11. М., 2012. С. 611 сл. О генезисе и истории развития понятия сверхъевропейского см.: *Брузотти М.* «Европейский и сверхъевропейский». Заратустра, добрый европеец и взгляд издаেকে // *Фридрих Ницше: Наследие и проект.* М., 2017. С. 550–565.

фикации идей Ницше с необходимостью четкого отделения его философии от идеологически антропологических интерпретаций (в этой связи Рёлли упоминает не только Гелена, но и еще более скомпрометированного Альфреда Боймлера). Фактически Рёлли ставит вопрос о том, нужно ли рассматривать всю философскую антропологию как элемент или, по крайней мере, предварительную ступень национал-социалистической идеологии, в частности ее концепции евгеники<sup>30</sup>. К сожалению, подробный критический разбор и опровержение доводов, приведенных Рёлли в обоснование положительного ответа на заданный им провокационный вопрос, не могут уместиться в рамки настоящей статьи.

Но вернемся к рассмотрению антропологической интерпретации философии Ницше. Первая, в значительной степени уже разобранный мной часть аргументации опирается на тот факт, что Ницше формулирует многие ключевые антропологические тезисы в полемике с Кантом и, в менее явной форме, с Гегелем. Это касается, в частности, важных для Канта и Гегеля понятий духа и разума, которые у Ницше обретают совершенно иную, как будто бы намеренно парадоксальную роль: кантовский «малый» разум оказывается противопоставлен «большому» разуму тела в «Так говорил Заратустра», а понятие духа иллюстрирует поступки конкретных исторических и неисторических типов «свободных духом» людей в «Человеческом, слишком человеческом». Следует, однако, заметить, что необходимость отграничения от проектов Канта и Гегеля из ницшевской перспективы могла быть вызвана вовсе не понятийным, а тематическим сходством: вслед за представителями классической немецкой философии Ницше задается вопросами о различии между человеком и животным, об антропологической роли экспериментального подхода, о связи свободы с понятием человека, а также о взаимовлиянии философской антропологии и философии истории. Тем самым антропологическая критика Ницше оказывается частью его собственной антропологической перспективы.

Вторая часть аргументов основана на крайне спорной гипотезе о теоретической гомогенности философской антропологии первой половины XX в. Кроме того, она вполне явно исключает из рассмотрения вопрос о влиянии идей Ницше на антропологии Шелера и Плеснера. На первый взгляд, такой подход представляется объяснимым. Действительно, в считающейся центральной антропологической работе Шелера «Положение человека в космосе» (1928), в сущности представляющей собой компиляцию его лекций, Ницше упоминается лишь эпизодически – в тот момент, когда Шелер противопоставляет свое видовое понятие инстинкта индивидуалистическому пониманию последнего в ницшевской философии. Однако в черновиках Шелера, а в первую очередь в его «ницшевских тетрадах» того же периода (1927/28)<sup>31</sup>, мы находим совершенно иные, чрезвычайно положительные характеристики антропологии Ницше, которую сам Шелер называет важнейшей альтернативой своему проекту.

27 октября 1927 г. Шелер планировал, но из-за болезни так и не смог прочитать в ваймарском архиве Ницше доклад “Nietzsche und die Fragwürdigkeit des Menschen” («Ницше и проблемность человека»)<sup>32</sup>. В период подготовки

<sup>30</sup> Подробнее см.: Röllli M. Kritik der anthropologischen Vernunft. S. 39–41, а также Röllli M. Das anthropologische Erbe. Die Verstrickung der Philosophie in die Vorgeschichte des Nationalsozialismus // Merkur. 2012. Jg. 66. N. 762. S. 1067–1075 (ссылка на интерпретацию Боймлера – S. 1073).

<sup>31</sup> Речь идет о тетрадах Ana 315, B I, 21 и Ana B I, 25, из архива Шелера в Баварской государственной библиотеке в Мюнхене (Bayerische Staatsbibliothek, München).

<sup>32</sup> Подробный разбор истории возникновения и структуры этого доклада, от которого сохранилось неполное вступление и ряд тезисных заметок: Henckmann W. Nietzsche und die Fragwürdigkeit des Menschen (1927). Zur Edition eines unvollendeten Vortrags von Max Scheler // Das Leben im Menschen oder der Mensch im Leben? Potsdam, 2017. S. 157–186.

доклада, а также в последующие месяцы, во время работы над собственным антропологическим проектом, он перечитывает ключевые тексты Ницше и делает большое количество подробных и кратких заметок в нескольких тетрадях<sup>33</sup>. В длинной череде ницшевских тезисов и понятий, которые Шелер хотел развить в своей – к сожалению, по большей части лишь намеченной – философской антропологии, следует особо отметить тезис о невозможности понимать человека как данность, оригинальные трактовки понятий жизни и тела, а также идею отрицания телеологии и индивидуального созидания ценностей<sup>34</sup>. Основные различия между подходами Ницше и Шелера проистекают из скептического отношения последнего к идее вечного возвращения, а также из его убежденности в том, что Ницше в конечном счете не удастся преодолеть европоцентризм<sup>35</sup>, характерный для «классических» философских антропологий, и предложить плодотворную альтернативу шелеровской идее выравнивания мировых культур<sup>36</sup>.

Характеристика философии Ницше в работах Плеснера также на первый взгляд представляется в негативном свете, в первую очередь в контексте плеснеровской критики ницшевского элитизма и понятия морали господ в «Границах сообщества» (1924), а также понятия воли к власти в работе «Ступени органического и человек». Более того, в «Запоздавшей нации» (1935) Ницше, наряду с Кьеркегором и Марксом, назван разрушителем «философии как инстанции»<sup>37</sup>, ставящим верный диагноз упадку своей эпохи и ищущим выхода в «усилении болезненного состояния и доведении его до кризиса»<sup>38</sup>, разрешение которого возможно лишь под знаком радикального нигилизма<sup>39</sup>. Положительная – понятийная и тематическая – рецепция идей Ницше, как это в принципе характерно для работы Плеснера с его источниками, происходит в неявной форме. В этой связи следует упомянуть о понятии маски как дистанции, об идее вражды культуры и религиозной

<sup>33</sup> К сожалению, на данный момент издана лишь малая часть этих заметок: их можно найти в разрозненном виде в 12 томе полного немецкого собрания сочинений Шелера. Трудности с их доступностью для широкого круга исследователей вызваны в первую очередь сомнительными издательскими решениями при отборе, расшифровке и расстановке фрагментов в томах черновики. В ближайшие годы планируется отдельное немецкое издание «ницшевских тетрадей».

<sup>34</sup> Ана 315, В I, 21, S. 72–74. Речь идет в общей сложности о 21 элементе антропологии Ницше, каждый из которых Шелер хотел бы в той или иной степени развить в рамках собственного проекта. Понимая антропологию Ницше чрезвычайно широко, Шелер включает в нее не только понятие сверхчеловека, вопрос о специфических признаках человека, но и критику христианства, идею аскезы, понятие *amor fati* и многое другое. Такой подход имеет очевидные недостатки: антропологические аргументы Ницше смешиваются с аргументами экзистенциальными, а ключевой вопрос об отличиях ницшевской антропологической перспективы от других перспектив его философии остается непроясненным.

<sup>35</sup> См.: Ана 315, В I, 21, S. 74.

<sup>36</sup> При всей своей спорности шелеровская критика в адрес Ницше все же не лишена формальных оснований. Так, в «Веселой науке» (например, в афоризме 377) и в «По ту сторону добра и зла» (в частности, в афоризме 242) Ницше говорит о «добром европейце» как образце для будущего развития человека, избавленного от национальных и расовых предрассудков.

<sup>37</sup> Plessner H. Gesammelte Schriften. Bd. VI: Die Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes. Politische Schriften. Fr. a/M., 1982. S. 185.

<sup>38</sup> Ibid. S. 194.

<sup>39</sup> Плеснер упрекает Ницше в наивности поставленной им цели восстановить «изначально естественное» состояние человека с помощью критики естественно христианского характера души (ibid. S. 195). Ничуть не менее наивным выглядят в глазах Плеснера как физическое, так и этическое обоснование «учения» о вечном возвращении (ibid.).

веры, а также о принципе бездонности человека как «открытого вопроса» в работе «Власть и человеческая природа»<sup>40</sup>. Кроме того, в работе 1944 г. «О современном состоянии вопроса об объективности исторического познания» Плеснер обосновывает свой положительный ответ на поставленный Гегелем вопрос о совместимости антропологии и истории с помощью отсылки к ницшевской понятийной триаде монументальной, антикварной и критической истории<sup>41</sup>.

Исходя из этих фактов, можно дать иной, противоречащий антиантропологическому прочтению ответ на вопрос о месте, которое занимает философия Ницше по отношению к антропологическим проектам XIX в. и к антропологиям Шелера и Плеснера. По моему мнению, ницшевская антропологическая перспектива оказывается связующим и переходным звеном между двумя методологически различными, но тематически связанными друг с другом периодами развития философской антропологии. Несмотря на неоднозначное отношение к ницшевскому наследию, Шелер, Плеснер и Гелен активно обращаются к нему, заимствуя многие ключевые понятия и даже признавая себя наследниками ницшевской антропологии<sup>42</sup>. Мое утверждение можно обосновать и из общетеоретической перспективы: ведь именно критика антропоцентризма и универсализма «классического» антропологического дискурса, представляющая собой центральный элемент ницшевской антропологии, становится исходной точкой для пересмотра кантовской и гегелевской антропологии Шелером и Плеснером – под знаменем борьбы с ограниченностью европейской перспективы взгляда на человека.

## V. Argumentum ex negativo

Последний из интересующих нас тезисов антиантропологических интерпретаций философии Ницше состоит в указании на продуктивность соответствующих подходов в истории философии, в первую очередь на примере прочтения Ницше Мишелем Фуко. Дополнительным основанием для этого аргумента служит уже упомянутая редукция роли Ницше в философской антропологии XX в. Впрочем, даже из перспективы анализа философии Фуко ситуация оказывается не столь простой, как это может показаться при анализе его отдельных больших работ.

При отсылках к Фуко, как правило, имеют в виду его тезис, сформулированный во вступлении к кантовской «Антропологии с прагматической точки зрения»: Фуко считает ницшевское понятие сверхчеловека не только исходным пунктом критики дарвинизма, но и инструментом «разоружения» четвертого кантовского вопроса<sup>43</sup>. Эта трактовка вполне согласуется с критикой нерефлектированной антропологизации философии в «Словах и вещах» (1966)<sup>44</sup>. Однако в более ранний период Фуко отстаивает совершенно иной

<sup>40</sup> Подробный разбор этой темы: *Жаворонков А.Г.* Границы человека и границы общества. С. 187–205.

<sup>41</sup> *Plessner H.* Gesammelte Schriften. Bd. IX: Schriften zur Philosophie. Fr. a/M., 1985. S. 148–168.

<sup>42</sup> Прямые утверждения о преемственности можно найти как в процитированных выше черновиках Шелера, так и в работе Гелена «Человек».

<sup>43</sup> *Foucault M.* Introduction à l'Anthropologie de Kant. P. 79.

<sup>44</sup> *Фуко М.* Слова и Вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 355–361.

взгляд на философские антропологии XVIII–XIX вв., рисуя широкую панораму развития антропологического мышления, в которой Ницше отводится далеко не последнее место.

В середине 1950-х гг. Фуко читает в университете Лилля лекции и проводит семинары, посвященные проблеме генезиса и развития традиции философской антропологии. Большую часть его семинара «Проблемы антропологии» (“*Problèmes de l’anthropologie*”), рукопись которого хранится в архиве Фуко в Кане, составляет анализ антропологии Ницше (“*L’Anthropologie nietzscheenne*”) и ее рецепции у Карла Ясперса. В ницшевской «методологии танца» Фуко видит преодоление кантовской антропологии и возвращение к изначальной человеческой свободе<sup>45</sup>. Последняя состоит в способности больше не быть человеком. Согласно Фуко, ницшевская антропологическая стратегия состоит в новом понимании эволюции – не в традиционном смысле прогресса, который Ницше активно критикует, а в значении опыта человеческого становления<sup>46</sup>. Понимая нашу изначальную связь с животными<sup>47</sup>, мы познаем животные элементы в нас самих – в качестве естественной истины, противостоящей истине метафизической. В этих идеях свободы и естественной истины, а также в ориентированном на будущее характере ницшевской антропологии Фуко видит наиболее важные специфические особенности, отличающие взгляд на антропологические вопросы в философии Ницше от их рассмотрения в антропологиях Канта и Гегеля<sup>48</sup>. Возможным импульсом для более поздней, не рассматриваемой абсолютным большинством исследователей в таком качестве ревизии представления о Ницше является содержащийся уже в лекциях Фуко тезис о том, что психологизм и «биологизм» Ницше нельзя отождествлять с натурализмом: они представляют собой «голоса философии» (*voies de la philosophie*)<sup>49</sup>, освобождающие человека от антропологических уз.

Ревизию антропологической интерпретации Ницше в «Словах и вещах» можно, вслед за Мартином Заром<sup>50</sup>, понимать и как редукцию к критике универсалий. Фуко отказывается от своего более раннего понятия естественной истины и в принципе от анализа биологических элементов антропологии Ницше, трактуя ницшевскую критику истины и как критику антропологии в целом, как первую попытку освобождения от антропологического сна. Говоря о проблеме связи между эмпирическим и трансцендентальным уровнем<sup>51</sup> в «классических» антропологиях и в философской антропологии XX в., Фуко ограничивает свой анализ кантовской антропологией, а точнее, одной лишь работой «Антропология с прагматической точки зрения», отказывая кантовским «Критикам» в антропологическом содержании. В этом свете Ницше оказывается не более чем критиком Канта, провозглашающим грядущую смерть антропологической традиции. Однако более ранняя позиция Фуко, равно как и тот факт, что антропологические идеи Ницше повлияли на первое поколение неокантианцев (Фридриха Альберта Ланге, Отто Либмана,

<sup>45</sup> Foucault M. *Problèmes de l’anthropologie*. FCL 3.8. P. 49.

<sup>46</sup> Ibid. FCL 3.8. P. 50. См. также p. 47 об эволюционизме XIX в., вырывающем человека из когтей предшествующей антропологии.

<sup>47</sup> Вместо *animaux* («животные») Фуко употребляет слово *bêtes* («звери»).

<sup>48</sup> См.: FCL 3.8. P. 51 об утопичности «человека настоящего» (*homme actuel*) по Ницше.

<sup>49</sup> Ibid. FCL 3.8. P. 55.

<sup>50</sup> См.: Saar M. *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Fr. a/M.; N. Y., 2007. S. 167.

<sup>51</sup> См. понятие эмпирико-трансцендентального удвоения: Фуко М. Слова и вещи. С. 338–342.

Африкана Шпира и Германа фон Гельмгольца<sup>52</sup>), свидетельствуют о необходимости поставить под вопрос и последний из описанных мной аспектов антропологической интерпретации ницшевской философии.

В философии XX в. антропологическим вопросам традиционно уделялось центральное место. Ницше в этой связи принадлежит важная заслуга первооткрывателя: именно он придал антропологическим наблюдениям статус базовых философских аргументов и сфокусировал мышление на вопросе о человеке. Как хороший актер, способный менять множество масок, Ницше одновременно играет роль критика антропологии, подмечающего недостатки предшествующих концепций, и антропологического мыслителя. Широта его антропологических влияний может в контексте современных дискуссий предоставить возможность для диалога между противоположными позициями, в частности между натурализмом и социальным конструктивизмом. В свою очередь, для философской антропологии важен не только вклад Ницше в относительно узкие дебаты о постгуманизме или в разгоревшуюся с новой силой дискуссию об отличительных признаках человека. Освобождая ницшевскую критику антропологии от задачи служить краеугольным камнем антиантропологической историко-философской конструкции, мы позволяем ей пролить свет на центральные вопросы об основаниях и границах современной философской антропологии – и в первую очередь о ее месте по отношению к метафизике и философии истории.

### Список литературы

*Брузотти М.* «Европейский и сверхъевропейский». Заратустра, добрый европеец и взгляд издалека / Пер. с нем. А.Г. Жаворонкова // Фридрих Ницше: Наследие и проект / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая, Е.А. Полякова. М.: ЯСК, 2017. С. 550–565.

*Жаворонков А.Г.* Границы человека и границы общества: Антропология Ф. Ницше и ее влияние на философию Гельмута Плеснера // Историко-философский ежегодник'2016. С. 187–205.

*Жаворонков А.Г.* Историко-философский метод в немецком ницшеведении // История философии в формате статьи / Под ред. Ю.В. Синеокой. М.: Культурная революция, 2016. С. 198–219.

*Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. М.: Культурная революция, 2005–2014.

*Фуко М.* Слова и Вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с фр. В.П. Визгина и Н.С. Автономовой. СПб.: А-сид, 1994. 408 с.

*Emden C.J.* Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century. Camb.: Cambridge University Press, 2014. 254 p.

*Foucault M.* Introduction à l'Anthropologie de Kant // Immanuel Kant. Anthropologie d'un point de vue pragmatique: précédé de Michel Foucault / Présentation par D. Defert, F. Ewald, F. Gros. P.: Vrin, 2008. P. 11–81.

*Ganten D.* Das Tier, das seine Grenzen erkennt und sich nicht daran halten will // Was ist der Mensch? / Hrsg. von D. Ganten, V. Gerhardt, J.-Ch. Heilinger, J. Nida-Rümelin. B.; N. Y.: De Gruyter, 2008. S. 88–92.

*Gerhardt V.* Immanuel Kant: Vernunft und Leben. Lpz.: Reclam, 2002. 380 S.

*Gerhardt V.* Die Erfindung eines Weisen // Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra / Hrsg. von V. Gerhardt. B.: Akademie-Verlag, 2012. S. 1–12.

*Gschwend L.* Nietzsche und die Strafrechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts // Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. Beiheft 77: Nietzsche und das Recht / Hrsg. von K. Seelmann. Stuttgart: Steiner, 2001. S. 127–150.

<sup>52</sup> Об особенностях этого влияния в широком контексте развития естественных наук и философской антропологии в XIX в. см.: *Emden C.J.* Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century. Camb., 2014.

Henckmann W. Nietzsche und die Fragwürdigkeit des Menschen (1927). Zur Edition eines unvollendeten Vortrags von Max Scheler // *Das Leben im Menschen oder der Mensch im Leben?* / Hrsg. von Th. Ebke und C. Zanfi. Potsdam: Universitätsverlag Potsdam, 2017. S. 157–186.

Orsucci A. Orient – Okzident: Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild. B.; N. Y.: De Gruyter, 1996. 406 S.

Plessner H. Gesammelte Schriften: in 10 Bdn. / Hrsg. von G. Dux, O. Marquard, E. Ströker. Fr. a/M.: Suhrkamp, 1980–1985.

Röllli M. Kritik der anthropologischen Vernunft. B.: Matthes & Seitz, 2011. 791 S.

Röllli M. Das anthropologische Erbe. Die Verstrickung der Philosophie in die Vorgeschichte des Nationalsozialismus // *Merkur*. 2012. Jg. 66. H. 762. S. 1067–1075.

Saar M. Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault. Fr. a/M.; N. Y.: Campus, 2007. 383 S.

Schacht R. Kant, Nietzsche und “der Mensch”. Die Idee und Aufgabe einer philosophischen Anthropologie // *Kant und Nietzsche im Widerstreit* / Hrsg. von B. Himmelfmann. B.: De Gruyter, 2005. S. 277–294.

Sommer A.U. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken. Bd. 6/1: *Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung*. B.; N. Y.: De Gruyter, 2012. 698 S.

Sorgner S.L. Menschenwürde nach Nietzsche: Die Geschichte eines Begriffs. Darmstadt: WBG, 2010. 288 S.

Stegmaier W., Bertino A. Nietzsches Anthropologiekritik // *Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik* / Hrsg. von M. Röllli. Bielefeld: transcript, 2015. S. 65–80.

## Nietzsche's concept of man from an (anti-)anthropological point of view

Alexey G. Zhavoronkov

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

The goal of this paper is to analyze and disprove five key arguments presented by a number of modern opponents of the anthropological approach to Nietzsche's philosophy. These arguments are: the terminological *argumentum ad nomen*; the *argumentum ad hominem* which is related to Foucault's thesis of Nietzsche's overcoming of Kant's fourth question; the *argumentum ad methodum*, which is used to justify the idea of a non-anthropological nature of Nietzsche's critique of the anthropologies of the 18-19 centuries; the *argumentum ad traditionem*, which excludes Nietzsche from the anthropological tradition of European philosophy and the *argumentum ex negativo* regarding the fruitfulness of the anti-anthropological interpretation of his ideas. The first three arguments are examined from the perspective of contextual analysis of Nietzsche's aphorisms and fragments. The refutation of the fourth and fifth arguments is based on references to several published and unpublished texts of Max Scheler, Helmuth Plessner and Michel Foucault.

**Keywords:** Nietzsche, philosophical anthropology, anti-anthropology, Kant. Scheler, Plessner, Foucault

## References

- Brusotti, M. “‘Evropejskij i sverh’evropejskij’. Zaratustra, dobryj evropeec i vzglyad izdaleka” [‘European and supra-european’. Zarathustra, the Good European and a View From Afar], trans. by A. G. Zhavoronkov, *Fridrih Nicshe: Nasledie i proekt* [Friedrich Nietzsche: Legacy and Prospects], ed. by J. V. Sineokaya and E. A. Polyakova. Moscow: YASK Publ., 2017, pp. 550–565. (In Russian)
- Emden, C. J. *Nietzsche’s Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 254 pp.
- Foucault, M. *Slova i Veshchi. Arheologiya gumanitarnyh nauk* [The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences], trans. by V. P. Vizgin and N. S. Avtonomova. St. Petersburg: A-cad Publ., 1994. 408 pp. (In Russian)
- Foucault, M. “Introduction à l’Anthropologie de Kant”, *Immanuel Kant. Anthropologie d’un point de vue pragmatique: précédé de Michel Foucault*, présentation par D. Defert, F. Ewald, F. Gros. Paris: Vrin, 2008, pp. 11–81.
- Ganten, D. “Das Tier, das seine Grenzen erkennt und sich nicht daran halten will”, *Was ist der Mensch?*, hrsg. von D. Ganten, V. Gerhardt, J.-Ch. Heilinger, J. Nida-Rümelin. Berlin; New York: De Gruyter, 2008, S. 88–92.
- Gerhardt, V. *Immanuel Kant: Vernunft und Leben*. Leipzig: Reclam, 2002. 380 S.
- Gerhardt, V. “Die Erfindung eines Weisen”, *Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra*, hrsg. von V. Gerhardt. Berlin: Akademie-Verlag, 2012, S. 1–12.
- Gschwend, L. “Nietzsche und die Strafrechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts”, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Beiheft 77: Nietzsche und das Recht, hrsg. von K. Seelmann. Stuttgart: Steiner, 2001, S. 127–150.
- Henckmann, W. “Nietzsche und die Fragwürdigkeit des Menschen (1927). Zur Edition eines unvollendeten Vortrags von Max Scheler”, *Das Leben im Menschen oder der Mensch im Leben?*, hrsg. von Th. Ebke und C. Zanfi. Potsdam: Universitätsverlag Potsdam, 2017, S. 157–186.
- Nietzsche, F. *Polnoe sobranie sochinenij* [The Complete Works of Friedrich Nietzsche], 13 Vols. Moscow: Kul’turnaja revoljucija Publ., 2005–2014. (In Russian)
- Orsucci, A. *Orient – Okzident: Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*. Berlin; New York: De Gruyter, 1996. 406 S.
- Plessner, H. *Gesammelte Schriften: in 10 Bdn.*, hrsg. von G. Dux, O. Marquard, E. Ströker. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980–1985.
- Röllli, M. *Kritik der anthropologischen Vernunft*. Berlin: Matthes & Seitz, 2011. 791 S.
- Röllli, M. “Das anthropologische Erbe. Die Verstrickung der Philosophie in die Vorgeschichte des Nationalsozialismus”, *Merkur*, 2012, Jg. 66, H. 762, S. 1067–1075.
- Saar, M. *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt am Main; New York: Campus, 2007. 383 S.
- Schacht, R. “Kant, Nietzsche und ‚der Mensch‘. Die Idee und Aufgabe einer philosophischen Anthropologie”, *Kant und Nietzsche im Widerstreit*, hrsg. von B. Himmelfmann. Berlin: De Gruyter, 2005, S. 277–294.
- Sommer, A. U. *Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*, Bd. 6/1: Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung. Berlin; New York: De Gruyter, 2012. 698 S.
- Sorgner, S. L. *Menschenwürde nach Nietzsche: Die Geschichte eines Begriffs*. Darmstadt: WBG, 2010. 288 S.
- Stegmaier, W. und Bertino, A. “Nietzsches Anthropologiekritik”, *Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*, hrsg. von M. Röllli. Bielefeld: transcript, 2015, S. 65–80.
- Zhavoronkov, A. G. “Granicy cheloveka i granicy obshchestva: Antropologiya F. Nicshe i ee vliyanie na filosofiyu Gel’muta Plesnera” [Limits of Man and Limits of Society: F. Nietzsche’s Anthropology and Its Influence on Helmuth Plessner], *Istoriko-filosofskij ezhegodnik* 2016, pp. 187–205. (In Russian)
- Zhavoronkov, A. G. “Istoriko-filosofskij metod v nemeckom nicshevedenii” [The Historical-Philosophical Approach in German Nietzsche Studies], *Istoriya filosofii v formate stat’i* [History of Philosophy in the Format of an Article], ed. by Y. V. Sineokaya. Moscow: Kul’turnaya revoljucija Publ., 2016, pp. 198–219. (In Russian)

## ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

А.В. Апполонов

### ПОНЯТИЕ “RELIGIO” У ЛУЦИЯ ЦЕЦИЛИЯ ФИРМИАНА ЛАКТАНЦИЯ

*Апполонов Алексей Валентинович* – кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: alexeyapp@yandex.ru

В статье рассматривается вопрос о том, как трактовал понятие “*religio*” раннехристианский мыслитель Луций Цецилий Фирмиан Лактанций (ок. 250 – ок. 325). Автор показывает, что Лактанций предложил новую, сравнительно с Античностью, интерпретацию этого понятия. Новизна выражалась прежде всего во введении особого интеллектуального измерения религии – мудрости (*sapientia*). Кроме того, Лактанций отказался от цicerоновской этимологии слова “*religio*” и предложил новую трактовку оппозиции “*religio* – *superstitio*”. Вместе с тем Лактанций сохранил и адаптировал античные (цицероновские) идеи связи *religio* с благочестием (*pietas*) и справедливостью (*iustitia*). Автор статьи отмечает также, что в трудах Лактанция обнаруживается оригинальная концепция религиозной природы человека, в рамках которой даже языческие религии описываются как несовершенное и нерелевантное, но все же исполнение «высшего долга (*officium*)» человека.

**Ключевые слова:** Лактанций, Цицерон, история философии, история религий, патристика, христианская теология, эвгемеризм

---

Тема генезиса и эволюции понятия “*religio*” с недавнего времени привлекает пристальное внимание историков философии, культурологов и религиоведов. Однако, несмотря на относительно большой объем литературы, посвященный этому вопросу<sup>1</sup>, многие его аспекты пока еще не получили достаточного освещения. Это относится, в частности, и к трактовке термина “*religio*” в творчестве раннехристианского мыслителя Луция Цецилия Фирмиана Лактанция<sup>2</sup>. Настоящая статья должна по мере возможности восполнить этот пробел.

<sup>1</sup> Можно упомянуть следующие работы: On the Concept of Religion. N. Y., 2000; Fitzgerald T. The Ideology of Religious Studies. N. Y.; Oxf., 2000; Feil E. Religio. Bd. I–IV. Göttingen, 1986–2012; Nongbri B. Before Religion. A History of a Modern Concept. New Haven; L., 2013.

<sup>2</sup> На данный момент, насколько мне известно, есть только две работы, специально посвященные теме “*religio*” у Лактанция. Одна – это устаревшее к настоящему времени сочинение анонимного автора XVIII или XIX в., опубликованное в «Латинской патрологии» вместе с “Opera Omnia” самого Лактанция (*Anon. Disquisitiones dogmaticæ in Lactantium, sive de ejus*

Интерес Лактанция к понятию “religio” был обусловлен главным образом тем, что он, активно полемизируя с языческими верованиями, попытался представить в своих работах более или менее полный критический обзор «ложной» «религии богов» (“religio deorum”), а также языческой философии, которую он (иногда весьма пронциательно) связывал с языческой религией. Исследования, которые Лактанций проводил в этом направлении, необходимо предполагали переосмысление античного понимания термина “religio” и интерпретацию его в новом, христианском ключе, а также постановку вопросов о природе и происхождении религии.

Прежде всего, следует отметить, что в своих «Божественных установлениях» Лактанций отказался от известной этимологии Цицерона<sup>3</sup>, возведя “religio” к “religare” («связывать»): «Мы соединены и связаны (religati sumus) этими узами благочестия (pietas) с Богом, отчего и сама религия получила свое имя, а не от слова “перечитывая” (relegendo), как объяснял Цицерон»<sup>4</sup>. Несколькими строками ниже Лактанций развил эту мысль, предложив нечто вроде этимологически ориентированного определения религии: «Мы говорим, что имя религии происходит от тех уз благочестия (pietas), которыми Бог привязал (religaverit) к Себе человека, и мы должны служить Ему как Господину и почитать как Отца»<sup>5</sup>. Таким образом, религия – это то, что связывает человека и Бога «узами благочестия».

Кроме того, Лактанций подверг критике цицероновскую трактовку оппозиции “religio – superstitio”. С его точки зрения, если суеверие основывается на почитании богов в той же мере, в какой на нем основывается религия, то совершенно непонятно, почему, если человек молится о здоровье детей один раз в день, он совершает похвальное дело, относящееся к религии, а если десять раз – впадает в порочную суеверную практику. Лактанций подчеркивает, что если молитва хороша сама по себе, то несколько молитв никак не хуже одной. «Почему виноват и получает имя, достойное порицания тот, кто и детей своих больше любит, и богов достаточно чтит, а прославляется тот, кто делает это недостаточно?»<sup>6</sup> – задает риторический вопрос Лактанций и отвечает на него новой этимологией слова “superstitio”. «Суеверными зовутся не те, кто молит, чтобы дети пережили их, ибо об этом мы все молим, но те, кто чтит хранимую память об умерших, или те, кто, пережив родителей своих, почитают их образы в своем доме словно домашних богов. Ведь те, кто создает для себя новые ритуалы, чтобы вместо

---

circa religionem sentendi et argumentandi rationes // *Patrologiae cursus completus: Series Latina*. Vol. VII. Parisiis, 1844. Cols. 1011–1186). Другая работа – небольшая по объему статья К.А. Спада (*Spada C.A. L'uso de religio e religiones nella polemica antipagana de Lattanzio // The Notion of “Religion” in Comparative Research: Selected Proceedings of the XVI<sup>th</sup> Congress of the International Association for the History of Religions (Rome, 3<sup>rd</sup>–8<sup>th</sup> September, 1990)*. Roma, 1994. P. 459–463). Впрочем, в контексте темы настоящей статьи можно отметить также диссертацию Л. Томаса, посвященную понятию “sapientia” у Лактанция, где вопрос о “religio” затрагивается достаточно глубоко (см.: *Thomas L. Die Sapientia als Schlüsselbegriff zu den Divinae institutiones des Laktanz, mit besonderer Berücksichtigung seiner Ethik*. Diss. Freiburg, 1959).

<sup>3</sup> «Ибо те, которые целыми днями молились и приносили жертвы, чтобы их дети пережили их (superstiti sibi essent), те были названы суеверными (superstitiosi), позже это название приобрело более широкий смысл. А те, которые над всем, что относится к почитанию богов, усердно размышляли и как бы перечитывали (relegerent), были названы религиозными (religiosi)» (Цицерон. *Философские трактаты*. М., 1985. С. 124).

<sup>4</sup> Лактанций. *Божественные установления* / Пер. с лат. В.М. Тюленева. СПб., 2007. С. 296.

<sup>5</sup> Там же. С. 297.

<sup>6</sup> Там же.

богов почитать мертвых, которых они считают людьми, взятыми на небо, и зовутся суеверными. Тех же, кто почитает народных и древних богов, именуют религиозными людьми»<sup>7</sup>.

Сказанное, однако, относится к происхождению слова “superstitio”, но не к его подлинной сути. Конечно, пишет Лактанций, «почитатели богов» (deorum cultores) считают себя религиозными людьми (religiosos se putant), но на самом деле они «являются суеверными и не могут отличить религию от суеверия и понять [истинное] значение имен»<sup>8</sup>. Ссылаясь на известную теорию Эвгемера, Лактанций пишет: «Каких бы мы ни нашли древних богов, все они тем или иным образом причислены к богам после смерти» (и потому не отличаются от «новых богов», которым поклоняются те, кого язычники считают суеверными людьми)<sup>9</sup>. Итак, поскольку все боги язычников ненастоящие, то вопрос о существовании оппозиции “religio – superstitio” Лактанций решает в соответствии с установками своей христианской веры. Важно то, какого бога ты почитаешь, а не то, каким образом ты его почитаешь или молишься ему, – утверждает он. Религия, соответственно, есть культ истинного Бога, а суеверие – культ ложных богов. «Итак, – заключает Лактанций, – суеверные люди – те, кто чтит многих ложных богов, а мы – люди религиозные, потому что молимся одному и истинному Богу»<sup>10</sup>.

Таким образом, Лактанций отказался от этимологий Цицерона и переосмыслил его оппозицию “religio – superstitio”. Тем не менее он сохранил цецероновскую идею связи *religio* и *pietas* (благочестия). Как уже отмечалось выше, Лактанций считал, что Бог привязал (religaverit) к себе человека «узами благочестия» (*pietas*), из чего следовала принципиальная значимость благочестия для религии. Необходимо отметить, однако, что *pietas* приобретает у Лактанция специфическую трактовку: «Благочестие – это не что иное, как познание Бога» (*pietas autem nihil aliud est quam dei potio*)<sup>11</sup>. Здесь мы видим еще одно принципиальное новшество Лактанция: его стремление соотнести (и даже объединить) религию с мудростью (*sapientia*). Собственно, это стремление является лейтмотивом его «Божественных установлений». Уже в самом начале своего трактата Лактанций писал о том, что хочет «тщательно изучить» человеческие заблуждения, «чтобы ученых направить к истинной мудрости, а неученых – к истинной религии»<sup>12</sup>, потому что «никакая религия не может быть принята без мудрости и никакую мудрость нельзя обосновать без религии»<sup>13</sup>.

При этом Лактанций исходил из предположения, что «Бога надо сначала познать (*scire*) и лишь затем Ему поклоняться»<sup>14</sup>; поэтому мудрость логически предшествует религии, хотя реально они неотделимы друг от друга. «Итак, религия не может быть отделена от мудрости, равно как и наоборот. Ведь это один и тот же Бог, который должен и познаваться (*intelligi*) (что относится к мудрости), и почитаться (*honorari*) (что относится к религии)...

<sup>7</sup> Лактанций. Указ. соч. С. 297.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Там же. С. 335. Подробнее о понятии “pietas” у Лактанция см.: Colot B. Pietas, argument et expression d’un nouveau lien socio-religieux dans le christianisme romain de Lactance // Studia Patristica. 2001. Vol. 34. P. 23–32.

<sup>12</sup> Лактанций. Указ. соч. С. 3.

<sup>13</sup> Там же. С. 6.

<sup>14</sup> Там же. С. 282.

Итак, смысл этих имен – один и тот же, хотя они и кажутся различными (в самом деле, одно относится знанию, другое – к действию). Но при этом они похожи на два ручья, берущих начало из одного истока. Источником же мудрости и религии является Бог... а тот, кто не знает Его, не может быть ни мудрым, ни религиозным (*religiosus*)»<sup>15</sup>.

Таким образом, мы видим, как происходит переосмысление понятия “*religio*” и как греко-римскую ортопраксию сменяет христианская ортодоксия. Отныне (и, вероятно, вплоть до XIX в.) западные мыслители будут представлять себе религию прежде всего как некое учение, включающее определенный набор положений, которые предлагается принимать на веру (по аналогии с Символом веры христианской церкви), причем сама вера будет интерпретироваться как своеобразный вид знания (постольку, поскольку вероучительные положения так или иначе воспринимаются человеческим разумом). Равным образом, происходит легитимация идеи, что верующие делятся на ученых и простецов (“*docti*” и “*indocti*” у Лактанция): первые могут (и даже должны в определенных случаях) искать и приводить в поддержку веры рациональные аргументы, а вторым следует принимать веру так, как она есть, и не мудрствовать без особых на то причин. Лактанций вполне понимал характер и масштаб этих изменений, к которым сам имел непосредственное отношение. Отмечая обрядовый характер старой античной религии, он следующим образом противопоставлял ей христианство – как «учение», обладающее определенным «теоретическим» содержанием: «Языческая религия (*religio deorum*) не может изложить своего учения (*ratio*), которого не имеет... Эта религия нема: не только потому, что немы ее боги, но и потому, что ее ритуал совершается руками и перстами, а не сердцем и речью, как в нашей истинной религии»<sup>16</sup>.

Итак, согласно Лактанцию, «и в мудрости заключена религия, и в религии – мудрость», потому что «нельзя ничего знать, не почитая истинного Бога»<sup>17</sup>. При этом Лактанций специально подчеркивает, что это почитание должно осуществляться не только благочестивым (в указанном выше смысле), но и *справедливым* образом, или, если дословно, «в справедливых и благочестивых культах» (*iustis ac piis cultibus*)<sup>18</sup>. Эта идея связи религии и справедливости, несомненно, была почерпнута Лактанцием у Цицерона. Например, мы можем видеть, что Лактанций во вполне цицероновском духе соединяет религию и справедливость в контексте воздаяния должного Богу: «Ясно, что жизни человеческой предложена только одна надежда: отбросив суету и жалкое заблуждение, познать Бога и служить Ему, отречься от этой временной жизни и привести себя через начатки справедливости (*rudimenta iustitiae*) к культу истинной религии (*ad cultum verae Religionis*). Ведь мы рождены с тем условием, чтобы оказывать справедливое и должное (*iusta et debita*) послушание Богу, который дает нам жизнь, одного Его знать и Ему одному следовать»<sup>19</sup>.

Кроме того, Лактанций безусловно принял ту цицероновскую (и шире – характерную для античной философии вообще) идею, что справедливость является главной добродетелью: он посвятил ей в своих «Божественных установлениях» целую книгу, в которой указывал в том числе, что «справед-

<sup>15</sup> Лактанций. Указ. соч. С. 282.

<sup>16</sup> *Lactantius. Opera Omnia. Pars I. Vindobonae, 1890. P. 279.*

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid. P. 388–389.*

ливость заключает в себе все добродетели»<sup>20</sup>. При этом наибольший интерес у Лактанция вызывали две добродетели: равенство (aequitas), а также уже упомянутое выше благочестие. Таким образом, и в этом контексте справедливость оказывается связанной с религией – постольку, поскольку она связана с благочестием и (несколько парадоксальным образом – если учесть ее «главенство» над прочими добродетелями<sup>21</sup>) «питается от него»: «Благочестие и равенство являются как бы двумя венами ее [справедливости], ибо справедливость питается из этих двух источников. Благочестие является головой ее, а равенство – ее силой и итогом... Итак, благочестие есть постижение Бога, а итог этого постижения в том, чтобы почитать Его. Следовательно, тот не ведает справедливости, кто не держится религии [истинного] Бога. Ибо каким образом может знать справедливость тот, кто не знает, откуда она берет начало?»<sup>22</sup>.

Исходя из сказанного выше, можно в общих чертах представить тот понятийный горизонт, в котором Лактанций рассматривал религию. Собственно религия есть связь между истинным Богом и человеком. Эта связь как таковая – «узы благочестия», причем благочестие отождествляется со знанием истинного Бога. В силу данного обстоятельства в проблематику, связанную с религией, вводится новый (сравнительно с Античностью) элемент – мудрость, которая трактуется как своего рода интеллектуальное измерение религии, то есть религиозное учение. Наконец, к уже перечисленным ключевым понятиям добавляется еще одно – справедливость, которая обладает как бы двумя аспектами: с одной стороны, она связана с воздаянием должного Богу, а с другой – с добродетельным поведением человека вообще (и потому включает в себя все добродетели). Как таковая справедливость подпитывается неразрывно связанным с ней благочестием, поскольку тот, кто не следует истинной религии (не знает истинного Бога), не знает и истинной справедливости.

Эта картина, однако, останется неполной, если не представить обзор того, как Лактанций понимал «ложную религию», или «религию богов». В этом отношении прежде всего следует отметить, что Лактанций проявлял колебания в вопросе о происхождении нехристианских религий. В первой книге «Божественных установлений» он более или менее последовательно воспроизводит идеи Эвгемера, однако затем обращается к специфически христианскому представлению о том, что в возникновении и функционировании языческих культов важную (если не решающую) роль играют демоны<sup>23</sup>. Тем не менее, на мой взгляд, Лактанций в общем и целом отдавал предпочтение эвгемеризму, поскольку не раз на протяжении трактата возвращался к теме обожествления правителей в контексте объяснения причин появления языческих религий. Более того, можно отметить, что, следуя за Эвгемером и его латин-

<sup>20</sup> Лактанций. Указ. соч. С. 335.

<sup>21</sup> Лактанций объясняет этот парадокс тем, что равенство и благочестие не могут быть отделены от справедливости, тогда как «верность, умеренность, честность, невинность, непорочность и прочие подобные им [добродетели] могут благодаря природе или наставлениям родителей оказаться и у тех людей, которые [вовсе] не ведают справедливости, как [это] постоянно и было» (там же).

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Демоны, «являясь губителями людей, хотят, чтобы им оказывалось почитание, а Богу не оказывалось»; «люди почитают их в своих пенах, ежедневно возливают им вино и чтят демонов будто земных богов»; «изобретениями демонов являются астрология, искусство гадания по животным и птицам, все то, что возвещают оракулы, некромантия, магическое искусство и все то, что влечет людей ко злу, тайно ли, явно ли» (там же. С. 158–160).

скими толкователями, автор «Божественных установлений» концентрирует свое внимание на мифологической истории греко-римского мира, оставляя библейскую историю несколько в стороне. Как пишет В.М. Тюленев: «Лактанций, увлеченный евгемерической трактовкой истории языческих богов, совсем забывает про Египет, оказавшийся вместе с Иудеей как бы вне созданной им эллиоцентричной картины истории»<sup>24</sup>.

Как бы то ни было, историю возникновения язычества Лактанций представлял приблизительно следующим образом<sup>25</sup>. Библия рассказывает о том, что Ной отверг и изгнал своего сына Хама; от этого последнего произошли хананеи, «первый народ, который не знал Бога, поскольку родоначальник и основатель его не принял культ Бога от отца, будучи им проклят»<sup>26</sup>. Другие потомки Ноя стали называться евреями, и у них «сохранилась религия Божия». Тем не менее, когда число евреев умножилось, они в поисках новых территорий стали расселяться по всей земле, и некоторые произошедшие от них племена, «оторванные от побегов святого корня, установили себе новые нравы и правила»<sup>27</sup>. Первыми из впавших в язычество потомков евреев, по мнению Лактанция, были египтяне, которые стали поклоняться небесным телам и элементам (а затем – вероятно, под влиянием демонов – разным животным и чудовищам). «Остальные же из тех, кто расселился по земле, удивляясь элементам мира, не создавая никаких изображений и храмов, почитали небо, солнце, землю, море, и приносили тем [элементам] жертвы на открытом месте, пока в ходе времен не соорудили храмы и не изваяли статуй могущественнейшим царям и пока не научились почитать их жертвоприношениями и благовониями. Так появились народы, отступившие от признания Бога»<sup>28</sup>.

Историю греко-римских религий Лактанций начинает с «золотого века», когда царствовал человек по имени Сатурн, либо первый, либо второй (после Урана) правитель людей, которые были предками греков и римлян. «Золотой век» является для Лактанция золотым в том смысле, что истинная религия Ноя и его потомков тогда еще не подверглась забвению: «Ведь в царствование Сатурна, когда еще не были учреждены культы богов и когда народ сей еще не обратился к [ложному] мнению о божестве, Бог как бы то ни было почитался; поэтому не было ни раздоров, ни вражды, ни войн»<sup>29</sup>. Сатурна сверг Юпитер, человек, который объявил себя богом. После его смерти на-

<sup>24</sup> Тюленев В.М. Лактанций: христианский историк на перекрестке эпох. СПб., 2000. С. 77. Равным образом В.С. Соколов отмечал следующее обстоятельство: «Из сочинений Лактанция видно, что интерес его всегда был направлен на высказывания древних авторов по вопросам философии или космогонии, но не на биографию Христа, или историю христианского учения, хотя у него могло быть немало поводов для подобных экскурсов» (Соколов В.С. Историческая концепция Лактанция // Вопросы античной литературы и классической филологии. М., 1963. С. 344).

<sup>25</sup> Как представляется, Лактанций хотел совместить библейскую историю и мифологическую историю греков и римлян. Насколько можно судить, получилось у него не слишком хорошо; отсюда происходят многочисленные двусмысленности и противоречия, встречающиеся в исторической части его «Божественных установлений». Как пишет В.М. Тюленев, «стремясь сопоставить на страницах своего апологетического трактата два подхода к объяснению сущности мира – христианский и языческий, – Лактанций не смог преодолеть дуализма и создает, по крайней мере, две основные исторические модели. Самостоятельность этих моделей, независимость их друг от друга прослеживаются на различных уровнях» (Тюленев В.М. Указ. соч. С. 50–51).

<sup>26</sup> Лактанций. Указ. соч. С. 156.

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> Там же. С. 157.

<sup>29</sup> *Lactantius*. Op. cit. P. 413–414.

род (то ли из благодарности и почтения, то ли из раболепия) превратил его в небожителя, воздвиг в его честь храмы и стал приносить ему жертвы. Общая картина, которую рисует Лактанций в этой связи, явно инспирирована Эвгемером: «Потом сами цари, когда стали дороги тем, жизнь чью они привели в порядок, смертью своей оставили по себе великую скорбь. И вот, люди изготовили их статуи, чтобы получить от созерцания их хоть некоторое утешение; и через любовь стали чтить память покойников... Так постепенно появились религии (sic paulatim religiones esse coeperunt), когда те первые [люди], которые тех [правителей] признали [за богов], приучили к тому своих детей и внуков, затем [это перешло] и к другим поколениям. И эти высшие цари вследствие известности имен почитались во всех провинциях»<sup>30</sup>.

Сотворив себе богов и забыв истинную религию, люди утрачивают представления о добре и зле. «Золотой век» заканчивается: разрывается сама «связь человеческого сообщества» (foedus societatis humanae)<sup>31</sup>, гибнет всякая справедливость, люди начинают отбирать друг у друга имущество и поработать своих соплеменников. Интересно, что Лактанций возлагает ответственность за все эти трагические перемены на самих людей: «Источником всех эти злодеяний была алчность, которая, разумеется, выросла из презрения истинной святости»<sup>32</sup>. Мы не обнаруживаем у автора «Божественных установлений» ни обычных для христианских авторов ссылок на божественное провидение или попущение, ни упоминания о роли демонов в падении человека; сверхъестественные силы как бы остаются в стороне от происходящего, люди выступают как основные (если не единственные) виновники своих бедствий. Эта довольно необычная для христианского мыслителя IV в. позиция была обусловлена, с одной стороны, все тем же эвгемеризмом (который предполагал сугубо рациональные объяснения происхождения религии, исключавшие за ненадобностью любые отсылки к сверхъестественному), а с другой стороны, тем, что Лактанций, хотя и пытался совместить библейскую и греко-римскую исторические традиции, не смог (или не захотел) перенести на вторую некоторые основополагающие принципы первой.

Еще более интересным, впрочем, является то обстоятельство, что Лактанций постоянно акцентирует внимание на религиозной природе человека. Конечно, он исходит из обычного для христианской апологетики представления, что религиозным (то есть потенциально связанным с Богом) человек был сотворен самим Богом, и даже обратившись к земной религии «порочных и тленных богов»<sup>33</sup>, люди все равно не могли полностью утратить внедренное в их природу стремление к небесам. Эта характерная христианская концепция, однако, обращается у Лактанция в *частичное*, но все же оправдание языческой религии: «Эти почитатели брэнного, сколь бы ни были они вздорны, – постольку, поскольку помещают небесное в тленные и земные вещи, – все же сохраняют в себе нечто от мудрости (sapientia) и могут быть прощены, ибо исполняют высший долг (officium) человека, хотя и не в реальности, а лишь в [своем] намерении: ведь единственное (или наибольшее) различие между людьми и бессловесными тварями заключается в религии (in religione)»<sup>34</sup>. Последнюю идею Лактанций приписывает Цицерону, однако интересно, что Цицерон говорил не о религии, но о «каком-либо знании о

<sup>30</sup> Лактанций. Указ. соч. С. 76–77.

<sup>31</sup> Lactantius. Op. cit. P. 416.

<sup>32</sup> Лактанций. Указ. соч. С. 315.

<sup>33</sup> Там же. С. 237.

<sup>34</sup> Lactantius. Op. cit. P. 106.

Боге» (“notitia aliqua dei”), и Лактанций, соответственно, вольно или невольно перелагает его мысль на свой лад<sup>35</sup>. Как представляется, эта неточность Лактанция, воспроизводящаяся, по меньшей мере, в двух местах его трактата, отнюдь не случайна. Когда он писал о религиозной природе человека, он подразумевал не только христианскую религию, но и «религию вообще»: «Итак, на основании согласия *всего человеческого рода* [курсив здесь и далее мой. – А.А.] ясно, что [человеку] необходимо иметь религию»<sup>36</sup>. Поэтому сравнивая философов-безбожников и простых язычников, Лактанций утверждал: «Куда мудрее невежды, которые, даже если они и ошиблись в выборе религии, тем не менее, не забывают *о своей природе (natura) и своем состоянии (condicio)*»<sup>37</sup>. Язычники, даже заблуждаясь, понимают, что «в вещах человеческих (in rebus humanis) нет ничего более важного, чем религия, и что ее надлежит защищать изо всех сил»<sup>38</sup>. В связи с этим можно отметить, что отнесение религии к «вещам человеческим» в данном фрагменте резко контрастирует со словами Лактанция из первой главы «Божественных установлений» о том, что он собирается посвятить свой труд «религии и вещам божественным» (de religione rebusque divinis)<sup>39</sup>. Как представляется, дело в том, что в последнем случае Лактанций имел в виду христианскую “religio Dei”, а говоря о язычниках, соответственно, языческую “religio deorum”. Если это действительно так, то мы наблюдаем здесь важный (возможно, первый в латинской христианской традиции) пример перевода некоторых религий в разряд «человеческих дел» при сохранении за ними формального названия «религия» (пусть даже при этом подразумевается, что в реальности они суть не религии, но суеверия).

В этой парадигме, как бы странно это ни выглядело на первый взгляд, наиболее «заблудшими» из греков и римлян оказываются мыслители вроде Эвгемера или Тита Лукреция Кара, идеи которых Лактанций активно использовал в полемике с языческой религией. Если простые язычники принимают ложные религии как истинные (falsas religiones pro veris habent), поскольку не способны понять, где истина, а где ложь, то те философы, которые познали ошибочность многобожия, либо полностью отвергают любую религию, либо лицемерно участвуют в народных культах, хотя сами ни во что не верят. «Но, – пишет Лактанций – это и есть самое большое заблуждение, когда под обликом человека воспроизводится жизнь животного»<sup>40</sup>. Это – отступление от самой природы человека, которая является

<sup>35</sup> Лактанций приписывает (ibid. P. 612) Цицерону следующую фразу: “Nullum sit aliud animal quod habeat notitiam aliquam dei, religioque sit paene sola quae hominem discernat a mutis” («Никакое другое [кроме человека] живое существо не обладает каким-либо знанием о Боге, и религия – чуть ли не единственное, что отличает человека от бессловесных животных»), тогда как текст Цицерона из трактата «О законах» (Cicero. De legibus. Berolini, 1883. P. 25) выглядит следующим образом: “Nullum est animal praeter hominem quod habeat notitiam aliquam dei, ipsisque in hominibus nulla gens est neque tam mansueta neque tam fera, quae non, etiamsi ignoret qualem haberi deum deceat, tamen habendum sciat” («Ни у одного живого существа, кроме человека, нет никакого знания о боге, а среди самих людей нет такого народа, ни столь развитого, ни столь дикого, чтобы он, даже не ведая, кого следует считать богом, тем не менее, не знал бы, что [нечто] все же следует им считать»). Впрочем, в защиту Лактанция можно сказать, что для него термины “religio” и “notitia dei” по сути дела тождественны.

<sup>36</sup> Lactantius. Op. cit. P. 204.

<sup>37</sup> Ibid. P. 204.

<sup>38</sup> Ibid. P. 465.

<sup>39</sup> Ibid. P. 3.

<sup>40</sup> Лактанций. Указ. соч. С. 117.

религиозной, и потому «можно простить невежественных людей, которые не признают себя мудрыми; но нельзя оправдывать тех, кто, преподавая мудрость, проявляет скорее глупость»<sup>41</sup>.

В заключение хотелось бы отметить два существенных, на мой взгляд, обстоятельства. Во-первых, выстроенная Лактанцием оппозиция “religio Dei – religio deorum” способствовала формированию представления об особой «религии язычников». Несколько позже эта особая религия была концептуализирована в понятии “paganismus”, которое у самого Лактанция, насколько я могу судить, не встречается.

Во-вторых, примечательной чертой «Божественных установлений» Лактанция является то, что автор довольно редко использует ключевой для христианской теологии термин «вера» и (по крайней мере, эксплицитно) не связывает его с религией. Трудно сказать, чем обусловлено последнее обстоятельство, но, возможно, в данном отношении на Лактанция повлияла античная философская традиция, представители которой, говоря о религии или о богах, почти никогда не использовали понятие «вера» и предпочитали термины, связанные со знанием (см. выше о “notitia aliqua dei” у Цицерона). Сходным образом у Лактанция «благоочестие» (pietas), равно как и «мудрость» (sapientia), – это скорее знание Бога, нежели вера в него (поэтому как с первым, так и со второй обычно коррелируют термины, относящиеся к области знания и понимания, такие как “notitia”, “notio”, “cognitio”, “intellectus”, “intelligentia” и т. д.).

Таким образом, суммируя сказанное, можно сделать следующие выводы. В трактовке термина “religio” Лактанций значительно отклонился от предшествующей античной традиции. Во-первых, он предложил новую этимологию этого слова, возведя его к “religare” и, соответственно, к связи между человеком и Богом. Во-вторых, Лактанций обнаружил интеллектуальное измерение religio, концептуализировав его в понятии «мудрость» (“sapientia”). Кроме того, можно заметить, что он попытался развить и углубить античные представления о религиозной природе человека, став, вероятно, первым из западных христианских мыслителей, кто осознанно обратился к этой теме.

### Список литературы

- Лактанций. Божественные установления / Пер. с лат., вступ. статья и примеч. В.М. Тюленева. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. 512 с.
- Соколов В.С. Историческая концепция Лактанция // Вопросы античной литературы и классической филологии / Отв. ред. М.Е. Грабарь-Пассек. М.: Наука, 1963. С. 330–345.
- Тюленев В.М. Лактанций: христианский историк на перекрестке эпох. СПб.: Алетейя, 2000. 319 с.
- Цицерон. Философские трактаты / Пер. с лат. и коммент. М.И. Рижского. М.: Наука, 1985. 382 с.
- Anon. Disquisitiones dogmaticae in Lactantium, sive de ejus circa religionem sentiendi et argumentandi rationes // Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. VII. Parisiis: Minge, 1844. Cols. 1011–1186.
- Cicero M.T. De legibus / Ex rec. I. Vahleni iterum ed. Berolini: apud F. Vahlenum, 1883. xxiv, 208 p.
- Colot B. Pietas, argument et expression d’un nouveau lien socio-religieux dans le christianisme romain de Lactance // Studia Patristica. 2001. Vol. 34. P. 23–32.

<sup>41</sup> Лактанций. Указ. соч. С. 116.

Feil E. *Religio*. Bd. I–IV. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986–2012.

Fitzgerald T. *The Ideology of Religious Studies*. N. Y.; Oxf.: Oxford University Press, 2000. xiv, 276 p.

Lactantius C.F.L. *Opera Omnia*. Pars I / Rec. S. Brandt. Vindoronae: F. Tempsky, 1890. cxviii, 761 p. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. XIX)

Nongbri B. *Before Religion. A History of a Modern Concept*. New Haven; L.: Yale University Press, 2013. ix, 275 p.

On the Concept of Religion / Ed. by E. Feil. Albany (NY): State University of New York Press, 2000. 211 p.

Spada C.A. L'uso de religio e religiones nella polemica antipagana de Lattanzio // The Notion of "Religion" in Comparative Research: Selected Proceedings of the XVI<sup>th</sup> Congress of the International Association for the History of Religions (Rome, 3<sup>rd</sup>–8<sup>th</sup> September, 1990) / Ed. by U. Bianchi with cooperation of F. Mora and L. Bianchi. Roma: "L'Erma" di Bretschneider, 1994. P. 459–463.

Thomas L. *Die Sapientia als Schlüsselbegriff zu den Divinae institutiones des Laktanz, mit besonderer Berücksichtigung seiner Ethik*. Diss. Freiburg: 1959. 94 S.

## The concept of "religio" according to Lucius Caecilius Firmianus Lactantius

*Alexey V. Appolonov*

Lomonosov Moscow State University. GSP-1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; email: alexeyapp@yandex.ru

The article deals with the concept of "religio" as interpreted by the early Christian writer Lucius Caecilius Firmianus Lactantius (c. 250 – c. 325). The author shows that Lactantius proposed an interpretation of this concept, which was novel compared to the one that existed in the Greek and Roman Antiquity. This novelty consists primarily in the introduction of a special intellectual dimension of religion – wisdom (sapientia). In addition, Lactantius renounced the Ciceronian etymology of the word "religio" and proposed a new interpretation of the opposition "religio – superstitio". Also, Lactantius preserved and adapted Roman (Ciceronian) ideas concerning the connection of *religio* with piety (pietas) and justice (iustitia). It can also be noted, that, in Lactantius's writings, one can find an original conception of the religious nature of man, according to which even pagan religions, described as imperfect and irrelevant, could still fulfill the "highest duty (officium)" of a human being.

**Keywords:** Lactantius, Cicero, history of philosophy, history of religions, patristics, Christian theology, euhemerism

### References

Anon., "Disquisitiones dogmaticae in Lactantium, sive de ejus circa religionem sentendi et argumentandi rationes", *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, Vol. VII. Parisiis: Minge, 1844, Cols. 1011–1186.

Brandt, S. (ed.) *Lactantius, Opera Omnia*, Pars I. Vindoronae: F. Tempsky, 1890. cxviii, 761 pp. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. XIX)

Colot, B. "Pietas, argument et expression d'un nouveau lien socio-religieux dans le christianisme romain de Lactance", *Studia Patristica*, 2001, Vol. 34, pp. 23–32.

Feil, E. *Religio*, Bd. I–IV. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986–2012.

Feil, E. (ed.) *On the Concept of Religion*. Albany (NY): State University of New York Press, 2000. 211 pp.

Fitzgerald, T. *The Ideology of Religious Studies*. New York; Oxford: Oxford University Press, 2000. xiv, 276 pp.

Nongbri, B. *Before Religion. A History of a Modern Concept*. New Haven; London: Yale University Press, 2013. ix, 275 pp.

Rizhskii, M. I. (tr.) Cicero, *Filosofskie traktaty* [Philosophical Treatises]. Moscow: Nauka Publ., 1985. 382 pp. (In Russian)

Sokolov, V. S. “Istoricheskaya kontsepsiya Laktantsiya” [Lactantius the Historian], *Voprosy antichnoi literatury i klassicheskoi filologii* [Questions of Ancient Literature and Classical Philology], ed. by M. E. Grabar-Passek. Moscow: Nauka Publ., 1963, pp. 330–345. (In Russian)

Spada, C.A. “L’uso de religio e religiones nella polemica antipagana de Lattanzio”, *The Notion of ‘Religion’ in Comparative Research: Selected Proceedings of the XVI<sup>th</sup> Congress of the International Association for the History of Religions (Rome, 3<sup>rd</sup>–8<sup>th</sup> September, 1990)*, ed. by U. Bianchi with cooperation of F. Mora and L. Bianchi. Roma: “L’Erma” di Bretschneider, 1994, pp. 459–463.

Thomas, L. *Die Sapientia als Schlüsselbegriff zu den Divinae institutiones des Laktanz, mit besonderer Berücksichtigung seiner Ethik*, Diss. Freiburg: 1959. 94 S.

Tyulenev, V. M. *Laktantsii: khristianskii istorik na perekrestke epoch* [Lactantius: Christian Historian at the Crossroads of Eras]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2000. 319 pp. (In Russian)

Tyulenev, V. M. (tr.) Lactantius, *Bozhestvennye ustanovleniya* [The Divine Institutes]. St. Petersburg: Oleg Abyshko Publ., 2007. 512 pp. (In Russian)

Vahlen, J. (ed.) Cicero, *De legibus*. Berolini: apud F. Vahlenum, 1883. xxiv, 208 pp.

*Е.В. Петровская*

## “BRAINY IS THE NEW SEXY”: ШЕРЛОК ХОЛМС, АБДУКЦИЯ И НЕЙРОСЕТИ

*Петровская Елена Владимировна* – кандидат философских наук, руководитель сектора эстетики. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: epetrovs@iph.ras.ru

В статье на примере популярного британского сериала «Шерлок» предпринимается попытка разобраться с теми особыми знаками, которые поставляет нам современное кино. Исторически это такие знаки, которые, по выражению историка К. Гинзбурга, соответствуют становлению гипотетической (или уликовой) парадигмы современного гуманитарного знания. Главная особенность этой парадигмы – движение от следствий к причинам при отсутствии знания этих причин. Но такова в точности работа детектива, и метод, применяемый Холмсом, – вовсе не дедукция, а абдукция, то есть гипотеза, основанная на тщательном изучении фактов. Сторонником такого типа логического умозаключения выступает Ч.С. Пирс, для которого абдукция – это способ объяснить появление нового в науке. Абдукция позволяет увидеть связи между явлениями, которые оставались скрытыми от глаз; тем самым она проявляет – наглядно показывает – существующую совокупность отношений. Возвращаясь к сериалу «Шерлок», можно высказать предположение о том, что в нем Холмс действует как сверхбыстрая самообучающаяся нейросеть, в то время как Ватсон, выполняя тормозящую функцию, переводит эти скорости в режим человеческого восприятия. Современное кино демонстрирует нам «слабые знаки» по Пирсу, которые являются следами многих сразу протекающих взаимодействий. Оно становится как их проводником, так и всеохватной динамической средой, куда вовлекается и зритель.

**Ключевые слова:** Шерлок Холмс, Шкловский, Гинзбург, Пирс, абдукция, нейросеть, мозг, фасцинация, сериал, техника, улики, слабые знаки

---

– Чувство – это химический изъян, которое обнаруживает сторона, терпящая поражение.

– Чувство? О чем вы говорите?

– О вас.

– О боже, посмотрите на бедняжку. Вы же не думаете, что вы меня заинтересовали. Чем? Тем, что вы великий Шерлок Холмс, искусный детектив в потешной шляпе?

– Нет, я измерил ваш пульс. Он был учащен. Зрачки расширены. Джон Ватсон, наверное, считает, что любовь для меня является загадкой, но ее химический состав невероятно прост и весьма разрушителен. Когда мы впервые встретились, вы сказали, что внешний вид – это всегда автопортрет, как это верно описывает вас, комбинация цифр в вашем сейфе – ваши размеры. Но это... это куда более интимно. Это ваше сердце, и никогда нельзя позволять ему распоряжаться головой. Вы могли выбрать

любые случайные цифры и уйти сегодня отсюда со всем, ради чего вы трудились. Но этому невозможно было сопротивляться, ведь так? Я всегда подозревал, что любовь – опасный недостаток. Благодарю за окончательное подтверждение.

Этот диалог между Шерлоком Холмсом и его соперницей Ирен Адлер не найти в новеллах Конан Дойля. Он принадлежит другой эпохе – эпохе высоких коммуникаций и массовых зрелищ всемирного охвата. Собственно, взят он из популярнейшего британского сериала «Шерлок» (2010–2017), созданного усилиями в основном двух авторов – Стивена Моффата и Марка Гейтиса – и двух ведущих актеров – Бенедикта Камбербэтча и Мартина Фримана. В мою задачу не входит сравнение сериала и литературного прототипа. Напротив, сериал, по моему замыслу, должен предстать чем-то вроде тематизации нашего нынешнего культурного состояния, которое решительно отличается от опыта читателей и почитателей творений Конан Дойля. Он рассказывает кое-что о нас самих. И дело не в том, что достигается это кинематографическими средствами, которые являются привычной частью нашей повседневной жизни. Скорее, дело в том, что средствами современного повествования обнаруживается то, что касается нового отношения человека и техники, которое формируется буквально у нас на глазах. Нетрудно догадаться, что «машиной» в этом стремительно меняющемся мире выступает не кто иной, как Шерлок Холмс.

\* \* \*

Почти сто лет назад литературный критик Виктор Шкловский, разрабатывая теорию прозы в полном согласии с общими установками русской формальной школы, проанализировал жанр детективного рассказа, который он назвал «новеллой тайн»<sup>1</sup>. В качестве парадигматического примера он ссылается на сочинения Конан Дойля, хотя в них нет ни особого разнообразия типов, ни изощренности в используемых средствах. Этот разбор завершается общей схемой детективных рассказов Конан Дойля, которая хотя и не создана им, в то же время «им и не украдена»<sup>2</sup>. Но куда важнее замечание критика о том, что Ватсон «тормозит действие (курсив мой. – Е.П.), обращает струю события в отдельные куски». Эта функция – пожалуй, наиболее формальная, поскольку в пределе Ватсона можно было бы заменить «разбитием рассказа на главы». А это значит, что персонаж по имени Ватсон, по существу, приравнивается Шкловским к графическому знаку или простому типографскому пробелу.

Схему рассказов, к которой приходит Шкловский<sup>3</sup>, полезно держать в уме в силу ее экономности, простоты и универсальной применимости. Однако экономия касается не только выразительных средств литературы, но и самого детективного метода. Улики, факты, данные. Каким образом сыщик их анализирует? И действительно ли Холмс применяет пресловутую дедукцию? Чтобы разобраться в этих немаловажных вопросах, нам придется вернуться в эпоху Конан Дойля.

<sup>1</sup> Шкловский В. Новелла тайн // Шкловский В. О теории прозы. М., 1929. С. 125–142.

<sup>2</sup> Там же. С. 142.

<sup>3</sup> Там же. С. 141–142.

\* \* \*

XIX в. примечателен для нас в том отношении, что в нем обнаруживается неожиданная на первый взгляд констелляция, а именно Конан Дойль – Джованни Морелли – Зигмунд Фрейд. В этой триаде, пожалуй, только средняя фигура нуждается в специальном представлении. Между тем не кто иной, как Джованни Морелли (прославившийся, правда, под русообразным псевдонимом Ivan Lermolieff), оказывается настоящим связующим звеном между детективным жанром и психоанализом. Он разрабатывал специальную технику, с помощью которой можно отличить живописный оригинал от подделки. Этот метод дает незамедлительные результаты: с одной стороны, удается открыть подлинное авторство некоторых знаменитых картин, которые прежде были неправильно атрибутированы, и иногда это позволяет сделать по-настоящему сенсационные открытия<sup>4</sup>; с другой стороны, знатоки искусства, число которых неуклонно растет, получают в руки инструмент, с помощью которого могут смело обезопасить себя от фальшивок. Вопреки тому, что могло бы прийти в голову человеку современному, речь не идет ни о каких методах анализа с помощью точных наук (химическом, физическом и проч.). Морелли предлагает довольствоваться видимым, обращая внимание на незначительные детали самого изображения. Именно эти детали труднее всего подделать при копировании – в них проявляет себя уверенная, но и свободная рука мастера, и с ними по определению не в состоянии справиться простой копиист. К таким деталям, согласно Морелли, относятся форма ушей, кистей рук, пальцы и ногти. Импликация здесь такова: индивидуальность автора («гений») с наибольшей силой проявляется там, где наименее заметно влияние школы или ослаблен живописный контроль. Здесь мастер как бы проговаривается, и этим объясняется близость метода Морелли фундаментальной установке Фрейда. Сам Фрейд выразил это так: «Мне кажется, что в основе его [Морелли] метода анализа лежит техника психоанализа, применяемого в медицине. Здесь уже стало традиционным использовать наблюдения над незначительной деталью, так называемыми остатками (“refuse”) для обнаружения скрытого, тайного смысла»<sup>5</sup>.

Но при чем тут Конан Дойль? Можно сразу же вспомнить его рассказ «Картонная коробка» (1892), весь драматизм которого построен вокруг двух пар человеческих ушей – одна из них принадлежит некоей мисс Кушинг, а другая, отрезанная, прислана ей по почте в картонной коробке. И дело не в ушах как таковых, но в особой парадигме знания, которая складывается к концу XIX в. и которой детективный метод – «дедукция» Холмса – дает концентрированное выражение. Историк Карло Гинзбург, тщательно исследующий данный вопрос, определяет эту парадигму как гипотетическую (conjectural)<sup>6</sup>. Она покоится не только на «непроизвольных знаках»<sup>7</sup>, которые, как мы знаем, имеют вид незначительных деталей, поистине «отходов» наблюдения (вспо-

<sup>4</sup> Так, в предполагаемой копии утраченного полотна Тициана Морелли распознает подлинник Джорджоне.

<sup>5</sup> Фрейд З. Моисей Микеланджело // Фрейд З. Художник и фантазирование. М., 1995. С. 224–225.

<sup>6</sup> Ginzburg C. Morelli, Freud, and Sherlock Holmes: Clues and Scientific Method // The Sign of Three: Dupin, Holmes, Peirce. Bloomington; Indianapolis (Ind.), 1983. P. 91. В русском переводе одного из вариантов этой статьи парадигма названа «уликовой» (см.: Гинзбург К. Приметы. Уликовая парадигма и ее корни // Гинзбург К. Мифы – эмблемы – приметы: Морфология и история. М., 2004. С. 189–241).

<sup>7</sup> Ginzburg C. Op. cit. P. 104.

мним красноречиво использованное Фрейдом английское слово “refuse”)<sup>8</sup>, но и на умении эти знаки правильно интерпретировать. Важно подчеркнуть: произвольные знаки тем и хороши, что указывают на сферу, выходящую из-под контроля индивида. Симптом, улика, случайный элемент изображения – все это ключи к пониманию зашифрованного смысла. Причем, «если причины не поддаются воспроизведению, остается заключать к ним от следствий»<sup>9</sup>.

Но даже если мы и не последуем за Гинзбургом в этих головокружительных сопоставлениях, мы должны будем признать, что особая роль в становлении гипотетической парадигмы принадлежит медицине, которая и по сей день остается наукой симптомов, с трудом поддающейся формализации. Ведь медицина имеет дело с конкретным случаем заболевания; ее объект – не тело вообще, а живое тело, познание которого по-прежнему недостижимо. Только XIX в. узаконивает индивидуальное – качественное – как характерную черту современных гуманитарных наук<sup>10</sup>. А это значит, что получаемое знание будет косвенным, использующим обрывки данных и свидетельств и, несомненно, насквозь предположительным.

«Большинство людей, если вы перечислите им все факты один за другим, предскажут вам результат... Но лишь немногие, узнав результат, способны проделать умственную работу, которая дает возможность проследить, какие же причины привели к этому результату. Вот эту способность я называю ретроспективными, или аналитическими, рассуждениями»<sup>11</sup>. Выражаясь еще определеннее, речь идет о рассуждении «в обратном порядке» (*reasoning backwards*), осуществляемом «от следствий к причинам»<sup>12</sup>. Холмс действительно начинает с тщательного изучения и сопоставления фактов, в том числе и самых незначительных (данный этап можно назвать наблюдением), и заканчивает выдвижением гипотез. Гипотезы, как нетрудно догадаться, должны быть объяснительными, а значит, в них не остается места толкованию. «Я никогда не гадаю», – категорично заявляет Холмс<sup>13</sup>. Иными словами, хотя рассуждение строится от следствий к неизвестным – ненаблюдаемым – причинам, а его успех зависит от умения использовать весьма обширные познания, задача детектива неизбежно ограничена поиском конкретной разгадки, или, что то же самое, ответа на вопрос. Выдвигаемые гипотезы (в отличие от требований количественных или теоретических наук) далеки от проявления большой оригинальности, равно как и от герменевтики в собственном смысле<sup>14</sup>.

Вообще-то говоря, это гипотезы особого рода, и, определяя метод Холмса как дедуктивный, Конан Дойль невольно вводит в заблуждение своих читателей. Наверное, имеет смысл назвать вещи своими именами хотя бы потому, что метод Холмса – это тот самый метод, которым продолжают пользоваться представители современного гуманитарного (и не только) знания. Речь идет

<sup>8</sup> Показателен интерес Фрейда к таким, казалось бы, малозначительным деталям, как оговорки, описки, забывания, различные виды машинальных действий и т. д.

<sup>9</sup> Гинзбург К. Указ. соч. С. 216.

<sup>10</sup> Антропологический метод Бертийона и обоснованное Гальтоном определение индивидуальности по отпечаткам пальцев – два ярких проявления «уликовой парадигмы», когда знание напрямую отвечает интересам властного контроля (ср. там же. С. 219).

<sup>11</sup> Конан Дойль А. Этюд в багровых тонах // Конан Дойль А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 1. М., 1966. С. 144.

<sup>12</sup> Конан Дойль А. Картонная коробка // Конан Дойль А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 3. М., 1966. С. 212.

<sup>13</sup> Конан Дойль А. Знак четырех // Конан Дойль А. Собр. соч. Т. 1. С. 158.

<sup>14</sup> О том, на какие основные классы распадаются гипотезы Холмса, см.: Bonfantini M.A., Proni G. To Guess or Not to Guess? // *The Sign of Three: Dupin, Holmes, Peirce*. Bloomington; Indianapolis (Ind.), 1983. P. 126–127.

об абдукции. Процедуру «приведения»<sup>15</sup> сформулировал и обосновал американский философ Чарлз Сандерс Пирс, сознательно противопоставив ее двум основным типам логического умозаключения – индукции («наведение») и дедукции («выведение»). Если в самом общем виде индукция отталкивается от некоторых фактических оснований, представляя собой движение от частного к общему, то дедукция, напротив, опирается на некий общий принцип, позволяя вывести из него заключение более частного характера. Пирс, ставя вопрос об абдукции (которую в разное время он называл по-разному<sup>16</sup>), спрашивает о том, как возможны научные открытия. «Все идеи науки появляются в ней посредством абдукции. Абдукция состоит в изучении фактов и выдвигании теории, объясняющей их. Ее единственное обоснование в том, что если мы вообще можем что-то понимать, то это должно происходить таким способом»<sup>17</sup>.

Стало быть, речь идет о том, как из массы разрозненных фактов, нас окружающих, вообще появляются гипотезы, способные их объяснить. Принципиальное отличие абдукции от двух основных форм логического умозаключения (индукции и дедукции)<sup>18</sup> состоит в том, что этот способ умственной работы жестко привязан к наблюдаемым фактам и явлениям<sup>19</sup>. Выбор гипотезы зависит здесь исключительно от проанализированных фактов и призван дать выражение тем неявным отношениям, в которых они находятся между собой. Обратим внимание на то, что абдукция не связана напрямую с открытием истин в науке; ее цель гораздо более скромная, если угодно, «прагматичная»<sup>20</sup> – объяснить релевантные факты. Иначе говоря, абдукция имеет дело с качественным измерением гипотезы, а это, как мы помним, не что иное, как характерная особенность тех самых общественных наук, которые по праву считают современными. То есть абдукция – это наш способ интеллектуального взаимодействия с миром, в котором все меньше и меньше места остается для удачного применения абстракции. Вместо отвлеченных схем – объяснительные гипотезы, которые возникают *ad hoc*.

Здесь не место вникать в механизм абдуктивных умозаключений, как и в вопрос о том, чем, собственно, является абдукция – умозаключением (*inference*) или же своеобразной интуицией. Самому Пирсу она представлялась, в частности, действием «инстинктивного разума» (*instinctive reason*)<sup>21</sup>, и различие между интуицией и осознаваемой (логической) формой мышления для него оставалось несущественным<sup>22</sup>. Как бы то ни было, стоит задержаться на том, как возникает такое умозаключение. Действительно, это род интуитивного понимания (*insight*), хотя оно и весьма ненадежно. Пирс остроумно полагает, что «различные элементы гипотезы уже были у нас в

<sup>15</sup> Так переводится “abduction” (от лат. “ducere” – ‘вести’).

<sup>16</sup> См.: The Commens Dictionary: Peirce’s Terms in His Own Words. New ed. 2014. URL: <http://www.commens.org/dictionary/term/abduction> (дата обращения: 21.08.2018).

<sup>17</sup> Peirce Ch.S. Harvard Lectures on Pragmatism (1903) // The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings. Vol. 2: 1893–1913. Bloomington; Indianapolis (Ind.), 1998. P. 205.

<sup>18</sup> Подробнее об этом см.: Рузавин Г.И. Абдукция и методология научного поиска // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2005. Т. VI. № 4. С. 20–22.

<sup>19</sup> Ср. Конан Дойль А. Скандал в Богемии // Конан Дойль А. Собр. соч. Т. 1. С. 270–271.

<sup>20</sup> Интересно, что Пирс приравнивает прагматизм в целом к логике абдукции.

<sup>21</sup> Peirce Ch.S. A Neglected Argument for the Reality of God (1908) // The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings. Vol. 2: 1893–1913. Bloomington; Indianapolis (Ind.), 1998. P. 443.

<sup>22</sup> О дискуссии на эту тему см.: Paavola S. Peircean Abduction: Instinct or Inference? // Semiotica. 2005. Issue 153. No. 1/4. P. 131–154.

голове, но именно идея соединения вместе того, что мы никогда раньше не могли вообразить соединенным вместе, и освещает яркой вспышкой (flashes) новое предположение в нашем сознании»<sup>23</sup>. С идеей вспышки можно связать экономию средств, присущую абдукции. Здесь же напрашивается и аналогия с животным миром. В самом деле, если бы человек перебирал всевозможные гипотезы, приходящие ему на ум, вместо того чтобы реагировать на фактическую ситуацию, как это делают животные, полагаясь на инстинкт, он, конечно, просто не сумел бы выжить. Объяснительная гипотеза (как можно было бы подумать) – это его привилегированный способ улавливать ритмы окружающего мира, частью которых является он сам.

Несмотря на то, что Пирс выстраивает абдуктивное рассуждение по типу силлогизма<sup>24</sup>, мы понимаем, что это необычная мыслительная операция. Возможно, Пирсу так и не довелось описать ее во всех подробностях, но его наблюдения тем не менее чрезвычайно ценны. Так, нельзя пройти мимо того обстоятельства, что при выдвигении гипотезы анализируются *слабые* знаки – они похожи на улики или, по-другому выражаясь, на детали, которые служат ключами к разгадке (clue-like). Эти знаки лишь намекают на возможный вывод, но не определяют его. Вот почему сама абдукция становится близкой угадыванию, хотя она и позволяет находить «хорошие догадки (good guesses)»<sup>25</sup>. А это возвращает нас к тому, с чего мы начинали: психоанализ, знаточество и детективный жанр каждый по-своему имеют дело с непроизвольными, или слабыми, знаками. Их истолкование уже не претендует на истину – оно всего лишь более или менее правдоподобно.

\* \* \*

Образ Шерлока из одноименного британского сериала позволяет идентифицировать себя с ним представителю любого гендера, любой эротической ориентации. С одной стороны, сыгравший роль Холмса Камбербэтч тут же признается «самым сексуальным мужчиной в мире», по версии местного таблоида. С другой стороны, сам актер вспоминает о том, как однажды его остановили на улице и «искренне поблагодарили от лица асексуалов всего мира»<sup>26</sup>. Мотив асексуальности подмечается и прессой. Комментируя интерес мужской части аудитории к тренкоту персонажа и мгновенную реакцию на это производителей модной одежды, журналист «Гардиан», к примеру, иронично заключает: «Так оно и есть, новейший символ мужского стиля в Англии – это вымышленный асексуальный социопат, который впервые показан на экране колотящим палкой по трупу»<sup>27</sup>. Некоторые поклонники уверены в том, что Холмс тайно увлечен своей соперницей Ирен Адлер, другие, напротив, находят убедительные доказательства того, что основная эротическая линия – это Холмс и Ватсон<sup>28</sup>. Сюда же можно отнести и две другие рас-

<sup>23</sup> Peirce Ch.S. Harvard Lectures on Pragmatism. P. 227.

<sup>24</sup> См.: ibid. P. 231.

<sup>25</sup> Paavola S. Op. cit.

<sup>26</sup> Адамс Г. Шерлок и его интеллектуальный стиль. М., 2014. С. 29.

<sup>27</sup> Petridis A. No chic, Sherlock // The Guardian. 4 Sep. 2010. URL: <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2010/sep/04/sherlock-fashion-mens-coats> (дата обращения: 25.08.2018).

<sup>28</sup> На YouTube можно найти разные импровизированные ролики на эту тему, сделанные самими зрителями. Для примера приведу такой, набравший более полумиллиона просмотров: “Johnlock | I think I love you” («Джонлок | По-моему, я тебя люблю») (12.07.2012). URL: [https://www.youtube.com/watch?v=vcl6X4KD\\_xk](https://www.youtube.com/watch?v=vcl6X4KD_xk) (дата обращения: 25.08.2018).

ходящиеся линии: Холмс – Молли Хупер (его помощница, патологоанатом), и Холмс – Мориарти (его заклятый враг.) И так, мужчины, женщины, асексуалы – все в равной мере испытывают притяжение к главному герою. В чем же причина его всеобщего успеха? Полагаю, что подсказку мы находим в сериале. “Brainy is the new sexy” – эти слова, произнесенные героиней Лары Пулвер (снова Адлер), быстро становятся чем-то вроде лозунга или броского девиза. «Интеллект сексуален», «интеллект – вот, что привлекает» – таковы их возможные эквиваленты. Интеллект в самом деле привлекает. Только надо разобраться с тем, что это за интеллект и какого рода интерес он провоцирует.

Моя гипотеза состоит в том, что современный Шерлок – живущий в мире высоких технологий и пользующийся их достижениями – это уже не детектив-человек, а скорее детектив-машина. Впрочем, машина особого рода, а именно: не алгоритм и не компьютер, а действующая на сверхбыстрых скоростях нейросеть. Но сериал не иллюстрация этого тезиса. Мы видим человека, который говорит и действует стремительно, пожалуй, даже слишком – с точки зрения нашей зрительской способности уловить весь объем информации до мельчайших деталей с первого раза. Но в том-то и дело, что мы должны отвлечься от увиденного, то есть от перипетий сюжета, от развития характеров (если таковое имеет место, что уже проблематично в случае «модернизированного» Холмса), как и от своих эмоций по поводу зрелища, растянувшегося на целых восемь лет (а как раз эмоции, замечу, заставляют нас давать поспешную оценку самих серий как удачных или провальных и т. д.). Словом, в своей интерпретации «Шерлока» мы должны учитывать, что сериал проявляет или, говоря иначе, сообщает нам о нас самих.

Мне представляется, что сообщение это касается мира, в котором отношения человека и техники претерпевают серьезнейшую трансформацию. Трансформация эта настолько значительна, что уже нельзя говорить ни об инструментальном использовании самих технических приспособлений, ни о том, что человеческое и техническое разделены непроходимой чертой. Техника сегодня превращается в форму чувственности человека – между ним и аппаратом, понимаемым в широком смысле, нет больше иллюзии спасительной дистанции. Только, наверное, слово «техника» не очень хорошо передает суть тех устройств, которые все активнее встраиваются в наше повседневное существование. Эти устройства пугают и притягивают тем, что у них нет границ: нет границ возможностям их (само)совершенствования, но и дальнейшее проникновение их в нашу жизнь столь же безгранично. Конечно, техника уже резко изменила человеческую чувственность. Это началось еще в XIX в., в эпоху промышленной современности, когда стали зарождаться массовые общества и появились те самые средства технического репродуктивного, которые достигли небывалого расцвета сегодня, у нас на глазах. И если мы в какой-то мере усвоили, что восприятие перестало быть индивидуальным (это случилось главным образом благодаря кинематографу), то нам еще предстоит осознать, что такое техника, способная к самообучению, то есть перенявшая, казалось бы, самое что ни на есть человеческое. А этим свойством как раз и обладает нейросеть<sup>29</sup>.

И снова я хочу предостеречь против восприятия сериала «Шерлок» как простой иллюстрации этого предположения. Новый Шерлок Холмс – вовсе не метафора машины. Вообще о метафорах следует на какое-то время за-

<sup>29</sup> См., например: *Kriesel D. A Brief Introduction to Neural Networks (2005)*. URL: [http://www.dkriesel.com/\\_media/science/neuronalenetze-en-zeta2-1col-dkrieselcom.pdf](http://www.dkriesel.com/_media/science/neuronalenetze-en-zeta2-1col-dkrieselcom.pdf) (дата обращения: 26.08.2018).

быть. Все остается на своих местах, в первую очередь Ватсон и Холмс. Один, как и положено, расследует преступления, другой ведет свой дневник, закономерно превратившийся в блог. По-видимому, возможность свежего прочтения этого дуэта, как и сериала в целом, заключена опять-таки в знаках и способах их истолкования. И у нас уже есть яркий пример, на котором стоит задержаться. Увлекательная серия «Скандал в Белгравии» (2012) завершается разоблачением Ирен Адлер, точнее говоря, тем, что Холмсу наконец-то удается расшифровать пароль на ее мобильном телефоне и тем самым получить доступ к чувствительным для королевской семьи изображениям, которые хранятся там. Этот пароль – четыре буквы из его собственного имени, а все вместе складывается во фразу “I am SHERlocked”. В диалоге, происходящем между Холмсом и Адлер и носящем довольно приватный характер несмотря на присутствие в комнате Майкрофта, брата детектива, Холмс объясняет, как именно ему удалось набрести на разгадку. Переводя это на более близкий нам язык, здесь мы видим два типа знаков – знаки химии и знаки любви, которые благодаря кино (эпизод этот нужно увидеть) оказываются неразличимыми.

Любовь здесь словно расколота надвое, и эта ее двойственность удерживается единственным английским словом “chemistry”, для которого, увы, нет столь же удачного – и почти омонимичного (вспомним замечание Шкловского) – русского эквивалента. “Chemistry” – это и простой «химический состав», и возникающее без всякой причины «взаимное притяжение, влечение». Холмс говорит от имени первого, Адлер, как будто по оплошности, попадает в поле действия второго. Только надо понимать, что это – один и тот же знак, обнаруживающий два проявления, а точнее – два следа<sup>30</sup>. Возможно, их могло быть и больше (и так оно наверняка и есть), но мы, подчиняясь законам человеческого восприятия, улавливаем только то, что привычно распадается на «душу» и «тело», старинную дихотомию, которая по-прежнему управляет нашим миром. Между тем, если подумать о Холмсе как об импульсе<sup>31</sup>, что и позволяет сделать модель нейросети, тогда и «химия», и «чувство» окажутся лишь остаточным эффектом или просто проблеском того, что превосходит нашу возможность это адекватно зафиксировать. В подтверждение сказанному можно упомянуть и другой эпизод, тоже связанный, как надеется зритель, с проявлением чувства. В серии «Пустой катафалк» (2014) показаны версии того, как двумя годами раньше, падая с крыши, Холмс мог инсценировать собственную смерть. Один из этих эпизодов является ироничным возвращением жанра бондианы (по крайней мере, так можно подумать). В нем, вместо того чтобы упасть на землю, Холмс влетает на веревке в большое госпитальное окно, стекло разбивается, экономным жестом он смахивает с себя осколки и шагает в объятия к Молли. Если отвлечься от обычной киносемантики, то он и есть импульс, который зрителю явлен наглядно. Иными словами, Холмс действует в режиме импульса. Он не импульсивен (такое утверждение было бы ненужной психологизацией), он – аффективен, то есть фактически маркирует собой сверхскоростное движение.

<sup>30</sup> Ср. с описанием из одного из последних романов Виктора Пелевина, сделанным литературно-полицейским алгоритмом по имени Порфирий Петрович: Пелевин В. iPhuck 10. М., 2017. С. 382.

<sup>31</sup> Здесь уместно напомнить о синапсе, механизме передачи электрического импульса от одной нервной клетки к другой («синапс» и означает «связь», или функциональное «соединение», нейронов). Это поможет нам перейти к “mind palace” («чертогам разума») у Шерлока. Подробнее о синапсах см.: Грин Н., Стаут У., Тейлор Д. Биология: в 3 т. Т. 2. М., 1990. С. 253–258.

Но если это не изображение движения и не его аллегорическое представление, то как же мы можем за ним уследить? Очень просто – с помощью Ватсона. Ватсон и есть тот, кто делает сверхбыстрое медленным, то есть сообщает ему скорость, благодаря которой оно становится пригодным для человеческого восприятия. Ватсон тормозит – но не обязательно само повествование. Это тот тормозящий механизм («тормозное устройство»), который позволяет нам улавливать аффект. Ведь последний не имеет никакого отношения к переживанию, но определяется в точном смысле через действие<sup>32</sup>, и в частности через движение. Ватсон – улавливатель и трансформатор всего того, что действует – движется – слишком быстро<sup>33</sup>. А если вернуться к тому, что мы обсуждали чуть выше, Ватсон – еще и соучастник самих абдуктивных гипотез. Собственно, гипотезы эти как бы разделены надвое между ним и Холмсом, и ошибается главным образом именно Ватсон (тогда как за Холмсом – в литературе и кино – закреплена только правота, или точность попадания). Можно сказать, что эта пара являет собой еще один смешанный знак, в котором «истина» и «ложь» – в отличие от фактического положения вещей – разделены и противопоставлены друг другу. Впрочем, нельзя недооценивать того обстоятельства, что отношения Ватсона и Холмса в сериале весьма далеки от предзаданной схемы: каждый раз они меняются в зависимости от появления (или исчезновения) других вступающих с ними в тесный контакт персонажей (жены Ватсона, старшего брата и сестры Шерлока и т. д.). Важно отметить, что знаки, которые мы склонны описывать как расщепленные: химия и чувство, правдивость и ошибка, список можно продолжить, – таковы, только если они интерпретируются в соответствии с лингвистической моделью. Однако именно кино снимает всякую дихотомичность, предъявляя через знакомую нам предметность знаки совсем иного рода – аффективные и неразличимые, когда мы не выбираем между одним и другим (как бы молниеносно ни происходил этот выбор), но просто повинujemy воздействию<sup>34</sup>.

Если кино как область такого воздействия и может восприниматься как мозг, по своим масштабам равный миру, то в случае сериала «Шерлок» мы имеем дело и со своеобразной тематизацией этой колоссальной внешней силы. Речь идет о так называемых «чертогах разума» (*mind palace*), куда Холмс погружается, как в транс, всякий раз, когда нужно мобилизовать в памяти относящуюся к очередному делу информацию. Собственно, это и есть транс – то есть выход за свои пределы, вовне, туда, где повсюду разбросаны слабые знаки, при том что связи между ними остаются все еще непроявленными. И само по себе попадание во «дворец памяти» можно понимать как визуализацию того загадочного мыслительного процесса, в результате которого соединенным вместе оказывается то, что прежде существовало в виде не связанных друг с другом элементов (так, по Пирсу, возникает абдуктивная гипотеза). Это, как мы знаем, вспышка. В сериале она трансформируется, как минимум однажды, в довольно длинный эпизод. Но прежде чем обратиться к нему, отметим несколько

<sup>32</sup> Знаменитое определение Спинозы звучит следующим образом: «Под аффектами я разумею состояния тела (*corporis affectiones*), которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию, благоприятствуют ей или ограничивают ее, а вместе с тем и идеи этих состояний» (*Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избр. произведения: в 2 т. Т. 1. М., 1957. С. 456 (Часть III)*).

<sup>33</sup> Примеры столкновения двух скоростей на музыкальном материале см.: *Конан Дойль А. Эюд в багровых тонах. С. 47*.

<sup>34</sup> Об аффективных знаках применительно к кинематографу см. оригинальное исследование О.В. Аронсона «Кино и философия: от текста к образу» (М., 2018).

моментов. Конан Дойль не испытывает почтения к тому, что определяется им как «мозговой чердак» (brain attic): там много «всякой рухляди», и, поскольку кое-что забывается, важно следить за тем, чтобы «ненужные сведения не вытесняли собой нужных». Что касается происхождения идеи «дворца памяти», имеется в виду мнемотехнический прием, который обычно ассоциируется с именем блестящего римского оратора Цицерона. Даже если подробности нам неизвестны, речь идет о связывании фрагмента речи (каких-либо значимых деталей: событий, имен, дат и т. п.) со зрительным образом, например с расположенными в комнате предметами. Восстановление в памяти последовательности расположения этих предметов во время выступления и давало выступающему нужный результат<sup>35</sup>. В «Шерлоке» все это преобразуется в эпизоды, демонстрирующие работу мозга наглядно.

В серии «Его прощальный обет» (2014) зрителям предоставлена возможность погрузиться в mind palace Холмса, причем в такой момент, когда он, серьезно раненный, переживает клиническую смерть. Этот эпизод, длящийся в общей сложности около пяти минут, соответствует трем секундам активной работы сознания, когда надо принять простейшее и самое главное решение – как остаться в живых. Возникающая в сознании Холмса Молли помогает ему определить, куда после ранения нужно упасть – вперед или назад, чтобы потерять как можно меньше крови. Другой «помощник», Мориарти, фактически выводит Шерлока из ступора напоминанием о том, что его друг Ватсон беззащитен перед лицом смертельной опасности, которая ему угрожает. В этом же куске мы видим иронизирующего над братом Майкрофта, а также собаку Шерлока, которая своим присутствием должна отвлечь его от боли. Однако забудем этот микронарратив и обратим внимание на связки, а именно на торопливые пробежки Холмса по лестницам заброшенного дома и по пустым безличным коридорам. Нет никаких сомнений, что эти сцены лишь обозначают быстроту, с какой разворачиваются внутренние и внешние события, которые для нас, зрителей, намеренно растянуты. Всего три секунды – ни больше ни меньше. И мы легко принимаем эту условность. Но нас должно интересовать то, содержательная и изобразительная ценность чего минимальна. Поэтому в пробежках Холмса я предлагаю видеть косвенное указание на переходы, которыми только и существует этот персонаж, если мы договорились видеть в нем действие импульса или же след аффективного знака. Здесь полезно вспомнить о том, что в физикалистской философии Спинозы аффект так и понимается – как «переход»<sup>36</sup>. Из акта перехода возникают ощущения, например удовольствия и неудовольствия (можно сказать, что испытываемые нами ощущения являются лишь эффектом состоявшегося перехода). Сам по себе этот переход ни от чего не зависит – это движение «от порога к порогу»<sup>37</sup>, которое ощущается «в живой длительности» постольку, поскольку она сохраняет в себе различие между двумя положениями вещей<sup>38</sup>.

То есть Холмс с его «дворцом памяти» и есть воплощенный переход. Мы как зрители всегда имеем дело с одними лишь эффектами, потому что наша «живая длительность» позволяет фиксировать только представления (изо-

<sup>35</sup> См.: *Гаспаров М.Л.* Цицерон и античная риторика // *Цицерон М.Т.* Три трактата об ораторском искусстве. М., 1972. С. 24.

<sup>36</sup> *Спиноза Б.* Указ. соч. С. 508 (Часть III, Определение аффектов).

<sup>37</sup> *Negri A.* Spinoza for Our Time: Politics and Postmodernity. N. Y., 2013. P. 89.

<sup>38</sup> *Делёз Ж.* Спиноза // *Делёз Ж.* Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М., 2001. С. 358.

бражения). Мы не улавливаем сам по себе переход, который происходит без нашего участия и на иных скоростях, чем те, что вообще доступны человеку. Мы воспринимаем лишь конечную точку этого процесса, а сам процесс – как уже свершившийся, поскольку он произвел в нас какое-то изменение. А вот успеть за самим изменением, попасть в этот ритм мы не можем. Поэтому на нашу долю выпадают только знаки – осколки изменившегося мира. Но их нужно уметь прочесть. Их можно прочесть так, что подтвердится только то, что и без того уже известно, и тогда мы остаемся в области простых, успокоительных различий. Но можно сделать это и совсем по-другому, а именно отказавшись от двоичных структур и переключив внимание на слабые знаки, с которыми работает любой детектив. Или любой (почти любой) исследователь. Слабые знаки, надо признать, сами по себе ни о чем не говорят, и их всегда больше чем два. Слабые знаки – это та множественность, на которую раскалывается некое единое событие. И гипотеза, возникшая из их соединения, – а она может оказаться и ошибочной – восстанавливает связи там и тогда, где и когда рациональное мышление не видит в этих следах ничего примечательного. В самом деле, о чем мы узнаем в результате? О том, что случился переход, что отношения сложились в новую конфигурацию. Но отношений этих гораздо больше, чем можно было бы предположить.

\* \* \*

Чем же так притягивает современный Шерлок Холмс своих и вправду разношерстных зрителей? Вернее, что это за способ притяжения, когда еще немного, и любовь готова обернуться простым химическим дефектом? Повидимому, здесь мы сталкиваемся с тем, что известно под именем фасцинации – завороченности, зачарованности – и что опять-таки не имеет отношения к каким бы то ни было психологическим переживаниям. (А именно так мы склонны трактовать различные варианты любовного чувства.) Эта идея приходит из наблюдений над миром животных. Как показал в свое время Роже Кайуа, известный сюрреалист и энтомолог, насекомые (и животные в целом) не столько мимикрируют под какие-то неодушевленные предметы, дабы обеспечить себе выживание, сколько подчиняются зову пространства. Иными словами, главным для них становится слияние с окружающей средой, а не следование инстинкту самосохранения<sup>39</sup>. Более того, именно человек с его склонностью воспринимать подобию готов усматривать в таких процессах мимикрию под конкретный объект (например, птичий глаз), в то время как гораздо справедливее говорить об уподоблении без объекта уподобления, что Кайуа и определяет как «*влечение к пространству*»<sup>40</sup>. Подражание в этом случае вторично по отношению к завораживающему действию как таковому: это человек в пятне на крыле бабочки видит сходство с глазом, однако в живой природе фасцинацию вызывает любой предмет округлой формы. Оставляя в стороне подробности данного разбора, выделим лишь принципиальный момент, который отмечает Кайуа и который будет развиваться им в написанных позже работах<sup>41</sup>: у зачарованного пространством организма до

<sup>39</sup> См.: Кайуа Р. Мимикрия и легендарная психастения // Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М., 2003. С. 83–104.

<sup>40</sup> Там же. С. 104.

<sup>41</sup> Об этой эволюции см.: Зенкин С.Н. Явленное сакральное (numen) // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 1–2. С. 216–220.

такой степени ослаблена личность, что он уже «не внутри “среды”, а сам... есть эта “среда”...»<sup>42</sup>. Нетрудно прийти к заключению о том, что не только сериал «Шерлок», но и кино в целом создает для зрителя среду, частью которой, понимая это или нет, он сам давно уже является.

Собственно, Холмс и выражает эту фасцинацию, эту завороченность зрителя уже не объектом, а той средой, в которой зритель полностью теряет автономию. Я обозначила ее выше с помощью модели нейросети и думаю, что это действительно кое-что объясняет. Мы знаем, что нейросеть «выращивается» (если речь идет о лабораторных экспериментах с простейшими животными), знаем, что она действует по принципу работы мозга, а именно передает информацию так, как в живых организмах она передается через синапсы, то есть через электрические и биохимические импульсы, посылаемые от одной клетки к другой. Мы знаем, наконец, что сеть может самообучаться и что она ошибается, при этом обладая свойством анализировать свои же ошибки (back propagation, обратная передача ошибки обучения). Нейросеть действительно во многом повторяет мозг, при том что мозг человека – это по-прежнему недостижимый для нее горизонт. К сожалению, несмотря на огромный масштаб исследований в этой области, сам мозг остается во многом загадкой. Но что наверняка известно, так это то, что в нем нет единого «центра управления», как бы тот ни назывался – шишковидной железой или (что то же самое, но немного посвежее) гомункулусом. Вместо этого «мозг действует как классическая анархистская коммуна, в которой полуавтономная работа каждого отдельного участка вносит в целое свой гармоничный вклад: от каждого участка по его способностям, каждому – по его потребностям»<sup>43</sup>. Но это же означает, что мы имеем дело с системой (за неимением лучшего слова), выстраиваемой из бесконечно протекающих взаимодействий, системой, которая должна описываться не пространственными образами (несмотря на наличие отдельных участков), а топологически («сотрудничество» этих участков не привязано к какому-либо месту).

Теперь мы можем еще раз вернуться к холмсовским «чертогам разума». В них тоже нет никакого центра или специального рычага, с помощью которого можно было бы перевернуть весь мир. **Mind palace Шерлока – это открытая сеть взаимодействий, протекающих на огромных скоростях, потому что это мозг: мир как мозг и мозг как мир**<sup>44</sup>. Какую другую фигуру бесконечной Природы можно было изобрести сегодня, как не мозг «великого детектива», то есть такой, который еще и время от времени подсказывает нам верные разгадки? Невидимые для обычного глаза отношения иногда становятся очень даже осязаемыми: кто-то обязательно должен «связать» собою Шерлока, чтобы сообщить ему другую скорость, заставив его тем самым «проявиться». И в сериале это происходит постоянно. Все эти близкие нам герои: Ватсон, Майкрофт, Морiarти, целая линия женских персонажей (Молли, Ирен

<sup>42</sup> *Кайуа Р.* Указ. соч. С. 104. Вот какими словами передано понятие среды в эссе «Головокружение», причем теперь уже применительно к людям: «Обычно человек перерабатывает вещи и старается приспособить их к себе, головокружение же означает, что он уступает их напору и следует течению». Имеется в виду «особого рода соблазн», захватывающий человека на «каком-то дотелесном» уровне (*Кайуа Р.* Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры. М., 2007. С. 236).

<sup>43</sup> *Rose S.* The 21<sup>st</sup>-Century Brain. Explaining, Mending and Manipulating the Mind. L., 2005. P. 154.

<sup>44</sup> Об интеллектуальном – «мозговом» – кино, о кино как «мерцающем» мозге и о связи кино с философией см.: *Делёз Ж.* Кино. Кино 1: Образ-движение. Кино 2: Образ-время. М., 2004. С. 522–537.

Адлер, миссис Хадсон, жена Ватсона Мэри, сестра Шерлока Эвр и т. д.), – все они, образуя временные пары с Холмсом, показывают лишь скромную часть того, что остается в целом неизобразимым. Они всего лишь олицетворяют отношения, возникающие и исчезающие, находящиеся в непрерывном изменении, и это сделано для нашего удобства: ведь мы легко различаем и запоминаем лица людей. А Холмс – своего рода место без места, та пустота, где происходят эти и другие актуализации, где пересекаются бесчисленные отношения, образуя в точном смысле слова сеть<sup>45</sup>. При этом каждый персонаж имеет и свое предназначение: Ватсон – это врач-биограф, среда обитания Холмса; Майкрофт – чиновник высшего ранга, инстанция самого государства; Мориарти – смертельный враг, зло в чистом виде. Можно сказать, что Холмс обретает плоть и кровь в каждой новой связке, причем происходит это всякий раз по-разному. Но можно сказать и по-другому, и это, пожалуй, будет точнее: благодаря вмешательству Холмса (сопровожаемому «озарением») и его среда, и государство, и даже зло каждый раз приобретают новую конфигурацию. При этом «сам» Холмс не имеет «собственного» места: это всего лишь тот промежуток, через который проносятся разряды. Результатом этой встречи-вспышки оказываются слабые знаки – те самые *surprising facts* («необычные факты», по Пирсу), в которых по-своему отозвалось и отпечатались случившееся изменение. Их не нужно реконструировать в какую-то целостность или единство – их просто нужно уметь прочесть.

### Список литературы

Адамс Г. Шерлок и его интеллектуальный стиль / Пер. с англ. Е. Теклиной. М.: АСТ; Кладезь, 2014. 160 с.

Аронсон О.В. Кино и философия: от текста к образу. М.: ИФ РАН, 2018. 109 с.

Гаспаров М.Л. Цицерон и античная риторика // Цицерон М.Т. Три трактата об ораторском искусстве / Под. ред. М.Л. Гаспарова. М.: Наука, 1972. С. 7–74.

Гинзбург К. Приметы. Уликовая парадигма и ее корни // Гинзбург К. Мифы – эмблемы – приметы: Морфология и история / Пер. с итал. и послесл. С.Л. Козлова. М.: Новое издательство, 2004. С. 189–241.

Грин Н., Стаут У., Тейлор Д. Биология: в 3 т. Т. 2 / Пер. с англ. М.Г. Дуниной. М.: Мир, 1990. 325 с.

Делёз Ж. Кино. Кино 1: Образ-движение. Кино 2: Образ-время / Пер. с фр. Б. Скурагова; ред. и вступ. ст. О. Аронсона. М.: Ad Marginem, 2004. 624 с.

Делёз Ж. Спиноза // Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / Пер. с фр. и послесл. Я.И. Свирского. М.: Per Se, 2001. С. 323–444.

Зенкин С.Н. Явленное сакральное (*pumen*) // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 1–2. С. 197–222.

Кайуа Р. Мимикрия и легендарная психастения / Пер. с фр. Н. Бунтман // Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М.: ОГИ, 2003. С. 83–104.

Кайуа Р. Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры / Сост., пер. с фр. и вступ. ст. С.Н. Зенкина. М.: ОГИ, 2007. 304 с.

Конан Дойль А. Собр. соч.: в 8 т. / Под общ. ред. М. Урнова. М.: Правда, 1966.

Пелевин В. iPhuck 10. М.: Изд-во «Э», 2017. 416 с.

Рузавин Г.И. Абдукция и методология научного поиска // *Epistemology & Philosophy of Science* / Эпистемология и философия науки. 2005. Т. VI. № 4. С. 18–37.

<sup>45</sup> Помимо самих дел, благодаря которым связи только множатся, образуя все более сложные фигуры, у Холмса есть и собственная сеть бездомных помощников-осведомителей (*homeless network*). Можно сказать, что это его щупальца или отростки – наподобие дендритов у нейронов.

- Спиноза Б. Этика / Пер. с лат. Н.А. Иванцова // Спиноза Б. Избр. произведения: в 2 т. Т. 1 / Общ. ред. и вступ. ст. В.В. Соколова. М.: Госполитиздат, 1957. С. 359–618.
- Фрейд З. Моисей Микеланджело / Пер. с нем. М.Н. Попова // Фрейд З. Художник и фантазирование. М.: Республика, 1995. С. 218–233.
- Шкловский В. Новелла тайн // Шкловский В. О теории прозы. М.: Федерация, 1929. С. 125–142.
- Bonfantini M.A., Proni G. To Guess or Not to Guess? // The Sign of Three: Dupin, Holmes, Peirce / Ed. by U. Eco and Th.A. Sebeok. Bloomington; Indianapolis (Ind.): Indiana University Press, 1983. P. 119–134.
- Ginzburg C. Morelli, Freud, and Sherlock Holmes: Clues and Scientific Method // The Sign of Three: Dupin, Holmes, Peirce / Ed. by U. Eco and Th.A. Sebeok. Bloomington; Indianapolis (Ind.): Indiana University Press, 1983. P. 81–118.
- Kriesel D. A Brief Introduction to Neural Networks (2005) / Trans. by B. Kuhl. URL: [http://www.dkriesel.com/\\_media/science/neuronalenetze-en-zeta2-1col-dkrieselcom.pdf](http://www.dkriesel.com/_media/science/neuronalenetze-en-zeta2-1col-dkrieselcom.pdf) (дата обращения: 26.08.2018).
- Negri A. Spinoza for Our Time: Politics and Postmodernity / Trans. by W. McCuaig. N. Y.: Columbia University Press, 2013. 128 p.
- Paavola S. Peircean Abduction: Instinct or Inference? // Semiotica. 2005. Issue 153. No. 1/4. P. 131–154.
- Peirce Ch.S. Harvard Lectures on Pragmatism (1903) // The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings. Vol. 2: 1893–1913 / Ed. by the Peirce Edition Project. Bloomington; Indianapolis (Ind.): Indiana University Press, 1998. P. 133–241.
- Peirce Ch.S. A Neglected Argument for the Reality of God (1908) // The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings. Vol. 2: 1893–1913 / Ed. by the Peirce Edition Project. Bloomington; Indianapolis (Ind.): Indiana University Press, 1998. P. 434–450.
- Petridis A. No chic, Sherlock // The Guardian. 4 Sep. 2010. URL: <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2010/sep/04/sherlock-fashion-mens-coats> (дата обращения: 25.08.2018).
- Rose S. The 21st-Century Brain. Explaining, Mending and Manipulating the Mind. L.: Vintage Books, 2005. 358 p.
- The Commens Dictionary: Peirce’s Terms in His Own Words. New ed. 2014 / Ed. by M. Bergman and S. Paavola. URL: <http://www.commens.org/dictionary/term/abduction> (дата обращения: 21.08.2018).

## **“Brainy Is the New Sexy”: Sherlock Holmes, Abduction, and Neural Networks**

*Helen V. Petrovsky*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Science. 12/1 Goncharyaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: [epetrovs@iph.ras.ru](mailto:epetrovs@iph.ras.ru)

Drawing on the popular British TV show “Sherlock,” the author attempts to explore the nature of those special signs that are abundant in contemporary cinema. Historically such signs correspond to what the Italian historian Carlo Ginzburg defines as the appearance of the conjectural (or clue-based) paradigm in the contemporary social sciences. The main feature of this paradigm is a movement from effects to causes, while the causes themselves remain basically unaccounted for. But this is nothing other than the work of a detective, and the method used by Holmes is not deduction, but abduction, i. e., hypotheses springing from a careful examination of the facts. This type of logical inference is advocated by Charles Sanders Peirce; abduction for him is a way of explaining how it is possible for the new in science to appear at all. Abduction allows one to see hitherto hidden connections between various phenomena; it reveals – makes visible – a set of existing relationships. Speaking of the TV show “Sherlock,” one might suggest that Sherlock operates as a hyperfast self-learning neural network, whereas Watson, whose function is to delay and slow down the

action, adapts those speeds to the regime of human perception. Contemporary cinema demonstrates “weak signs,” to follow Peirce, which are traces of so many interactions that are taking place all at the same time. It thus becomes both their vehicle and an all-encompassing dynamic milieu that completely absorbs the spectator.

**Keywords:** Sherlock Holmes, Viktor Shklovsky, Carlo Ginzburg, Charles Sanders Peirce, abduction, neural network, brain, fascination, TV show, technology, weak signs, clues

## References

Adams, G. *Sherlok i ego intellektual'nyi stil'* [Sherlock: The Casebook], trans. by E. Teklina. Moscow: AST Publ.; Kladez Publ., 2014. 160 pp. (In Russian)

Aronson, O. V. *Kino i filosofiya: ot teksta k obrazu* [Cinema and Philosophy: From Text to Image]. Moscow: IPh RAS Publ., 2018. 109 pp. (In Russian)

Bergman, M. & Paavola, S. (eds.) *The Commens Dictionary: Peirce's Terms in His Own Words*, new ed. 2014 [<http://www.commens.org/dictionary/term/abduction>, accessed on 21.08.2018].

Bonfantini, M. A. & Proni, G. “To Guess or Not to Guess?”, *The Sign of Three: Dupin, Holmes, Peirce*, ed. by U. Eco and Th.A. Sebeok. Bloomington; Indianapolis, Ind.: Indiana University Press, 1983, pp. 119–134.

Caillois, R. “Mimikriya i legendarnaya psikhasteniya” [Mimicry and Legendary Psychasthenia], trans. by N. Buntman, in: R. Caillois, *Mifi chelovek. Chelovek i sakral'noe* [Myth and the Man. Man and the Sacred]. Moscow: OGI Publ., 2003, pp. 83–104. (In Russian)

Caillois, R. *Igry i lyudi. Stat'i i esse po sotsiologii kul'tury* [Man, Play and Games. Essays on the Sociology of Culture], trans. by S. N. Zenkin. Moscow: OGI Pub., 2007. 304 pp. (In Russian)

Conan Doyle, A. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], 8 Vols., ed. by M. Urnov. Moscow: Pravda Publ., 1966. (In Russian)

Deleuze, G. “Spinoza”, in: G. Deleuze, *Empirizm i sub'ektivnost': opyt chelovecheskoi prirode po Yumu. Kriticheskaya filosofiya Kanta: uchenie o sposobnostyakh. Bergsonizm. Spinoza* [Empiricism and Subjectivity: An Essay on Hume's Theory of Human Nature. Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties. Bergsonism. Spinoza], trans. by Ya. I. Svirskii. Moscow: Per Se Publ., 2001, pp. 323–444. (In Russian)

Deleuze, G. *Kino. Kino 1: Obraz-dvizhenie. Kino 2: Obraz-vremya* [Cinema 1: The Movement-Image. Cinema 2: The Time-Image], trans. by B. Skuratov. Moscow: Ad Marginem Publ., 2004. 624 pp. (In Russian)

Freud, S. “Moisei Mikelandzhelo” [The Moses of Michelangelo], trans. by M.N. Popov, in: S. Freud, *Khudozhnik i fantazirovanie* [Art, Imagination and Fantasy]. Moscow: Respublika Publ., 1995, pp. 218–233. (In Russian)

Gasparov, M. L. “Tsitseron i antichnaya ritorika” [Cicero and Ancient Rhetoric], in: Cicero, *Tri traktata ob oratorskom iskusstve* [On the Ideal Orator (in three books)], ed. by M. L. Gasparov. Moscow: Nauka Publ., 1972, pp. 7–74. (In Russian)

Ginzburg, C. “Morelli, Freud, and Sherlock Holmes: Clues and Scientific Method”, *The Sign of Three: Dupin, Holmes, Peirce*, ed. by U. Eco and Th.A. Sebeok. Bloomington; Indianapolis, Ind.: Indiana University Press, 1983, pp. 81–118.

Ginzburg, C. “Primety. Ulikovaya paradigma i ee korni” [Clues, Myths and the Historical Method], in: C. Ginzburg, *Mify – emblemy – primety: Morfologiya i istoriya* [Myths – Emblems – Clues: Morphology and History], trans. by S. L. Kozlov. Moscow: Novoe izdatel'stvo Publ., 2004, pp. 189–241. (In Russian)

Green, N. P. O., Stout, G. W. & Taylor, D. J. *Biologiya* [Biological Science], Vol. 2, trans. by M. G. Dunina. Moscow: Mir Publ., 1990. 325 pp. (In Russian)

Kriesel, D. *A Brief Introduction to Neural Networks* (2005), trans. by B. Kuhl [[http://www.dkriesel.com/\\_media/science/neuronalenetze-en-zeta2-1col-dkrieselcom.pdf](http://www.dkriesel.com/_media/science/neuronalenetze-en-zeta2-1col-dkrieselcom.pdf), accessed on 26.08.2018].

Negri, A. *Spinoza for Our Time: Politics and Postmodernity*, trans. by W. McCuaig. New York: Columbia University Press, 2013. 128 pp.

Paavola, S. “Peircean Abduction: Instinct or Inference?”, *Semiotica*, 2005, Issue 153, No. 1/4, pp. 131–154.

Peirce, Ch. S. “Harvard Lectures on Pragmatism (1903)”, *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*, Vol. 2: 1893–1913, ed. by the Peirce Edition Project. Bloomington; Indianapolis, Ind.: Indiana University Press, 1998, pp. 133–241.

Peirce, Ch. S. “A Neglected Argument for the Reality of God (1908)”, *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*, Vol. 2: 1893–1913, ed. by the Peirce Edition Project. Bloomington; Indianapolis, Ind.: Indiana University Press, 1998, pp. 434–450.

Pelevin, V. *iPhuck 10*. Moscow: “E” Publ., 2017. 416 pp. (In Russian)

Petridis, A. “No chic, Sherlock”, *The Guardian*, 4 Sep. 2010. [<https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2010/sep/04/sherlock-fashion-mens-coats>, accessed on 25.08.2018].

Rose, S. *The 21st-Century Brain. Explaining, Mending and Manipulating the Mind*. London: Vintage Books, 2005. 358 pp.

Ruzavin, G. I. “Abduktsiya i metodologiya nauchnogo poiska” [Abduction and the Methodology of Scientific Inquiry], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2005, Vol. VI, No. 4, pp. 18–37. (In Russian)

Shklovsky, V. “Novella tain” [The Mystery Story], in: V. Shklovsky, *O teorii prozy* [Theory of Prose]. Moscow: Federatsiya Publ., 1929, pp. 125–142. (In Russian)

Spinoza, B. “Ethics”, trans. by N. A. Ivantsov, in: B. Spinoza, *Izbr. proizvedeniya* [Selected Works], Vol. I, ed. by V. V. Sokolov. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1957, pp. 359–618. (In Russian)

Zenkin, S. N. “Yavlennoe sakral’noe (numen)” [Manifestation of the Sacred: The Numen], *Sotsiologicheskoe obozrenie*, 2011, Vol. 10, No. 1–2, pp. 197–222. (In Russian)

Д.О. Демехина

## РАСКРЫТИЕ ЛИЧНОСТИ В КОНЦЕПЦИИ СОБОРНОГО ТЕАТРА ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА

*Демехина Дарья Олеговна* – аспирантка школы по философским наукам. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20; e-mail: demekhinadaria@gmail.com

Данная статья посвящена исследованию раскрытия личности в концепции соборного театра Вячеслава Иванова. В философских текстах поэта можно усмотреть внутреннюю антиномию в понимании статуса личности в проекте театра будущего. С одной стороны, Иванов утверждает необходимость разрушения границ личности и ее упразднения в инобытии в соборном театре, с другой – постулирует онтологическую ценность личности в соборности. Так, в проекте соборного театра личность раскрывается на пути утверждения «я» в инобытии. Автор статьи полагает, что трансформацию личности можно рассматривать как одну из важных задач театрального проекта Вяч. Иванова. Так, личность в соборном действе раскрывается как лик через единство со сверхличным. Человек восстанавливает свою цельность в экстатическом переживании, акте встречи с «Ты», в процессе становления частью хора, оргийного тела в соборном театре. Путь преображения зрителя в театре есть движение к соборному единству в качестве внутреннего события личности, который возможен лишь через ощущение внутреннего единства духа, души и тела в человеке.

**Ключевые слова:** символизм, соборность, Вячеслав Иванов, соборный театр, символ, личность, антиномия личности

### Постановка проблемы

В данной статье мы рассмотрим динамику становления личности в соборном театре Вячеслава Иванова. В философских текстах Иванова можно заметить антиномию, связанную с исследованием личности в проекте театра будущего. С одной стороны, говоря об искусстве трагедии, «содержание и задание которого составляет раскрытие диады», воплощенной в личностях, поэт замечает: «...упразднению подлежат, следовательно, они сами (личности. – Д.Д.): им надлежит... стать по существу иными, чем прежде»<sup>1</sup>. Позже Иванов уточняет, что наше «побуждение» к театру произрастает из «жажды самоосознания в инобытии»<sup>2</sup>, возможности личности стать иной. С другой

<sup>1</sup> Иванов В.И. О существе трагедии (1912) // Иванов В.И. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. Брюссель, 1974. С. 192.

<sup>2</sup> Иванов В.И. Эстетическая норма театра (1916) // Там же. С. 206.

стороны, поэт раскрывает понятие соборности, организующее его мысль о театре так: соборность есть «такое соединение, где соединяющиеся личности достигают совершенного раскрытия»<sup>3</sup>. Иванов утверждает необходимость разрыва и разрушения границ личности через выход в инобытие и вместе с тем постулирует онтологическую ценность личности и соединение именно таких личностей как задание соборного театра. В настоящей статье мы попытаемся проследить экстатический путь раскрытия личности в театре будущего через оба эти тезиса, в их динамическом взаимодействии.

В центре внимания нашего исследования – концепция соборного действия, предложенная Вяч. Ивановым в контексте идей реалистического символизма, содержательные позиции которого были обозначены в статье «Две стихии в современном символизме» (1908). Раскрывая для современного читателя дух эпохи Серебряного века, В.В. Бычков следующим образом характеризует две тенденции в русском символизме: «самостоятельное направление в искусстве» и «миропонимание и специфическая философия жизни»<sup>4</sup>. Следуя этой конкретизации, мы вписываем проект соборного театра, предложенный Ивановым, в рамки второй тенденции. Для нас важно прежде всего, что реалистический символизм решает не художественные проблемы, а философские задачи. Мы будем исследовать антропологический аспект проекта поэта. Для Иванова предметом искусства в целом, сценического искусства в частности является человек в его непрерывном становлении в Боге. В «Эккурсе: о секте и догмате» (1914) Иванов пишет: «Единственное задание, единственный предмет всякого искусства есть Человек. Но не польза человека, а его тайна. Другими словами, – человек, взятый по вертикали, в его свободном росте в глубь и в высь. С большой буквы написанное имя Человек определяет собою содержание всего искусства; другого содержания у него нет»<sup>5</sup>. Так, критикуя концепцию «искусства ради искусства», философ следует заветам В. Соловьева в понимании теургической миссии искусства. Гипотеза, предлагаемая в данной статье: обретение подлинности личности можно рассматривать в качестве одной из важных целей театрального процесса, понимаемого Ивановым как становление личности в качестве части оргийного тела через соматизацию<sup>6</sup> театра.

Перед тем как перейти непосредственно к анализу динамики раскрытия личности в соборном театре, важно сделать ряд вступительных замечаний. Нам предстоит исследовать, как именно, с точки зрения Вяч. Иванова, происходит трансформация тех, кого условно можно было бы назвать зрителями в соборном действе. Сегодня, когда вопрос о зрителе, о его роли и аффекте, вызываемом спектаклем, стал еще острее для перформативных искусств, представляется особенно важным обратиться к предложенному Ивановым акту мистического утверждения в свете рампы, который предвосхищает многие тезы и вопросы современных исследований. Условность термина «зритель» в театральных исканиях поэта связана с тем, что Иванов стремится переопределить его статус в духе театрального авангарда эпохи, критикуя пассивную роль зрителя. Поэту претит подавление жизненных сил последнего, слияние его сознания с сознанием героев на сцене. Крити-

<sup>3</sup> Иванов В.И. Легион и соборность (1916) // Иванов В.И. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. Брюссель, 1979. С. 260.

<sup>4</sup> Бычков В.В. Русская теургическая эстетика. М., 2007. С. 483.

<sup>5</sup> Иванов В.И. Собр. соч. Т. 2. С. 614.

<sup>6</sup> Термин, предложенный Ш. Шахадат в работе «Искусство жизни: Жизнь как предмет эстетического отношения в русской культуре XVI–XX вв.» (М., 2017).

кую либерализм форм, Иванов обозначает желание заставить зрителя «всцело уйти взором и душой на сцену и, по возможности, забыть и себя самого и своих соседей»<sup>7</sup> как выдумку, так как она разделяет и дифференцирует сознания. Предвосхищаемый поэтом театр коррелируется с задачами театра в духе театральной антропологии второй половины XX в. (Е. Гротовский, Э. Барба): театральное действие воспринимается как ситуация встречи человека с человеком, где возможность intersubjectivity оказывается принципиально важной. Балансируя между эстетической и религиозной практиками, Иванов переосмысливает роль зрителя в соборном театре в духе литургии, где последний должен стать участником мистериального действия. Так, зритель и актер находят свое воплощение в равноправных частях театра: паре хор – герой. Несмотря на неоднозначность в интерпретации стремления Иванова слить участников театрального события в одно тело в некоторых трудно расшифровываемых для рациональной интерпретации фрагментах, поэт все же сохраняет зазор между зрителем и актером в концептуальном смысле. Мы будем акцентировать свое внимание прежде всего на зрителе-соучастнике. Поэт сохраняет различие между ролями лицедея и хора в моменте воздействия театра на душу. Именно душа зрителя должна быть переплавлена трагедией, душа же лицедея защищена от пребывания во внутреннем событии театра. Зрителю прежде всего подлежит испытать трагическое очищение, помогающее через экстагическое раскрытие своей личности ощутить жизнь по-новому.

Также стоит отметить, что мы основываемся на представлении о том, что несмотря на то, что Иванов претерпел внутреннюю эволюцию своих взглядов, все же, как это, в частности, заметил С.С. Аверинцев, «при сравнении с другими авторами поражает редкая стабильность его [Иванова] тем и творческих установок»<sup>8</sup>. Так, Г.А. Степанова указывает на то, что можно говорить о теории соборного действия, построенного вокруг цельной концепции трагедии, в жизнетворчестве поэта<sup>9</sup>. Придерживаясь этой позиции, мы исследуем прежде всего вектор театральной концепции Иванова, который сохранялся постоянным, невзирая на трансформацию взглядов поэта.

### Путь «по «вертикали»: «Ты» и «я»

Чтобы проанализировать антиномию, обозначенную в начале статьи, нам необходимо углубиться в анализ концепции личности, разрабатываемой поэтом в своей философской мысли. Важно отметить, что динамика, отмеченная нами, строится вокруг диалектики, заложенной в понятии личности в целом.

Вяч. Иванов в статье «О существе трагедии» пишет: «Человек не обладает односоставною, единоначальною цельностью зверей или ангелов; черта, на коей поставлен он в мироздании, есть трагическая грань; ему одному досталась в удел внутренняя борьба, и ему одному дана возможность

<sup>7</sup> Иванов В.И. Экскурсы: о кризисе театра (1909) // Там же. С. 216.

<sup>8</sup> Аверинцев С.С. Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами. М., 2017. С. 121.

<sup>9</sup> «Взгляды поэта на “существо трагедии”, на ее общие законы и задачи оставались неизменными. Менялось лишь отношение к тому, как и когда может быть осуществлен этот “театр будущего”. Изменялся и стиль его работ: от образно-символического до научно-логического. Тем не менее (в отличие, например, от А. Белого или А. Блока) можно говорить о единстве его театрально-теоретических взглядов и о единой театральной “соборной” концепции» (Степанова Г.А. Идея «соборного театра» в поэтической философии Вячеслава Иванова. М., 2005. С. 53).

принимать во времени связующие его и мир решения»<sup>10</sup>. Внутренняя борьба оказывается внутреннее присущей человеческой трагедии. Однако следует уточнить, в чем именно состоит эта диалектичность человека.

В статье «Ты еси» (1907) Иванов указывает на кризис индивидуализма, который «коренится... в росте и изменении самого сознания личности; уточнение и углубление личного сознания, дифференцируя его, разрушила его единство»<sup>11</sup>. Личность «разрыхлена» индивидуализмом, однако «это разрыхленное поле личного сознания составляет первое условие для всхода новых ростков религиозного мировосприятия и творчества»<sup>12</sup>. Иванова беспокоит, что «наука не знает более, что такое я, как постоянная величина в потоке сознания»<sup>13</sup>. Таким обзором, можно выделить две проблемы в указанных отрывках: во-первых, поэт указывает на проблему замкнутости личности, во-вторых, – на потерю единства.

Рассмотрим первую проблему: если личность, «я», не может раскрыть себя только через свое «я», то ей остается раскрывать себя вовне, через «не-я». Но как «не-я» возникает для «я» в процессе становления личности? Например, «не-я» может служить личности для дифференциации «я». Тогда важность «не-я» проявляется в категории дружости по отношению к «я», благодаря которой «я» способно обнаружить себя. Однако категория дружости оказывается проблематична в философии жизни Иванова. Как указывает А.Ю. Дорский в статье «Эстетика богочеловеческого диалога в творческом наследии Иванова», «употребляя по необходимости слово “другой”, поэт избегает возведения его на уровень понятия: не “Другой есть”, а “Ты еси”»<sup>14</sup>. Дорский показывает, что дружость отрицается Ивановым как онтологическая категория, но утверждается как гносеологическая и волюнтаристская<sup>15</sup>.

Указание на потерю личностью единства оказывается ключом к пониманию отношения «я» и «не-я»: «я» и «не-я» не тематизируются в категории дружости, так как изначально предполагают единство («да будет все едино»). В комментариях к мелопее «Человек» поэт пишет: «“Аз есмь” должно значить: “Аз” есть “Есмь”; мое отдельное бытие (“аз”) есть Единый Сущий (“Есмь”) во мне, сыне; Сын и Отец одно»<sup>16</sup>. Для Иванова формула «Человек един», отраженная в названии четвертой части мелопеи, отражена и на уровне личности, микрокосма, и на уровне человечества («понятым как живое вселенски-личное единство»<sup>17</sup>) как единого макрокосма. Так, единство, о котором говорит Иванов, утверждается сразу на нескольких уровнях: «Когда современная душа снова обретет “Ты” в своем “я”, как его обрела душа древняя в колыбели всех религий, тогда она постигнет, что микрокосм и макрокосм тождественны, – что мир внешний дан человеку лишь для того, чтобы он учился имени “Ты” и в недоступном ближнем и в недоступном Боге, – что мир есть раскрытие его

<sup>10</sup> Иванов В.И. Собр. соч. Т. 2. С. 193–194.

<sup>11</sup> Иванов В.И. Собр. соч. Т. 3. С. 263.

<sup>12</sup> Там же. С. 264.

<sup>13</sup> Там же. С. 263.

<sup>14</sup> Дорский А.Ю. Эстетика богочеловеческого диалога в творческом наследии Вяч. Иванова // Серия “Symposium”. Диалог в образовании. 2002. Вып. 22. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/dorskiy-ayu/estetika-bogochelovecheskogo-dialoga-v-tvocheskom-nasledii-vyachivanova> (дата обращения: 30.08.2018).

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Иванов В.И. Собр. соч. Т. 3. С. 742.

<sup>17</sup> Иванов В.И. О кризисе гуманизма (1919) // Там же. С. 382.

микрокосма»<sup>18</sup>. Иванов постулирует параллелизм и единство микрокосма и макрокосма. Открытие «Ты» в своем «я» есть контакт на нескольких уровнях: это и контакт с Другим, и открытие Бога в себе. Замкнутость же личности на себе ведет к отрешению, отъединению человека от Бога. «Не-я» оказывается дано «я» как реальность другого в единстве. Личность раскрывает себя как часть мира («не-я»), так мир есть раскрытие и развертывание личности в открытии «не-я» в себе. Б.Г. Розенталь трактует позицию Иванова как указание на цель как возможность «индивида почувствовать себя неотъемлемой частью (intrinsic part) всего, что существует»<sup>19</sup>. Для поэта только человек, вышедший за индивидуальные грани, обладает настоящей свободой. Так в раскрытии личности заложена антиномичность: становление личности достигается через преодоление индивидуальных граней и выход вовне. И в соборном театре, как указывает Иванов, можно преодолеть границу личности.

Встреча «я» и «не-я» концептуализируется Ивановым прежде всего как диалог с «Ты», а не с третьим лицом. Так, Дорский уточняет: «В “ты” “я” умирает для воскресения, напротив, появление “его” означало бы наступление смерти “второй”»<sup>20</sup>. Взаимоотношения «я» и «Ты» предполагают возможность признания изначальной реальности чужого бытия, это отношения субъекта и субъекта. Для Иванова важна онтологическая изначальность «Ты» для «я», где «Ты» не есть объект в процессе познания «я». Для Иванова значимо переживание другого «я», иного и самобытного как самоценного бытия.

Диалог с «Ты» – это прежде всего контакт с Богом, создавшим человека по образу и подобию своему, но событие встречи, диалога есть движение с обеих сторон, человек должен сделать шаг, утвердив «Ты еси»<sup>21</sup>. Связь «я» и «Ты» обнаруживается Ивановым как принцип любви, внутренне присущий человеку живому, ведь «жизнь, это – любовь»<sup>22</sup>. Следуя мысли Соловьева, что «смысл человеческой любви вообще есть *оправдание и спасение индивидуальности чрез жертву эгоизма*»<sup>23</sup>, Иванов утверждает в любви становление «я» и «ты» через раскрытие индивидуальных граней. В статье «Легион и соборность» Иванов предлагает такое определение любви: «Любовь есть реальное взаимодействие между реальными жизнями; нет любви, – нет и чувства реальности прежде любимого бытия»<sup>24</sup>. В Эросе бытие акцентирует свою полярность, которую поэт трактует как мужское и женское, благодаря «взаимоалканию» которых возможен творческий акт. Так, в душе человека есть два начала – мужское и экстатическое женское. В этом также, можно предположить, и заключена внутренняя антиномичность человека (сфера «ты» и «я» / мужское и женское), которая должна быть обличена в единство в любви.

<sup>18</sup> Иванов В.И. О кризисе гуманизма (1919). С. 268.

<sup>19</sup> Rosenthal B.G. Theatre as Church: The Vision of the Mystical Anarchists // Russian History. 1977. Vol. 4. No. 2. P. 127–128.

<sup>20</sup> Дорский А.Ю. Указ. соч.

<sup>21</sup> «Бог сказал Человеку “Аз есмь” – это его имя. Потому человек не может сказать “аз есмь”. Но Ты сотворил Человека по образу и подобию своему (иначе не был бы всеблаг) и сказал ему: “Ты еси”. Но человек должен в ответ сказать ему: “Ты Еси”. У подножия храма, где на одной стороне была надпись “Познай самого себя”, на другой загадочные слова, которые значат “еси” или “иди” или “Ты еси”» (Сентенции и фрагменты Вяч. Иванова в записях О. Шор. Цит. по: *Титаренко С.Д.* Фауст нашего века: мифопоэтика Вячеслава Иванова. СПб., 2012. С. 422).

<sup>22</sup> Иванов В.И. Собр. соч. Т. 3. С. 133.

<sup>23</sup> Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 505.

<sup>24</sup> Иванов В.И. Собр. соч. Т. 3. С. 257.

В письме М. Гершензону от 17 июня 1920 г. Иванов размышляет об истинной личности: если я покидаю Бога, моя личность становится мнимой, ведь «из Него я возник и во мне Он пребывает»<sup>25</sup>. Бог не просто создал форму меня, но создает «непрерывно, и еще создаст»<sup>26</sup>. Человек есть путь, он всегда находится в процессе становления, который есть «я», находящийся в Боге по внутреннему закону любви. Интересно подчеркнуть, что для Иванова человек может покинуть Бога и отвернуться от него. Но тогда «не найти мне в моей мнимой личности и ее многообразных выражениях ни одного атома подобного хотя бы только зародышу самостоятельного истинного (т. е. вечного) бытия»<sup>27</sup>. Истинная личность раскрывается в Боге и через него: настоящая свобода возможна в соподчинении вселенскому я. Внутренняя борьба предстает как процесс становления и существования личности. Как отмечает Дорский, «человек оформляется именно как богоборец»<sup>28</sup>. Для Иванова неоспорима ценность личности и ее поисков. Иванов сохраняет за личностью право на богоборчество, которое обозначает мистическую жизнь человека, право на свободное воление. Так, человек определяется Ивановым, в частности, через волю, движущую силу, соединяющего его с Богом в богосыновстве<sup>29</sup>. Воля – движущая сила, направляющая человека к преображению, «поскольку воля непосредственно сознает себя абсолютной, она несет в себе иррациональное познание, которое мы называем верой. Вера есть голос стихийнотворческого начала жизни; ее движения, ее тяготения безошибочны как инстинкт»<sup>30</sup>. Можно сказать, что волевой акт есть акт, несущий веру, «инстинкт» творчества в человеке, заложенный по замыслу Бога.

### Путь по «горизонтали»: «ты» и «я»:

Путь по «вертикали» есть только лишь одна сторона пути преобразования личности. Для Иванова также «Ты» не только отсылает нас к открытию себя через Бога и Бога в себе – через «Ты», но и через другого человека, через «ты». Ведь личность другого так же ценна, как и моя. Так, выбор в пользу театра среди других художественных практик в качестве возможной лаборатории обретения идентичности обусловлен также возможностью раскрытия личности в полноте. Ведь именно театр имеет своей стихией множество, которое, по мнению Вяч. Иванова, можно и необходимо трансформировать. Он утверждает путь преобразования личности в соборном театре, в данной хоровой общине. Таким образом, можно сделать вывод, что путь преобразования личности через экстатическое переживание в соборном театре – путь коллективный.

Следуя логике Иванова, отметим, что множество, представляемое в соборном театре, должно быть единым. Но что означает такое единство на интересубъективном уровне? Отметим, что для Иванова не любое мно-

<sup>25</sup> Иванов В.И. Собр. соч. Т. 3. С. 384.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> Дорский А.Ю. Указ. соч.

<sup>29</sup> «Если воля человеческого я стала волей Его, тогда родится в человеке Христос, и он стал достоин называться Сыном Человеческим» (Иванов В.И. Собр. соч. Т. 3. С. 108); «Правая молитва, которой учил Христос, начинается с волевого акта, обращающего наше личное сознание к сверхличному, – с утверждения нашего богосыновства: “Отец наш”, – “Ты” в нас» (там же. С. 267).

<sup>30</sup> Там же. С. 749. В записях О. Шор к «Религиозному делу Владимира Соловьева».

жество предполагает истинное единство. Различие легиона и соборности оказывается чрезвычайно важным для понимания структуры театра. Это различие показано в статье «Легион и соборность». Объединение дифференцированных личностей, то есть ложное единство, по мнению Иванова, возможно, «и имя ему Легион». В таком множестве человек оказывается под угрозой, в этом случае происходит «духовное обезличение»<sup>31</sup>, личность в таком обществе истощается, теряет себя. В легионе «личность законом этого мира обречена на умаление и истощение оттого, что замкнулась в себе, ища “сохранить свою душу”»<sup>32</sup>. Отказ от обращенности вовне себя ведет к потере содержания человека: личность может самоутвердиться, но не знает, что именно утверждать в качестве своей сущности. Содержание («что») у Иванова прежде всего подчинено форме («как»), формальному принципу. Этим принципом оказывается любовь в соборности, а противоположный ей принцип в качестве разъединяющего – ненависть. Взаимоотношения любимого и любящего есть отношения единства «Ты» / «ты» и «я», божественного и человеческого в человеке.

Интересно рассмотреть связь пути по «вертикали» и пути по «горизонтали»: пути оказываются взаимообусловлены. Так, Дорский указывает, что «богочеловеческий диалог означает одновременно и диалог между людьми, разворачиваясь не только “по вертикали”, но и по “горизонтали”»<sup>33</sup>. Эту связь можно проинтерпретировать следующим образом. Диалог и соединение личности с другой личностью оказываются возможны в рамках общезначащей реальности, которая приоткрывается нам в богочеловеческом диалоге через единство в Боге. Таким образом указанное единство на уровнях микрокосма и макрокосма оказывается дано нам во множественности, в полноте. Ведь задание соборности, которую возможно проинтерпретировать и как путь по «горизонтали», есть «такое соединение, где соединяющиеся личности достигают совершенного раскрытия и определения своей единственной, неповторимой и самобытной сущности, своей целокупной творческой свободы, которая делает каждую изглаголанной, новым и для всех нужным словом»<sup>34</sup>. Это связь личностей в любви и в их взаимном признании ценности, ведущая к их преображению.

### **Театр как переход в инобытие через внутреннее событие**

Театральный проект Вяч. Иванова являет своей целью утверждение соборности, которую можно трактовать как возможность соединения личности с другими личностями в любви, в признании ценности иного. Именно акт любви позволяет нам увидеть «Ты» как другого субъекта, а не объективировать его. Соборный театр есть встреча субъекта и другого субъекта. Уже в ранних текстах о театре поэт соединяет соборность с мистериальной природой хора. Позже Иванов разочаровывается в усмотрении знаков соборности в реальности и приходит к тому, что соборность не есть данность, но задание. Так, соборность есть цель театра, но не его условие. Условиями же является наличная стихия, которую надлежит изменить, предзаданное человеческое множество, объединенное пространством и временем, но пока не Эросом.

<sup>31</sup> Иванов В.И. Собр. соч. Т. 3. С. 260.

<sup>32</sup> Там же. С. 256.

<sup>33</sup> Дорский А.Ю. Указ. соч.

<sup>34</sup> Иванов В.И. Собр. соч. Т. 3. С. 260.

В статье «Эстетическая норма театра» Иванов противопоставляет хор толпе, уточняя тем самым понятие хора. Становление хора предполагает углубление сознания до религиозной соборности, что можно трактовать как наличие реальности «общезначащей». Иванов пишет, что жизнь может создать хор, но не соборное единство. Так, театр и жизнь сильнее переплетаются: хор есть условие соборного театра, образуемое жизнью, соборность же как жизненное задание может быть обретена в театре. В статье «Экскурс: о кризисе театре» Иванов пишет: «Искусство бессильно создать хор; но жизнь может. Эта постановка вопроса проводит между, разделяющую “место свято” в области театральной проблемы, как момента культурно-исторической революции, от чисто-эстетических исканий реформы театра»<sup>35</sup>. Выведение театра из чисто эстетических категорий может быть объяснено через невозможность ни искусству, ни жизни решить существующий кризис отдельно. Желание утвердить театр в жизнедеятельном назначении возможно из-за особого соотношения театра и жизни: театр не принадлежит лишь домену искусства, он оказывается сопряжен с соборным началом, которое внеположено эстетике. Соборность не противоположна эстетике, первая усиливает театральное событие и порождает его как событие жизнедеятельное, способное преобразовать сонм. Театр оказывается связан с жизнью как действие мифотворческое.

Однако, несмотря на общую стабильность концептов, раскрывающих идею соборного театра, акценты в философской мысли поэта со временем смещаются. Так, в ранней статье «Кризис индивидуализма» (1905) Иванов пишет: «Индивидуализм, в своей современной, невольной и несознательной метаморфозе, усваивает черты соборности: знак, что в лаборатории жизни вырабатывается некоторый синтез личного начала и начала соборного»<sup>36</sup>. В первых текстах о театре поэт тематизирует этот синтез через концепцию анархии, в духе конкретизированного в дальнейшем мистического анархизма Г. Чулкова. В статье «Предчувствия и предвестия» (1906) Иванов определяет анархию как «синтез безусловной индивидуальной свободы с началом в соборном единении»<sup>37</sup>. Это понятие в более позднем осмыслении угаснет в словаре символистов, мотив диалектики личного и соборного начал сохранится, но очевидна и некоторая трансформация взглядов поэта. Так, в период героического сверхиндивидуализма (1902–1908, согласно периодизации Роберта Берда)<sup>38</sup>, к которому относятся первые тексты о театре, ярче выражено стремление личности к воле божественной, акцентирующее внимание на этическом аспекте<sup>39</sup>. В тексте «Новые маски» Иванов трактует сущность дионисийского искусства относительно «я» в том числе как «расширение индивидуального я до его мировой беспредельности чрез углубление личного страдания»<sup>40</sup>. Берд указывает, что черты сверхиндивидуализма можно обнаружить и в более поздних текстах Иванова, но «только в особых контекстах, в основном в анализе Ивановым героических и самоотвержен-

<sup>35</sup> Иванов В.И. Собр. соч. Т. 2. С. 218.

<sup>36</sup> Иванов В.И. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. Брюссель, 1971. С. 839.

<sup>37</sup> Иванов В.И. Собр. соч. Т. 2. С. 89.

<sup>38</sup> Роберт Берд предлагает следующую периодизацию взглядов Иванова на концепцию личности: героический сверхиндивидуализм (1902–1908), метафизический символизм (1908–1912), персонализм (1912–1920). См.: Bird R. Concepts of the Person in the Symbolist Philosophy of Viacheslav Ivanov // Studies in East European Thought. 2009. Vol. 61. No. 2/3. P. 90.

<sup>39</sup> Ibid. P. 92.

<sup>40</sup> Иванов В.И. Собр. соч. Т. 2. С. 79.

ных представителей искусства, таких как Александр Скрябин»<sup>41</sup>. Акцент в более поздний период – период персонализма (1912–1920), в понимании искусства у Иванова смещается к искусству, обеспечивающему рост и развитие личности, и к пониманию «личности в качестве агента художественного и космического творчества»<sup>42</sup>.

Возвращаясь к интерпретации хора в соборном театре Иванова, обратимся к условиям его возможности. В статье «О кризисе театра» Иванов выдвигает два условия, при которых возможен хор «в смысле свободно и согласно действующего коллектива»<sup>43</sup>. Первое условие – содержание драмы должно быть безусловным, ведь «не подлежащее ни произвольной оценке, ни сомнению и отрицанию, способно слить театральный коллектив в хоровое сознание и действие»<sup>44</sup>. Так драма должна восприниматься на сверхличном уровне. Второе условие: «Коллективное действие утверждается хором как истинное, а не фиктивное – только если оно *ответственно* для всех совместно действующих»<sup>45</sup>. Для Иванова хор, как он интерпретируется в статье «Две стихии в современном символизме», есть прежде всего «формы согласия и единодушия о музыкальной идее – *consensus omnium de re communi*»<sup>46</sup>. Для поэта важно согласие личности на становление ее частью хора, то есть это должно быть свободным и сознательным шагом воли в совместном действии. В более позднем тексте «Эстетическая норма театра» Иванов также несколько раз уточняет, что преобразование стихии должно быть ответственным и свободным актом: «Согласие стихии на форму должно быть окончательно выявлено, как акт глубоко сознательный и безусловно свободный, – почему множеству, как хору, и принадлежит в действе последнее, решающее слово»<sup>47</sup>. Это уточнение позволяет Иванову уйти от ситуации, когда художник напрямую манипулирует зрителем. Поэт сохраняет определенную свободу воли зрителя. Специфика такой свободы заключается в том, что это согласие все же есть согласие на раскрытие границ индивидуального в хоре для самоопределения в инобытии.

Здесь можно усмотреть параллель в сохранении свободной воли в выборе пути личности к «Ты»: для Иванова крайне важен момент осознанного воления и в случае утверждения личности в Боге, и в желании зрителя к преображению. Такой параллелизм представляется не случайным, ведь экзистенциальное переживание в соборном театре можно трактовать как акт восстановления целостности личности, выздоровление от потерянного единства. «Катарсис, в первую очередь, – способ общения микрокосма и макрокосма, попытка восстановить сакральный контакт»<sup>48</sup>. Но, как замечает Степанова, этот контакт не может быть полным, иначе соборное действие не было бы искусством, а было бы только религиозной практикой. Аполлоническое начало, отвечающее за стройность события в свете рамп, необходимо, ведь оно обеспечивает возможность осуществления события через предохранение

<sup>41</sup> *Bird R. Concepts of the Person in the Symbolist Philosophy of Viacheslav Ivanov. P. 92.*

<sup>42</sup> *Ibid. P. 95.*

<sup>43</sup> *Иванов В.И. Собр. соч. Т. 2. С. 218.*

<sup>44</sup> Там же.

<sup>45</sup> Там же.

<sup>46</sup> Там же. С. 545.

<sup>47</sup> Там же. С. 207.

<sup>48</sup> *Степанова Г.А. Идея «соборного театра» в поэтической философии Вячеслава Иванова. С. 54.*

зрителя от прямого контакта с сакральным. Иванову очень важно отграничить театр через сохранение принципа миметизма от события повседневности, что сделало бы его недействительным.

Для зрителя театр должен стать внутренним событием, в котором он принимает деятельное участие. Так, соборность, как отмечает С.В. Стахорский, достигается «духовным подвижничеством человека»<sup>49</sup>. В статье «Предчувствия и предвестия» в своей систематике искусств Иванов выделяет два полюса искусства: динамический и статический. Так, искусство нового театра тяготеет к динамическому типу. Театр будущего определяется как динамический не столько благодаря своей темпоральной структуре, но благодаря «внутренней своей природе оно представляет собой действующую энергию»<sup>50</sup>, которая направлена на то, чтобы театр стал «активным фактором нашей душевной жизни, произвести в ней некоторое внутреннее событие»<sup>51</sup>. Так, театр оказывается динамическим искусством через свое антропологическое предназначение: театр – событие внутренней жизни, очищающее души. Поэтому можно проинтерпретировать, что раскрытие личности есть одна из важных целей театрального проекта Иванова.

В «Эстетической норме театра» Иванов указывает на источник влечения к театру: «Побуждение к этому виду творчества есть жажда самоосознания в инобытии»<sup>52</sup>. В данном контексте театр возникает как акт встречи и желания самопознания личности в инобытии. Исходя из проанализированного концепта личности, инобытие можно трактовать как акт раскрытия «я» в «Ты». Инобытие реальности есть реальнейшее, инобытие личности есть лик, сущность личности, как ее создал Бог. Этот акт можно интерпретировать как этап разрушения границ, которое есть снятие направленности человека лишь в глубь себя. Театр погружает в экстатическое состояние, раскрывающее личность через сферы «ты» и «я» в единстве. Инобытие для личности есть мир как раскрытие микрокосма.

Таким образом, театр предстает как встреча «я» и «ты» в хоровом единстве, раскрывающих себя в сверхличной реальности. Театр – это путь преображения личности. Иванов несколько раз подчеркивает, что желание стать другим, примерить чужую душу, заложенное в миметическом принципе, методе театра, является тем, что толкает человека на этот путь. Этот же принцип подготавливает и делает человека податливым к изменениям. Так, призыв «опрозрачить маску»<sup>53</sup>, данный в одном из первых манифестов «Новые маски» (1904), можно проинтерпретировать как призыв усмотреть и самоопознать инобытие личности: это переход от личины, от внешней, искусственной маски, к лику, к идеальной личности. Театр позволяет также встретиться с другим, но с другим собой, «переплавленным трагедией» в единое соборное тело.

<sup>49</sup> Стахорский С.В. Вячеслав Иванов и русская театральная культура начала XX в. Лекции. М., 1991. С. 15.

<sup>50</sup> Иванов В.И. Собр. соч. Т. 2. С. 93.

<sup>51</sup> Там же.

<sup>52</sup> Там же. С. 206.

<sup>53</sup> Там же. С. 77.

## Личность как часть оргийного тела

Топос тела оказывается ключом к пониманию процесса преобразования личностей в соборное единство. Становление хора – это не только духовный поиск реальнейшего, но и физическое слияние в оргийном теле, которое оказывается важным моментом в возможности достижения единства. В «Предчувствиях и предвестиях» поэт указывает, что «толпа зрителей должна слиться в хоровое тело, подобное мистической общине стародавних “оргий” и “мистерий”»<sup>54</sup>. В «Эстетической норме театра» Вяч. Иванов утверждает, что «единодушное настроение сливает зрителей в некое однородное душевное тело»<sup>55</sup>. Так, свободное согласие на переход в инобытие открывает возможность для зрителей стать одним хоровым телом. Поэт вплавляет телесный уровень в духовно-душевные аспекты личности: так, характеристику «внутренний», относящуюся к событию катарсического очищения, можно толковать как «происходящий с личностью», а не как только духовно-душевный. Как показывает М. Цимборска-Лебода, исследуя поэзию Иванова: «Вяч. Иванов обнаруживает взаимное сопряжение и единство души и тела: душевное проявляется через телесные акты и состояния, телесное же движется душевно-духовной энергией»<sup>56</sup>. Утверждение единства личности есть также утверждение ее единства внутри себя. В статье «Мысли о символизме» (1912) Иванов указывает на спаянность телесно-душевного союза в восприятии символического искусства: «От влюбленности в прекрасное тело душа, вырастая, восходит до любви к Богу. Когда эстетическое переживается эротически, художественное творение становится символическим»<sup>57</sup>. Так «истинный символизм не отрывается от земли; он хочет сочетать корни и звезды и вырастает звездным цветком из близких, родимых корней»<sup>58</sup>. Важное для Иванова триединство личности (дух-душа-тело) сохраняет себя в театральном процессе: театральным процесс переплавляет зрителя на всех уровнях. Поэтому учитывая важность для поэта трех аспектов в человеке, обращение к телесности зрителя (хора) предстает сообразным шагом.

Соборное согласие, о котором речь шла раньше, есть не просто волящий выбор духа/души, но и действие тела, которое Иванов описывает не только как единомыслие, но и как одиночество. Одиночество, которое можно трактовать как чувствование хорового тела, проявляется в согласном отношении хора к герою, сопроживании действий героя. Через сопроживание с героем, но не через слияние с ним, личность в хоровом теле очищается.

Можно усмотреть и другой смысл в необходимости телесного единения в соборном театре. Телесное присутствие есть важное условие театра как искусства в целом, «здесь и сейчас» театральное действа есть неперенный элемент соединения множества в одном пространственно-временном моменте, позволяющем вступить на путь к соборному единству. Формальное физическое объединение людей позволяет театру иметь своей стихией множество, а не одну личность (чье преобразование в отрыве от других личностей представляется невозможным).

<sup>54</sup> Иванов В.И. Собр. соч. Т. 2. С. 95.

<sup>55</sup> Там же. С. 210.

<sup>56</sup> Цимборска-Лебода. М. Между метафорой и метафизикой: о концептуализации личности в поэзии Вячеслава Иванова (душа–дух–сердце) // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы. Вып. 1. СПб., 2010. С. 256.

<sup>57</sup> Иванов В.И. Там же. С. 606.

<sup>58</sup> Там же. С. 611.

Для Иванова телесный аспект оказывается крайне важным в построении соборного театра. Ведь поэт предлагает воздействовать на зрителей на эмоционально-телесном уровне через символ в театре, который есть ядро мифа. Языком театра выступают символы, которые воздействуют на человека также на нескольких уровнях: ведь символ – это плоть и дух. Символ реален и сверхиндивидуален. Поэтому так важно утверждение зрителя в качестве части оргийного тела, где символ, который выше и вне личного, воздействует на единого человека. В работе «Искусство жизни: Жизнь как предмет эстетического отношения в русской культуре XVI–XX вв.» Шаммы Шахадат, книга которой стала для нас важным ориентиром в исследовании, немецкий литературовед и филолог, анализируя проект соборного театра, указывает, что Иванов соматизирует театр: «...Иванов ставит перед театром задачу абсолютной соматизации театрального события по образцу литургии...»<sup>59</sup>. В своей работе Шахадат показывает, что соматизация театра ведет к его десемантизации<sup>60</sup>: ведь символ, воздействующий на множество, воспринимается не на рациональном уровне, как знак, а в катарсическом переживании. Это уточнение представляется нам важным в понимании того, как «работает» соборный театр. Иванов подчеркивает, что катарсическое переживание как экстатический путь есть процесс очищения страстей на иррациональном уровне. Раскрытие личности в ее единстве есть цель катарсиса как гармонизирующей процедуры выздоровления.

### Заключение

Мы рассмотрели процесс раскрытия личности в соборном театре Вяч. Иванова через антиномичность в ее диалектическом становлении: раскрытие личности и обретение истинной свободы возможно только через преодоление индивидуальных граней и открытия «Ты» для «я». Важно заметить, что антиномия, в частности обозначенная в статье, есть не противоречие в понятии, но способ мышления поэта и движения его философской мысли, «так как поистине антиномии суть двери познания»<sup>61</sup>. Модель антиномических начал в искусстве – модель двух начал, дополняющих друг друга в полноте, оказывается одним из центральных топосов в философской мысли Иванова. Как взаимодействие дионисийского и аполлонического образует понимание искусства, в частности сценической музыки, так и взаимодействие личного и соборного начал влияет на понимание личности в культуре органической эпохи. Диалектика личного и соборного – центральный нерв осуществления трансформации личности в рамках концепции соборности и соборного театра, где личность осуществляет акт мистического утверждения.

Проект соборного театра, в рамках которого личность обретает свою аутентичность, представляет собой важный этап в становлении антропологического вектора театральной мысли эпохи начала XX в. Укореняя театр в жизнедеятельном смысле, Иванов предлагает путь становления театра, который можно рассматривать как лабораторию поиска реконструкции цельности человека. Эта интуиция, пронизывающая творчество Иванова, представляется важным шагом в становлении театрального тропа, сближающего антропологические и театральные исследования во второй поло-

<sup>59</sup> Шахадат Ш. Искусство жизни. С. 83.

<sup>60</sup> Там же. С. 85.

<sup>61</sup> Иванов В.И. Собр. соч. Т. 3. С. 152–153.

вине XX – начале XXI вв. Так, актуальность представлений Иванова может позволить увидеть контекст театральной антропологии в рамках актуализации идеи соборного театра в настоящее время. Театральная антропология, ставящая своей задачей изучение сценического биоса, рассматривает зрителя и его трансформацию как одну из целей своих исследований, где театр концептуализируется как встреча человека с человеком, а не только как вид исполнительского искусства.

### Список литературы

*Аверинцев С.С.* Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами. М.: Алетейя, 2017. 168 с.

*Бычков В.В.* Русская теургическая эстетика. М.: Ладомир, 2007. 743 с.

*Дорский А.Ю.* Эстетика богочеловеческого диалога в творческом наследии Вяч. Иванова // Серия “Symposium”. Диалог в образовании. 2002. Вып. 22. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/dorskiy-ayu/estetika-bogochelovecheskogo-dialoga-v-tvocheskom-nasledii-vyachivanova> (дата обращения: 30.08.2018).

*Иванов В.И.* Собр. соч.: в 4 т. / Под ред. Д.В. Иванова, О. Дешарт. Брюссель: Foyer Oriental Chretien, 1971–1987.

*Соловьев В.С.* Соч.: в 2 т. Т. 2 / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гульги. М.: Мысль, 1988. 822 с.

*Стаховский С.В.* Вячеслав Иванов и русская театральная культура начала XX в. Лекции. М.: ГИТИС, 1991. 102 с.

*Степанова Г.А.* Идея «соборного театра» в поэтической философии Вячеслава Иванова. М.: ГИТИС, 2005. 141 с.

*Титаренко С.Д.* Фауст нашего века: мифопоэтика Вячеслава Иванова. СПб.: Петрополис, 2012. 654 с.

*Цимборска-Лебода М.* Между метафорой и метафизикой: о концептуализации личности в поэзии Вячеслава Иванова (душа–дух–сердце) // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы. Вып. 1 / Отв. ред. К.Ю. Лаппо-Данилевский и А.Б. Шишкин. СПб.: Пушкинский Дом, 2010. С. 242–257.

*Шахадат Ш.* Искусство жизни: Жизнь как предмет эстетического отношения в русской культуре XVI–XX вв. М.: НЛЮ, 2017. 440 с.

*Bird R.* Concepts of the Person in the Symbolist Philosophy of Viacheslav Ivanov // Studies in East European Thought. 2009. Vol. 61. No. 2/3. P. 89–96.

*Rosenthal B.G.* Theatre as Church: The Vision of the Mystical Anarchists // Russian History. 1977. Vol. 4. No. 2. P. 122–141.

### The revelation of personality in Vyacheslav Ivanov's conception of 'communion theatre'

*Daria O. Demekhina*

National Research University Higher School of Economics. 20 Myasnikskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation; e-mail: demekhinadaria@gmail.com

This study explores the revelation of personality in Vyacheslav Ivanov's conception of 'communion theatre'. The Russian poet's philosophical writings expose an internal antinomy in his understanding of the status of personality in his project of a theatre of the future. On the one hand, Ivanov requires that the borders of personality be completely dissolved and personality itself eliminated in the process of being other than oneself; on the other hand, he stipulates the ontological significance of personality within *sobornost'*

(the state of collective unity). In the communion theater, personality is revealed, when the *I* establishes itself through being other than itself. The author suggests that the transformation of personality should be viewed as one of the main objectives within Ivanov's communion theater. During the collective performance, personality reveals itself as a facet of the unity of the personal and the super-personal. In the communion theater, a human being re-establishes his or her own integrity as part of the ecstatic experience of meeting the *Thou* and becoming part of the collective body of the chorus. The viewers undergo a transformation as they are moving towards communion, or collective unity. This movement is the movement of an internal phenomenon of personality. Such transformation only results from an experience of internal unity of the human spirit, soul and body.

**Keywords:** symbolism, sobornost', Vyacheslav Ivanov, communion theater, symbol, personality, antinomy of person

## References

Averintsev, S. S. *Vyacheslav Ivanov: put' poehta mezhdru mirami* [Vyacheslav Ivanov: The Way of the Poet Between the Worlds]. St.Petersburg: Aletejya Publ., 2017. 168 pp. (In Russian)

Bird, R. "Concepts of the Person in the Symbolist Philosophy of Viacheslav Ivanov", *Studies in East European Thought*, 2009, Vol. 61, No. 2/3, pp. 89–96.

Bychkov, V. V. *Russkaya teurgicheskaya ehstetika* [Russian Theurgic Aesthetics]. Moscow: Ladomir Publ., 2007. 743 pp. (In Russian)

Cymborska-Leboda, M. "Mezhdru metaforoj i metafizikoj: o kontseptualizatsii lichnosti v poehzii Vyacheslava Ivanova (dusha–dukh–serdtse)" [Between Metaphor and Metaphysics: About Conceptualization of Person in the Poetry of Vyacheslav Ivanov (Soul–Spirit–Heart)], *Vyacheslav Ivanov. Issledovaniya i materialy* [Vyacheslav Ivanov: Studies and Materials], Vol. 1, ed. by K.Y. Lappo-Danilevskij and A.B. Shishkin. St. Petersburg: Pushkinskii Dom Publ., 2010, pp. 242–257. (In Russian)

Dorskiy, A. U. "Estetika bogochelovecheskogo dialoga v tvocheskom nasledii Vyach. Ivanova" [The Aesthetics Of the Divine-human Dialogue in Vyacheslav Ivanov's Heritage], *Seriya 'Symposium'. Dialog v obrazovanii*, 2002, Vol. 22 [http://anthropology.ru/ru/text/dorskiy-ayu/estetika-bogochelovecheskogo-dialoga-v-tvocheskom-nasledii-vyachivanova, accessed on 30.08.2018]. (In Russian)

Ivanov, V. I. *Sobranie sochinenij* [Collected Works], 4 Vols., ed. by D.V. Ivanova and O. Deshart. Brussels: Foyer Oriental Chretien, 1971–1987. (In Russian)

Rosenthal, B. G. "Theatre as Church: The Vision of the Mystical Anarchists", *Russian History*, 1977, Vol. 4, No. 2, pp. 122–141.

Schahadat, S. *Iskusstvo zhizni: Zhizn' kak predmet ehsteticheskogo otnosheniya v russkoj kul'ture XVI–XX v.* [The Art of Living: Life as a Subject of Aesthetic Relationship In Russian Culture of the 16<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> Centuries]. Moscow: NLO Publ. 2017. 440 pp. (In Russian)

Solovyov, V. S. *Sobranie sochinenij* [Collected Works], Vol. 2, ed. by A.F. Loseva and A.V. Gulyga. Moscow: Mysl' Publ., 1988. 822 pp. (In Russian)

Stakhorskiy, S. V. *Vyacheslav Ivanov i russkaya teatral'naya kul'tura nachala XX veka. Lektsii* [Vyacheslav Ivanov and Russian theatrical culture of the beginning of the XX century. Lectures]. Moscow: GITIS Pub., 1991. 102 pp. (In Russian)

Stepanova, G. A. *Ideya 'sobornogo teatra' v poehticheskoy filosofii Vyacheslava Ivanova* [The Idea of the Sobornyi Theater in the Poetic Philosophy of Vyacheslav Ivanov]. Moscow: GITIS Publ., 2005. 141 pp. (In Russian)

Titarenko, S. D. *'Faust nashego veka': mifopoetika Vyacheslava Ivanova* ['Faust of Our Century': Mythopoetics of Vyacheslav Ivanov]. St. Petersburg: Petropolis Publ., 2012. 654 pp. (In Russian)

## ДИСКУССИИ СМЫСЛЫ ИСТОРИИ РОССИИ

**В.Н. Порус**

### ДВА ЛИКА ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

**Порус Владимир Натанович** – доктор философских наук, ординарный профессор. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: vnporus@hse.ru

В статье указывается на двойной смысл термина «философия истории». В одном смысле это построение историософских схем объяснения исторических процессов, в другом – философско-методологический анализ исторического знания, исследовательских процессов, характерных для исторической науки. Смешение этих смыслов приводит к недоразумениям, нагнетанию напряженности между историей как наукой и философией истории. Однако и резкое их противопоставление ведет к аналогичным нежелательным результатам. Историософия и анализ исторического знания выступают как платформы взаимной критики. Эта критика является необходимым условием решения важнейшей задачи философии истории: участия в формировании исторического сознания современной культуры.

**Ключевые слова:** история, историософия, философия истории, методология исторической науки, исторический нарратив

---

Этой статьей я хотел бы принять участие в обсуждении статьи С.А. Никольского «Российская философия истории: опыт понимания», организованном «Философским журналом». Я увидел в ней приглашение к очередному витку методологического анализа философии истории. Здесь, по-видимому, открываются новые перспективы. И как всегда в таких ситуациях, особое значение приобретает уточнение понятий, вокруг которых завязываются проблемные узлы.

### Возвращаясь к смыслу

Термин «философия истории» имеет различные смыслы. Они связаны между собой, но смешивать их или принимать один за другой не следует.

1. Философию истории можно понимать как особое занятие философов: конструирование общей картины (теории) исторического процесса. Ее пытаются получить встраиванием описаний исторических событий в последо-

вательность, смысл которой не *выводится* из описанных событий и каузальных связей между ними, а *полагается* предсуществующим по отношению к ним. Исторические события выступают «свидетельствами» общего смысла истории, *указывают* на него, а философ, учитывая эти указания, раскрывает его в понятиях, делает *понятным*. Если этот смысл – в подчинении исторического процесса неким *объективным законам*, философ претендует на знание этих законов. Как получается это знание – отдельный вопрос. Например, К. Маркс построил теорию закономерной смены общественно-экономических формаций, исходя из политэкономического анализа фундаментальных общественных отношений (прежде всего производственных). Это было названо «историческим материализмом». Была ли эта концепция философской? Маркс думал, что ему удалось увести историческую науку от *философских* спекуляций и поставить на рельсы *научного* анализа. Впоследствии это стали именовать «марксистской философией истории». К. Поппер назвал подобные подходы к смыслу истории «историцизмом» и подверг их критике за недооценку способности людей влиять на ход исторических событий рационально-критическим воздействием на социальную и природную среды своего обитания, за «пассивизм» – смирение человеческого разума перед господством исторических законов<sup>1</sup>. В свое время философы (главным образом, отечественные) пытались доказать, что марксистский «историзм» и то, что Поппер назвал «историцизмом», отнюдь не равны между собой: «Историзм не есть историцизм; историцизм не есть технология социального прогнозирования или предвидения, хотя историческое познание и образует его необходимую предпосылку»<sup>2</sup>. Попытки не были совсем бесплодными. Во всяком случае, они способствовали уточнению понятий, что было необходимо для развития релевантных дискуссий.

Смысл истории может быть представлен философом иначе – как тайна, к которой надо приближаться не научным, а каким-то иным путем. Скажем, духовным усилием, направленным на снятие «отчуждения» от истории через экзистенциальное переживание. Тогда история представляется человеку не как нечто объективно-внешнее, не так, как режущему лягушек Базарову виделись объекты его упражнений. Такой «базаровский» взгляд, по мнению Н.А. Бердяева, характерен именно для исторической науки. «Историзм, свойственный исторической науке, сплошь и рядом бывает очень далек от тайны “исторического”. Он к ней не подводит. Он утерял все способы сообщения с этой тайной. Для того, чтобы приобщиться к внутренней тайне “исторического”... нужно пройти через противоположение познающего субъекта познаваемому объекту... Нужно вернуться к тайникам исторической жизни, к ее внутреннему смыслу, к внутренней душе истории для того, чтобы осмыслить ее и построить настоящую философию истории»<sup>3</sup>. «Настоящая философия истории», как ее понимал Бердяев, есть нечто, преодолевающее научный «историзм». Отсюда и терминология, непереводаемая на язык науки: «внутренняя душа истории», «внутренний смысл истории», «обращение духа к тайнам исторического» и т. п. За этими туманными выражениями – представление об «историческом» как «ноуменальном», не подлежащем суждению науки, имеющей дело лишь с «феноменами».

<sup>1</sup> Поппер К.Р. Нищета историцизма. М., 1993.

<sup>2</sup> Ракитов А.И. Историческое познание. Системно-гносеологический подход. М., 1982. С. 242.

<sup>3</sup> Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990. С. 6.

Бердяев прямо заявляет, что «историческое есть откровение о ноуменальной действительности»<sup>4</sup>. Чтобы «проникнуть в эту тайну “исторического”, я должен, прежде всего, постигнуть это историческое и историю как до глубины *мое*, как до глубины *мою* историю, как до глубины *мою* судьбу»<sup>5</sup>. Тогда откроется, что «истинная философия истории есть... приобщение человека к другой, бесконечно более широкой и богатой действительности, чем та, в которую он ввергнут непосредственной эмпирией»<sup>6</sup>.

Такую философию истории именуют «историософией». Этот термин также неоднозначен. В то время, когда историческая наука не была готова (ни концептуально, ни методологически) научно систематизировать и синтезировать данные историографов, возникла необходимость в причинных объяснениях исторических фактов на спекулятивной основе. Таковы историософские опыты Н. Макиавелли, Ж. Бодена, Ф. Бэкона, Д. Вико, Ш.Л. Монтескье, И.Г. Гердера и других мыслителей XVI–XVIII вв., в том же направлении уже в XVIII–XIX вв. выстраивали философию истории И. Кант, Г. Фихте и Г.В.Ф. Гегель. Историософские опыты продолжаются и в наши дни, несмотря на негативные коннотации, которыми оброс этот термин под влиянием позитивистской критики «метаисторических» конструкций. В наше время мысль о том, что философскими рассуждениями можно как-то превзойти науку, критически оценивать ее результаты и даже указывать ей магистрالی движения, вызывает отторжение у большинства историков. Они иногда заявляют, что исторической науке философия все же нужна, но в иной форме и роли: например, как руководство по «радикальному скептицизму», предохраняющему от догматизации мифических конструкций, которые, что греха таить, иногда порождаются и самой наукой. «Избавление науки, в том числе исторической, от бесчисленных мифов стало возможным во многом благодаря феноменологии Эдмунда Гуссерля», – пишет А.Л. Юрганов<sup>7</sup>. Могут быть и другие предпочтения; во всяком случае, на воображаемом совещании группы ученых, занятых междисциплинарным исследованием какой-то проблемы, философу приходится доказывать свое право на участие в такой работе, ибо оно далеко не бесспорно<sup>8</sup>.

2. В ином смысле «философия истории» – название для различных направлений философского анализа истории как *науки*. Время от времени вновь задается сакраментальный вопрос о том, является ли история наукой, и если да, то в чем ее специфика, например, в сравнении с «науками о природе». Вопрос этот обсуждается издавна, но едва ли можно сказать, что здесь уже все ясно. Часто этот вопрос переводится в методологический план. Таково, например, классическое противопоставление «номотетической» методологии естествознания «идиографическому» методу истории (Г. Риккерт и др.), эхо которого еще звучит и в современных исследованиях по методологии наук об обществе и культуре. Но сведение философии науки к методологии, как показывают современные исследования, сужает сферу ее интересов и не устраняет, но даже усиливает сомнения в ее значимости для науки. Методологические поиски, безусловно, необходимы, но нужна ли для этого специальная

<sup>4</sup> Бердяев Н.А. Смысл истории. С. 15.

<sup>5</sup> Там же. С. 17.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Юрганов А.Л. Нужна ли исторической науке философия истории? (Отклик на статью С.А. Никольского) // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2018. Т. 11. № 4. С. 129.

<sup>8</sup> Порус В.Н. К вопросу о междисциплинарности философии науки // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2005. Т. 4. № 2. С. 54–76.

философская дисциплина? Не предоставить ли ученым самим заниматься этим делом, не ожидая помощи специалистов-философов, компетентность которых в научных вопросах, требующих особых знаний и опыта, едва ли бывает достаточной?

Если история – наука, то философия истории занимается не только методологией, которой руководствуются историки в своих исследованиях, но и вопросами единства (преемственности) исторического знания, отношениями между различными историческими концепциями, условиями, при которых возникают и разрешаются противоречия между ними, всем контекстом исторического исследования, включая его институциональные, социально-культурные и политические аспекты.

Как связаны между собой смыслы термина «философия истории»? Их противопоставление встречается в спорах между философами, в принципе разделяющими мысль о «ноуменальности» исторического, и историками, склоняющимися к тому, что следовать отвлеченным философским концепциям о смысле исторического процесса – дело бесполезное, если не вредное, поскольку это ограничивает историческую науку в познании исторической действительности во всей ее конкретности.

Так, полемизируя с замечанием А.Я. Гуревича о том, что «опирающийся на источники и на научную традицию историк лишен возможности следовать за философом и социологом в эти заоблачные дали»<sup>9</sup>, В.М. Межуев пишет: «Историк не только не может, но и не должен следовать в “заоблачные дали” за философом, поскольку последнего интересует в истории совсем не то, что историка»<sup>10</sup>. «Философия истории... есть постижение истории с позиции человека, живущего в свободном времени»<sup>11</sup>. Как возможна такая позиция? Философ смотрит на историю как на *умопостижимый* объект, существование которого определено его целью, а не совокупностью исторических фактов. И эта цель – достижение общественного состояния, базирующегося на свободном времени, которое является неперенным условием производства человеком себя во всем богатстве связей и отношений с другими людьми.

Откуда мы знаем, что у человеческой истории – именно эта, а не какая-то другая цель, если вообще можно говорить о целях истории? Мы, конечно, не *знаем* этого в том смысле, в каком мы говорим о знании, полученном из опыта или логических рассуждений. Мы *полагаем* эту цель, думая о прошлом и будущем и считая, что будущее видится таким, каким его хотят видеть люди, живущие «здесь и теперь», в историческом времени и в определенной культуре. Прислушиваясь к Бердяеву, можно было бы повторить, что люди размышляют о будущем как о *своем* будущем, хоть и не рассчитывают жить в нем. Это означает, что образ будущего – как цель, к которой якобы устремлена история, – они выводят из своих оценок исторических фактов и своего жизненного контекста. Но люди разных культур и исторических эпох судят о будущем по-разному и по-разному представляют цели, каких хотелось бы достичь, направляясь к нему. Какое из таких суждений превосходит другие по ценности? На такой вопрос, по-видимому, нельзя ответить ни априори, ни опираясь на исторический опыт, ни ссылаясь на якобы непреложные законы истории. Эти суждения принимаются или отвергаются по другим основаниям. За ними – мечты и разочарования,

<sup>9</sup> Гуревич А.Я. Теория формаций и реальность истории // *Вопр. философии*. 1990. № 11. С. 42.

<sup>10</sup> Межуев В.М. История в зеркале философии // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки*. 2016. Т. 47. № 1. С. 27.

<sup>11</sup> Там же. С. 36.

счастливым и горестным опыт поколений, человеческие надежды и поиск способов их свершения. Поэтому говорить о цели истории – значит рассуждать о том, как эта цель соответствует или противоречит ценностным ориентациям людей данной культуры. Об этом позволяют судить научные исследования, в первую очередь – культурологические.

Философ, постулирующий цель истории, тем самым выражает схваченные им чаяния культуры, выраженные в ценностных и символических абстракциях. Вспомним слова Р.Дж. Коллингвуда о том, что философы истории занимаются не историей «как она есть», а пытаются понять, почему ученые-историки работают со своим материалом так, а не иначе и что они думают об этом материале. «Философия истории», писал он, «обозначает особую область философского исследования, посвященную специфическим проблемам, связанным с историческим мышлением»<sup>12</sup>.

Замечу, что перечень этих проблем не ограничен теми, на которые указывал Коллингвуд: онтологией истории (разработка понятий «событие», «процесс», «прогресс», «цивилизация» и др.) и методами исторического исследования. Сегодня можно занести в этот круг проблему выбора исторических концепций для объяснения исторических фактов, проблему ценностных факторов принятия или отвержения таких объяснений, определение их места в предвидении и переживании исторических событий, выяснение роли культурного контекста в формировании исторических объяснений и др.

Но ведь те же или подобные эпистемологические проблемы можно поставить и относительно историософских концепций. Как и почему эти концепции возникают, в каком культурном контексте, какие факторы влияют на всплеск и угасание интереса к ним? В чем специфика отношения к ним историков и философов, принадлежащих к различным идейным традициям и направлениям? Не факт ли, что эти концепции приобретают или теряют популярность в зависимости от общего состояния и динамики культуры данного исторического этапа, от сдвигов мировоззренческих ориентиров, вызванных экстремальным историческим опытом?

Это значит, что различные смыслы «философии истории» – если не оставаться в рамках одной только методологии – не разделены барьером антагонизма. Они сосуществуют в реальной истории «философии истории».

### **Исторические «константы» – историософское или историко-научное понятие?**

Обсуждение статьи С.А. Никольского<sup>13</sup> идет в русле полемики вокруг «философии истории». В статье предлагается взгляд на историю России, основанный на констатации относительной неизменности (в течение длительного исторического времени) «стержневых опор» общественного бытия: империи, самодержавия, собственности-власти, народности и православия. Эти характеристики имеют двоякую природу. С одной стороны, это действующие на протяжении веков способы организации и функционирования общества, с другой – это формы ментальности, соответствующие этим способам и удерживающие их в реальности. Вопрос, ради которого, я думаю, написана ста-

<sup>12</sup> Коллингвуд Р.Дж. Автобиография // Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 366.

<sup>13</sup> Никольский С.А. Российская философия истории: опыт понимания // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2018. Т. 11. № 4. С. 115–128.

тя, заключается в следующем: учитывая роль, какую играют эти константы в современной России, возможно ли представить такое развитие исторического процесса, которое отменит или изменит их?

С.А. Никольский относит этот вопрос к сфере философии истории. Нужно было бы уточнить: философии истории – в каком смысле? Если это философия истории как анализ исторического познания, то концепцию «исторических констант» надо поставить на почву апробированной научной методологии. То есть нужно ответить на вопросы: как устанавливается константность этих онтологических и ментальных форм, на какие исторические факты опирается утверждение об их наличии в вековой истории страны и какими логическими средствами обработаны эти факты? Если же это философия истории как мыслительная конструкция, играющая роль схемы объяснения исторических фактов и предшествующая такому объяснению, то чему служит эта схема, какую цель исторического развития России она предлагает и чем эта цель привлекательна?

Оба названных смысла «философии истории» в статье С.А. Никольского, как мне кажется, не получают явного различия. Это порождает вопросы, переходящие в возражения.

В статье подчеркивается, что мысль о константности онтологических и ментальных оснований российской общественной и политической действительности приходит, главным образом, от осознания цикличности, повторяемости основных этапов российского исторического процесса. Например, это ставший притчей во языцех цикл «застой – реформы – контрреформы – новый застой», чередования «авторитарных» (вплоть до диктатуры) и «либеральных» («полулиберальных» или даже псевдолиберальных) периодов. Цикличность эта имеет признаки «порочного круга», но дело не в логике, а в отчаянной безуспешности попыток найти путь устойчивого развития страны, которое было бы принято большинством ее населения как бесспорное благо. От этой безуспешности возникает впечатление «заколдованного места», вроде того, о котором сказано в повести Гоголя: «...на заколдованном месте никогда не было ничего доброго. Засеют как следует, а взойдет такое, что и разобрать нельзя: арбуз не арбуз, тыква не тыква, огурец не огурец... черт знает что такое!»<sup>14</sup>. Циклы российской истории, если сойти на эмоциональную оценку, это какое-то проклятие для России, чему даются различные (в том числе и вздорные) объяснения, когда говорят о некоей миссионерской роли нашей страны, идущей в истории особым путем, не поддающимся рациональному осмыслению, и т. п.

Если циклы постоянны, значит, надо искать их причину в действии постоянных факторов (констант). Объяснять же наличие констант – это представить либо исторической науке, либо историософии. А вдруг, если найдется хорошее объяснение, удастся как-нибудь устранить эти факторы? Сделать так, чтобы константы перестали быть константами! С чего начать?

С.А. Никольский останавливается на описании констант российской истории, привлекая для этого подбор фактов и характеристик, данных российской истории различными мыслителями и исследователями, в том числе русскими писателями, выразившими свое отношение к «константам» в художественных образах и публицистике. Критики, естественно, вправе задать вопрос: достаточно ли это описание, не грешит ли оно тенденциозностью и односторонностью? Например, А.Л. Юрганов упрекает автора в

<sup>14</sup> Гоголь Н.В. Заколдованное место // Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: в 23 т. Т. 1. М., 2003. С. 245.

«одномерности философского дискурса», т. е. в том, что он подчиняет описание исторической ситуации абстрактной схеме, по которой выходит, что «константы» детерминируют буквально все, что в этой ситуации достойно упоминания: культурные особенности, доминанты действия и нравственного выбора, способы «вживания» в эту ситуацию и т. п. Получается насилие над историческим материалом, который втискивается в схему объяснения, «отчужденность от контекста истории», что ведет и к «неадекватным оценкам». Например, раскрывая содержание такой константы, как империя, С.А. Никольский говорит об «обязательности» сакральной фигуры вождя, завершающей и увенчивающей архитектуру общественного устройства. Но «сакральных вождей» среди российских самодержцев, замечает критик, было совсем немного, большинство же выглядели глупцами и «слабаками» в глазах современников.

Того же рода упрек в том, что люди в концепции Никольского предстают пешками, которые «могут стать только жертвами неизбежного выбора, который сделает тот, кому на роду написано быть русским самодержцем в прошлом, настоящем и будущем»<sup>15</sup>, а каков будет этот выбор, об этом остается гадать или доверяться утопиям и антиутопиям. Но ведь, рассуждает историк, люди не пешки, их действия направляются множеством факторов, среди которых – их сознательный, личностный выбор. А это значит, что в определении путей истории участвует отнюдь не только воля всяческих вождей, но личное и общественное самосознание, «которое включает в себя бесконечное множество всего, что составляет жизненный мир современника»<sup>16</sup>.

Это типичные возражения, которые, я думаю, вызваны как раз смешением смыслов термина «философия истории». Историк протестует против того, чтобы историософская схема применялась как объяснение всех и всяческих исторических конкретностей (фактов, событий, поступков отдельных людей и действий широких масс). Этого делать нельзя, настаивает он, потому, что сама эта схема не обоснована эмпирически, а потому может быть ошибочной, ложной. Но историософские концепции и не предназначены для таких невозможных методологических подвигов. Если бы они были возможны, такая схема не была бы историософской, а исторические объяснения не отличались принципиально от «номологических» объяснений, какие имеют место в естествознании.

Исторические факты не выводятся из историософских схем. Эти схемы назначаются для другого. Они являются попытками выявить смысл (или бессмыслие) истории, исходя из представлений о ее цели (или бесцельности). Иначе они были бы просто не нужны.

Поэтому возражения против дедукции истории из историософии совершенно справедливы, но лишь в том случае, когда историософию выдают за методологическую базу исторической науки. Если этого не делать, возражения повисают в воздухе. Например, «реальная», т. е. исторически конкретная, империя с глупым или слабым императором не соответствует своему «ментальному образу» или «идеи империи», как в платоновской онтологии вещь является лишь несовершенным подобием своей идеи. А учет многообразия факторов, оказывающих влияние на исторические события, с точки зрения историософа, несколько не приближает к пониманию общей цели, ради которой эти события якобы и случаются.

<sup>15</sup> Юрганов А.Л. Нужна ли исторической науке философия истории? С. 133.

<sup>16</sup> Там же. С. 136.

Историк вправе объявить *любую* историософскую концепцию (а не только концепцию «констант» общественного бытия) *эмпирически несостоятельной*: «такая философия намеренно сужает поле своего применения и, к сожалению, не в состоянии помочь гуманитарной науке»<sup>17</sup>. Здесь можно еще раз вернуться к ответам В.М. Межуева на сходные упреки в адрес философии истории: «Никакая серьезная философия истории не подряжалась служить историку вспомогательным средством в его работе над эмпирическим материалом, не брала на себя роль “служанки” исторической науки. Философия, разумеется, обязана считаться с результатами исторических исследований, но не сводит к ним цели и задачи собственного исследования истории»<sup>18</sup>.

Историософская реконструкция истории – это попытка определить «желаемую» цель исторического развития. Эту цель не в состоянии определить *историческая наука*. Еще раз: это не ее дело. Когда историософ говорит о целях исторического процесса, он лишь пытается выразить ценностные ожидания своей культуры, как он их понимает. Разумеется, нет гарантии, что его понимание совпадет с ожиданиями большинства людей, его современников и соучастников в культуре. Чаще бывает совсем наоборот.

Поэтому философ рискует. Иногда свободой и жизнью, как это было с Сократом и Платоном в древних Афинах. Но чаще – тем, что современники его не поймут, объявят «мечтателем опасным» или пустословом.

Как часто бывает, представления о цели истории, желаемый «образ будущего» складывается у большинства людей под влиянием «вождей», располагающих огромным арсеналом средств – от прямого насилия, идеологической и политической демагогии до изоциренных аналогов «башен-излучателей» из «Обитаемого острова» Стругацких. Применением этих средств получается *суррогат единства* людей в пространстве ценностей и – как следствие – общий, повторяемый на все лады, вбитый в головы образ цели, к которой якобы устремлена история. Поэтому, если довериться, например, социологии, то «суммарное представление о будущем», полученное из опросов (как бы ни были они тонко сконструированы и организованы), может оказаться причудливой фантазией на темы господствующей пропаганды, иногда со скептической ухмылкой, иногда – с фанатическим энтузиазмом.

Поэтому, советует С.А. Никольский, надо искать «дополнительные (если не иные) основания для наполнения смыслом устремлений в будущее. И здесь на помощь приходит отечественная философствующая классика (“художественная философия”) с ее формами утопии, антиутопии и документальной прозы»<sup>19</sup>. Я думаю, это дельный совет. Приходится признать, что классическая художественная литература (и не только русская, конечно), обладает таким историческим чутьем, способна на такие прозрения о будущем, которые, не будучи научными, по своей сути, превосходят возможности научного «историзма». Впрочем, историософия (вспомним Бердяева!) часто апеллирует именно к тем силам культуры, которые опираются на творческую интуицию, на способности разбудить и привести в движение скрытые ресурсы человеческого духа, включить «прозрений дивный свет», вырывающий будущее из тьмы незнания.

<sup>17</sup> «Эмпирическая состоятельность» или «адекватность» теоретической конструкции – это сложный вопрос философии науки. Здесь нет возможности останавливаться на нем. Замечу только, что этот вопрос всегда актуален для любой научной теории, с любым уровнем «корроборации» (в терминах К. Поппера), т. е. с тем или иным индексом доверия со стороны ученых, которым неизвестны значимые случаи опровержения ее положений.

<sup>18</sup> Межуев В.М. История в зеркале философии. С. 27.

<sup>19</sup> Никольский С.А. Российская философия истории. С. 123.

А если избрать «апофатический» путь? Не наделять желаемый образ будущего какими-то «положительными» (воображаемыми, как в фантастических романах) характеристиками, а представить, что в этом будущем не будет знакомых до боли форм зла. Например, пусть в желаемом будущем не станет болезней и ранней смерти, не будет ограничений свободы творчества, исчезнет грязь в человеческих отношениях, нищета, голод и унижения человеческого достоинства. И так далее, вплоть до «свободного развития каждого как условия свободного развития всех». Такая возвышенная цель, конечно, найдет своих фанатов, они смогут, наверное, даже на какое-то время составить большинство. Правда, упрямая и жестокая действительность рано или поздно опрокинет фанатизм и обратит его в свою противоположность – сарказм по отношению к историософским мечтаниям.

Но идея освобождения от зла, господствующего в прошлом и настоящем, всегда заражала и продолжает заражать оптимизмом. Поэтому историософ, даже *понимая* неосуществимость постулируемых им «желаемых» целей истории, все же *полагает* их, потому что не знает другого достойного сопротивления действительности.

Из-за не вполне ясного различения смыслов термина «философия науки», когда речь идет об историософии, ее упрекают в недостатке научности, а когда говорят об анализе исторического познания, то предлагают обогатить его историософскими идеями. Например, когда говорят о том, что научная практика историка все больше обращается к выстраиванию нарративов как форм исторического знания, а потому актуализируется проблема генезиса различных нарративов и факторов их взаимодействия, естественно возникает необходимость объяснить целевую направленность этого процесса. Но такое объяснение – это проблема, выходящая за пределы возможностей нарративного анализа как такового. Например, рассуждая о нарративе «особого пути», по которому движется Россия, Г.Л. Тульчинский замечает, что такой нарратив вызывает сомнения, поскольку в его основе – допущение об «изначальности» этого пути, которое не имеет эмпирического обоснования, но служит выстраиванию некоторой историософской концепции. Он полагает важным и даже необходимым «историософский поиск в контексте, в котором представления о предмете философии истории могут выйти к более широкому горизонту»<sup>20</sup>. Что же, это заслуживает обсуждения. Во всяком случае, такое предложение согласуется с тем, что было сказано выше: оба смысла «философии истории» не только не отделены пропастью друг от друга, но при определенных условиях могут взаимно диффундировать.

### Философия истории в контексте общественных дискуссий

То, что историческая наука является фактором формирования общественного сознания, вряд ли может быть оспорено. Но действие этого фактора не всегда одинаково. Оно усиливается в периоды социальной, политической и экономической нестабильности и может даже служить индикатором последней. Чем беспокойнее сегодняшний день, тем настороженней люди всматриваются в прошлое и тем более неуравновешенны их ожидания будущего. Именно поэтому так напряжены споры вокруг исторических событий, трактовка которых касается нервов исторической памяти и влияет на оценку современных социально-политических процессов.

<sup>20</sup> Тульчинский Г.Л. Философия истории: от нарративов к факторам наррации // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 1. С. 123.

Это относится и к философии истории. Когда философы рассуждают об исторической науке или выдвигают свои предположения о целях истории, к ним неравнодушно прислушиваются не только историки-специалисты. Здесь надо отметить, что, в отличие от истории как науки, философия истории практически не имеет институционального оформления, ее «локус» размыт. Отчасти поэтому об исторических событиях «философствуют» не только специалисты. Дилетантская или обыденная «философия истории» распространена во всех слоях общества и создает особую среду, в которой профессиональные суждения об истории профанируются.

Это означает, что в густое переплетение общественных оценок истории суждения профессиональных историков и философов попадают не непосредственно, а в превращенном виде, часто в виде мифов или сознательных искажений, которые делаются по заказу заинтересованных в этом социальных и политических структур или в угоду им.

Как было сказано, философия истории имеет интерес ко всему контексту, в котором работает история как наука. В поле ее внимания попадает спектр влияний, оказываемых на историков в этом контексте: политические давления, идеологические споры, переливы и перепады общественного мнения, формируемые через СМИ, и т. п. Она и сама находится в том же контексте, являясь его составной частью. И это значит, что философия истории находится в непрерывной саморефлексии. Испытывая влияние контекста, она в то же время должна исследовать этот контекст, определять свое отношение к нему, вырабатывать принципы его рациональной критики и, следовательно, самокритики.

Выполнимы ли такие задачи? Как ни странно, но и этот «скептический» вопрос также стоит перед философией истории, хотя не только перед ней. Не углубляясь в него, замечу, что философия истории просто вынуждена ответить положительно – во что бы то ни стало. Иначе ей не быть – не быть чем-то значимым в культуре.

Но чтобы иметь право на положительный ответ, философия истории должна обрести новые формы, когнитивные и институциональные. Надо сказать, что поиск этих форм идет давно и трудно. Новые формы философии истории – в любом смысле этого термина – встречаются с естественным недоверием со стороны приверженцев традиций. Например, новаторские идеи Х. Уайта десятилетиями пробивают себе путь к дискуссиям в профессиональной среде. И если сегодня Г.Л. Тульчинский говорит о «нарративном тренде» в исторической науке как о том, что уже широко признано философами истории (об этом свидетельствует обширный ссылочный аппарат его статьи), то еще несколько десятилетий назад подобные идеи Х. Уайта<sup>21</sup> воспринимались в штыки. «Уайта нередко обвиняли в непрофессионализме и некомпетентности, многие историки не принимают его “релятивизм”, а литературоведы критикуют его “формальный” метод»<sup>22</sup>. «Нарративное» представление об исторических событиях как о том, что создают историки, действительно вызывает подозрение в «релятивизме», но насколько верны и важны эти подозрения? По мнению Уайта, историк ведь только и делает, что строит рассказ об историческом событии, и «рассказанное событие» затем живет собственной жизнью в историческом знании.

<sup>21</sup> См.: White H. The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation. Baltimore, 1987; White H. Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Baltimore; L., 1973 (рус. пер.: Уайт Х. Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX в. Екатеринбург, 2002).

<sup>22</sup> Кукарцева М.А. Хейден Уайт и практика исторических исследований XX в. // Диалог со временем. Вып. 24. М., 2008. С. 17.

Напрашивающийся вопрос о том, как соотносится «нарратив» со своим объектом, не стоит ставить в прямую аналогию с кантовским различием «феномена» и «вещи самой по себе», но возможна более точная аналогия: с «конструктивным реализмом» (Р. Харре, В.А. Лекторский и др.), согласно которому «любая конструкция предполагает реальность, в которой она осуществляется и которую она выявляет и пытается трансформировать. <...> Реальность выявляется, актуализируется для субъекта только через его конструктивную деятельность»<sup>23</sup>. По сути, «нарративная» методология в исторической науке есть разновидность конструктивизма, с тем, однако, отличием, что конструкции историка больше зависят от социально-культурного контекста, чем, скажем, конструкции физика или биолога. Впрочем, это еще надо проверять.

Здесь замечу только, что «нарративизм» в философии истории выступает как указатель ее приближения к «контекстуализму»<sup>24</sup>, который для нее оказывается каналом и формой связи с социально-культурными, политическими и иными контекстами исторических исследований. И вовлеченность в общественные дискуссии, участие в формировании и трансформациях общественного мнения становится не только очевидным, но важнейшим условием современного существования этой сферы философского исследования.

### Список литературы

- Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. 175 с.
- Гоголь Н.В. Заколдованное место // Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: в 23 т. Т. 1. М.: Наука, 2003. С. 240–245.
- Гуревич А.Я. Теория формаций и реальность истории // Вопр. философии. 1990. № 11. С. 34–55.
- Касавин И.Т. Текст. Дискурс. Контекст. Введение в социальную эпистемологию языка. М.: Канон+, 2008. 542 с.
- Коллингвуд Р.Дж. Автобиография // Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография / Пер. с англ. Ю.А. Асеева. М.: Наука, 1980. С. 321–417.
- Кукарцева М.А. Хейден Уайт и практика исторических исследований XX в. // Диалог со временем. Вып. 24. М.: Едиториал УРСС, 2008. С. 5–34.
- Лекторский В.А. Реализм, антиреализм, конструктивизм и конструктивный реализм в современной эпистемологии и науке // Конструктивистский подход в эпистемологии и науках о человеке / Под. ред. В.А. Лекторского. М.: Канон+, 2009. С. 5–40.
- Межуев В.М. История в зеркале философии // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2016. Т. 47. № 1. С. 25–36.
- Никольский С.А. Российская философия истории: опыт понимания // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2018. Т. 11. № 4. С. 115–128.
- Поннер К.Р. Ниццета историцизма / Пер. с англ. С.А. Кудриной. М.: Прогресс, 1993. 188 с.
- Порус В.Н. К вопросу о междисциплинарности философии науки // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2005. Т. 4. № 2. С. 54–76.
- Порус В.Н. Контекстуализм в философии науки // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2018. Т. 55. № 2. С. 75–93.
- Ракитов А.И. Историческое познание. Системно-гносеологический подход. М.: Политиздат, 1982. 303 с.

<sup>23</sup> Лекторский В.А. Реализм, антиреализм, конструктивизм и конструктивный реализм в современной эпистемологии и науке // Конструктивистский подход в эпистемологии и науках о человеке. М., 2009. С. 37.

<sup>24</sup> Касавин И.Т. Текст. Дискурс. Контекст. Введение в социальную эпистемологию языка. М., 2008; Порус В.Н. Контекстуализм в философии науки // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2018. Т. 55. № 2. С. 75–93.

Тулчинский Г.Л. Философия истории и нарративы исторической памяти // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 1. С. 117–129.

Уайт Х. Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX в. / Пер. с англ. Е.Г. Трубиной, В.В. Харитоновой, М. Перцева и др. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. 528 с.

Юрганов А.Л. Нужна ли исторической науке философия истории? (Отклик на статью С.А. Никольского) // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2018. Т. 11. № 4. С. 129–138.

White H. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Centure Europe*. Baltimore; L.: The John Hopkins University Press, 1973. 448 p.

White H. *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1987. 246 p.

## Two faces of the philosophy of history

Vladimir N. Porus

National Research University Higher School of Economics. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: vnporus@hse.ru

The main focus of the article is the double-meaning of the term “philosophy of history”. In the first sense it is understood as a formation of historiosophical explanatory schemes of historical processes, in the second one, it is understood as a philosophical and methodological analysis of historical knowledge and research processes of the historical science. The inability to separate of the two meanings leads to a misunderstanding and a strained relationship between historical studies and the philosophy of history. However, their sharp opposition does not result in any positive outcome. Historiosophy and analysis of historical knowledge serve as platforms for mutual critique. This critique is a necessary condition for finding a solution to one of the most important problems of the philosophy of history: the problem of participation in the formation of a historical consciousness of the contemporary culture.

**Keywords:** history, historiosophy, philosophy of history, methodology of historical science, historical narrative

## References

Berdyayev, N. A. *Smysl istorii* [The Meaning of History]. Moscow: Mysl' Publ., 1990. 175 pp. (In Russian)

Collingwood, R. G. “Avtobiografiya” [An Autobiography], in: R.G. Collingwood, *Ideya istorii. Avtobiografiya* [The Idea of History. An Autobiography], trans. by Yu. A. Aseev. Moscow: Nauka Publ., 1980, pp. 321–417. (In Russian)

Gogol, N. V. “Zakoldovannoe mesto” [An Enchanted Place], in: N. V. Gogol, *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], Vol. 1. Moscow: Nauka Publ., 2003, pp. 240–245. (In Russian)

Gurevich, A. Ya. “Teoriya formatsii i real'nost' istorii” [The Theory of Formations and the Reality of History], *Voprosy filosofii*, 1990, No. 11, pp. 34–55. (In Russian)

Iurganov, A. L. “Nuzhna li istoricheskoi nauke filosofiya istorii? (Otklik na stat'yu S.A. Nikol'skogo)” [Does the Science of History Need a Philosophy of History? (A Reply to Sergei Nikol'sky's Paper)], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2018, Vol. 11, No. 4, pp. 129–138. (In Russian)

Kasavin, I. T. *Tekst. Diskurs. Kontekst. Vvedenie v sotsial'nuyu epistemologiyu yazyka* [Text, Discourse, Context. An Introduction to the Social Epistemology of Language]. Moscow: Kanon+ Publ., 2008. 542 pp. (In Russian)

Kukartseva, M. A. “Kheiden Uait i praktika istoricheskikh issledovaniy XX veka” [Hayden White and the Practice of Historical Research in the 20<sup>th</sup> Century], *Dialog so vremenem*, 2008, Vol. 24, pp. 5–34. (In Russian)

Lektorskii, V. A. “Realizm, antirealizm, konstruktivizm i konstruktivnyi realizm v sovremennoi epistemologii i nauke” [Realism, Antirealism, Constructivism, and Constructive Realism in Contemporary Epistemology and Science], *Konstruktivistskii podkhod v epistemologii i naukakh o cheloveke* [Constructivist Approach in Epistemology and Human Sciences], ed. by V.A. Lektorskii. Moscow: Kanon+ Publ., 2009, pp. 5–40. (In Russian)

Mezhuev, V. M. “Istoriya v zerkale filosofii” [History in the Mirror of Philosophy], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2016, Vol. 47, No. 1, pp. 25–36. (In Russian)

Nikolsky, S. A. “Rossiiskaya filosofiya istorii: opyt ponimaniya” [Russian Philosophy of History: An Essay in Understanding], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2018, Vol. 11, No. 4, pp. 115–128. (In Russian)

Popper, K. R. *Nishcheta istoritsizma* [The Poverty of Historicism], trans. by S. A. Kudrina. Moscow: Progress Publ., 1993. 188 pp. (In Russian)

Porus, V. N. “K voprosu o mezhdistsiplinarnosti filosofii nauki” [On the Interdisciplinary Problem in the Philosophy of Science], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2005, Vol. 4, No. 2, pp. 54–76. (In Russian)

Porus, V. N. “Kontekstualizm v filosofii nauki” [Contextualism in Philosophy of Science], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2018, Vol. 55, No. 2, pp. 75–93. (In Russian)

Rakitov, A. I. *Istoricheskoe poznanie. Sistemno-gnoseologicheskii podkhod* [Historical Knowledge: A Systems-epistemological Approach]. Moscow: Politizdat Publ., 1982. 303 pp. (In Russian)

Tul’chinskii, G. L. “Filosofiya istorii: ot narrativov k faktoram narratsii” [Philosophy of history and historical memory narratives], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 1, pp. 117–129 (In Russian)

White, H. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Centure Europe*. Baltimore; London: The John Hopkins University Press, 1973. 448 pp.

White, H. *Metaistoriya. Istoricheskoe voobrazhenie v Evrope XIX veka* [Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Centure Europe], trans. by E. G. Trubina, V. V. Kharitonov, M. Pertsev et al. Ekaterinburg: Ural. St. Univ. Publ., 2002. 528 pp. (In Russian)

White, H. *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1987. 246 pp.

Г.Л. Тульчинский

## ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ И НАРРАТИВЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ\*

*Тульчинский Григорий Львович* – доктор философских наук, профессор департамента прикладной политологии. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 190008, г. Санкт-Петербург, ул. Союза Печатников, д. 16; профессор. Санкт-Петербургский государственный университет. Российская Федерация, 190000, г. Санкт-Петербург, Галерная ул., д. 58–60; исследователь. Балтийский федеральный университет им. И. Канта. Российская Федерация, 236016, г. Калининград, ул. А. Невского, д. 14; e-mail: gtul@mail.ru

В статье обосновываются перспективы философского осмысления истории как знания, нарративного по своей природе. Рассматриваются виды и уровни исторической наррации. Специальное внимание автор статьи уделяет особенностям концептуализации российской истории. Устойчивый характер исторических нарративов связан с ценностно-нормативными константами, выражающими особенности исторического опыта конкретного социума. Вместе с тем, с точки зрения автора статьи, важным становится определение факторов динамики исторических нарративов и порождаемой ими диахронии. Такие факторы связаны с контекстом формирования и трансляции исторического знания с участием в историческом осмыслении различных социальных групп. Задача философии истории в этой связи – выявление вопросов, на которые могут отвечать исторические объясняющие нарративы в контексте современных проблем, общих всему российскому социуму.

**Ключевые слова:** историческая память, история, культура, наррация, философия истории

---

Систематизация попыток философского осмысления истории – особенно такой, каковой является российская история – сложная, неоднозначная, извилистая, но имеющая некий внутренний стержень, вокруг которого она выстраивается, достойна самого серьезного внимания. Можно только приветствовать неослабевающий интерес отечественных философов к осмыслению отечественной истории. Так, принципиально важные вопросы отечественной

---

\* Работа выполнена в рамках проекта «Механизмы смыслообразования и текстуализации в социальных нарративных и перформативных дискурсах и практиках», грант РНФ № 18-18-00442.

философии истории – от особенностей ее постсоветского развития и специфики предмета до выявляемой устойчивой повторяемости российского исторического процесса – подняты в статье С.А. Никольского<sup>1</sup>.

В кратком, но обстоятельном обзоре становления («возрождения») российской философии истории С.А. Никольский прежде всего связывает этот процесс с преодолением «единственно верного» формационного подхода, доминировавшего в советской философии, и открывшимся интересом к наследию отечественной историософской традиции. Бесспорно, это так – применительно к российскому профессиональному философскому сообществу. Хотя не следует забывать, что и в советское время развивались нетривиальные историософские концепции в работах историков, этнографов, социологов. Достаточно вспомнить имена и работы А.Я. Гуревича, Д.С. Лихачева, Б.Ф. Поршнева, Л.Н. Гумилева, Г.С. Померанц. Да и А.С. Ахиезер, упоминаемый С.А. Никольским, подготовил свой фундаментальный трехтомник «Россия: критика исторического опыта (социокультурная динамика России) в советское время.

Не менее (а возможно, и принципиально) важным является еще одно обстоятельство, отмечаемое С.А. Никольским, – импульс, исходивший от исследований реального исторического процесса, в которых философы участвовали вместе с историками, социологами, экономистами, этнографами, географами. Я бы добавил еще и осмысление перестроечного и постперестроечного периодов развития страны – философы активно включились в эту рефлексию. Все эти материалы и выявили то, что, насколько понимаю, и является посылкой и предметом рассмотрения в статье С.А. Никольского – поиск не только характеристик российской истории, общих и отличных по отношению к другим странам, но и ее конструктивного содержания.

Но для дальнейшего рассмотрения надо сделать несколько общих замечаний о природе исторического знания, что позволит вести обсуждение вопросов о «константах» российской истории и природе исторического знания с единой точки зрения.

### **История как память и нарратив**

Как на это неоднократно обращали внимание сами историки от Геродота до А. Тойнби и Х. Уайта, история – как хранилище социальной памяти – по своей сути нарративна, повествовательна. «Нарратив» – от латинского *narrare* (рассказывать). Наррация – дискурсивная практика развертывания сюжетов, то есть повествования о событиях в осмысленно выстроенной последовательности, имеющей начало, развитие и завершение (развязку). И классический образ истории как повествования, рассказа о прошлом прошел много этапов развития от устного предания и летописи до современного изощенного анализа, реконструкции и интерпретации прошлого.

В наррации ключевую роль играет финальная развязка, к ней стягиваются все сюжетные линии, образуя смысловую целостность. И именно знание итога, к которому идет повествование, отличает рассказчика и от персонажей, и от слушателей или читателей его рассказа. Поэтому исторические нарративы важны не только для самих историков. По словам Б. Дункана: «Чтобы сформировать... чувство единства с другими людьми, принадлежащими

<sup>1</sup> См.: Никольский С.А. Российская философия истории: опыт понимания // Филос. журн. / *Philosophy Journal*. 2018. Т. 11. № 4. С. 115–128.

к той же нации, необходимо, чтобы индивид мог отождествлять себя с разворачивающимся во времени нарративом», в котором данной нации «отводится центральная и позитивная роль»<sup>2</sup>.

Такой подход переводит обсуждение философии истории и ее концептуализации в общий план порождения, выражения и функционирования гуманитарного знания, которое предстает системой трех типов наррации: (1) эмпирической фактологии, описаний, отвечающих на вопрос «что/кто?»; (2) прослеживания детерминаций, каузальных связей между фактами, отвечающих на вопрос «почему?»; (3) целевого контекста, отвечающего на вопрос «зачем?».

Все три уровня наррации имеют место и в других науках<sup>3</sup> – вплоть до точных и естественных, где замысел, интенциональность, перформативность выносятся в целевой контекст исследования – его обоснования (актуальность, решаемая проблема, цели, задачи) и интерпретации результатов (их новизна, практическая значимость). Но в гуманитарном знании третий тип наррации непосредственно участвует в выстраивании предмета и содержания знания: интенциональность проявляется и у познающего субъекта, и у исследуемой предметности. «История» в переводе с древнегреческого – расспрашивание, исследование с помощью расспросов; фактически – расследование с помощью постановки вопросов, свидетельств, сопоставлений ответов<sup>4</sup>, включая работу с источниками, артефактами, данными археологии, их обработку с использованием не только гуманитарных, но и социальных, естественных и точных наук. В истории нельзя выхолащивать саму суть предмета – наличие и волю акторов, внутренних и внешних социальных сил. Именно это имели в виду Л. Толстой, а также Ф. Энгельс, говорившие об истории как «равнодействующей воли» – за всяким фактом или событием всегда может быть прослежен чей-то замысел – строящихся и реализуемых планов ряда акторов. Историческое знание – всегда интерпретация и даже конфликт интерпретаций, которые интегрируют фактологический и каузальные уровни объяснительной наррации, раскрывая происхождение явления, его смысл.

### **Устойчивое содержание исторических нарративов: ценностно-нормативные константы**

В принципе, любая историческая наррация отличается относительной устойчивостью, что является ее необходимым качеством – как по предмету, так и по стилистике. Такая устойчивость является условием исторической связности, возможности прослеживания традиции в привязке к конкретному социуму. Речь идет о культуре – как системе порождения, отбора, хранения, трансляции и воспроизводства определенного опыта. А как показывают масштабные представительные исследования динамики культурных изменений, «культурное наследие удивительно устойчиво к изменениям»<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> *Duncan Bell S.A. Mythscapes: memory, mythology, and national identity // British Journal of Sociology. 2003. Vol. 54. No. 1. P. 63–81.*

<sup>3</sup> *Galtung J. Methodology and Ideology. Vol. 1: Essays in Methodology. Copenhagen, 1977.*

<sup>4</sup> В этом плане фигура историка (да и гуманитария) сродни дознавателю: изучение источников, фактов, документов, их экспертиза, выстраивание осмысленной картины происшедшего ранее, и – выявление мотивов, ответственности (в духе финального разьяснения Шерлока Холмса, Эркюля Пуаро, мисс Марпл).

<sup>5</sup> См.: *Инглхарт Р. Культурная эволюция. Как изменяются человеческие мотивации и как это меняет мир. М., 2018. С. 33; Культура имеет значение. М., 2002.*

Тут мы подбираемся к главному нерву статьи С.А. Никольского – теме «констант общественного бытия», которые задают характер его собственного развития, а также тип и характер его взаимосвязи с географической средой и другими сообществами.

Действительно, давно замечено, что круг проблем и перспектив развития России оказывается связанным со спецификой ценностей и норм, доминирующих в российском обществе, определяющих на протяжении столетий политический строй, поведение людей, отношения между ними, мотивации, оценки, переживания. Эти установки выражают миропонимание, оправдывающее и благословлявшее взлеты, катастрофы, прочие извивы российской истории и продолжающее это делать. Константы общественного бытия, согласно С.А. Никольскому, суть особого типа детерминации, проявляющиеся в общественно-политическом процессе: с одной стороны – в национальном характере, с другой – в устойчивом характере российской общественной жизни.

Примером, которому С.А. Никольский уделяет специальное внимание, является знаменитая «уваровская триада», высказанная в 1832 г. графом С.С. Уваровым концепция о том, что народное просвещение должно согласоваться с истинно русскими началами Православия, Самодержавия и Народности. Пример это яркий, по крайней мере, достойный смыслового разворачивания его афористической емкости.

С.А. Никольский подчеркивает особую роль связки «империя – самодержавие – собственность/бессобственность»<sup>6</sup>. В этом едином сложившемся механизме империя требует самодержавия, а способом его постоянного воспроизводства является наделение/лишение подданных собственности (включая и собственность на них самих). Такой механизм давно сделался тормозящим развитие анахронизмом, и потому время от времени власть пытается его изменить. Однако и опыт александровских реформ, и советский опыт, и реформы 1990-х показывают, как этот механизм, активировавшись для изменения, возвращается к самому себе. В этом плане С.А. Никольским предложена важная операционализация концепта «власти-собственности», того, что К. Маркс называл азиатским способом производства.

С.А. Никольский абсолютно справедливо замечает о неоднозначности Народности, что, по его мнению, заслуживает особого разговора. Хотелось бы высказать несколько соображений по этому поводу – тем более что автором данного текста с 1980-х гг. также ведется анализ и обобщение устойчивых ценностно-нормативных комплексов российской культуры<sup>7</sup>. О Народности можно говорить в двух планах: как об особенностях национального характера (пресловутой «ментальности») и как об особенностях отношения «народ-власть» в российском историческом опыте.

Что касается народного характера, то упомянутый анализ на материале мифологии, фольклора, особенностей русского православия, художественной культуры (особенно литературы), философии, политической и экономической истории позволяет выделить следующие основные комплексы смысловой наррации:

– *Правда как справедливость, нравственный максимализм* – готовность нравственной личности пострадать за правду. При этом «благодать выше закона», «главное, чтобы человек был хороший».

<sup>6</sup> См. также: Никольский С.А. Империя и культура. Философско-литературное осмысление Октября. М., 2017.

<sup>7</sup> Подробнее см.: Тульчинский Г.Л. Политическая культура России: источники, уроки, перспективы. СПб., 2018. С. 59–99.

– *Творчество, чудо*. В отличие от систематического труда, не способного обеспечить лучшую жизнь<sup>8</sup>, ценностью является творчество – единовременный акт сродни чуду творения усилием воли, сразу, из ничего.

– *Эсхатологизм*. Этот мир и его проявления (здоровье, труд, собственность, своя и чужая жизнь, право как их гарантия) – юдоль страдания, нравственного испытания и предуготовления к жизни «иной». Отсюда постоянный российский спор с историей.

– *Всеединство*. Личностная индивидуальность выступает элементом, средством реализации и воплощения общности («всеединства», «соборности», «симфонической личности», «всяк за всех в ответе» и т. п.)<sup>9</sup>.

– *«Истина и красота»*. От выбора религии Владимиром до «Поэт в России – больше, чем поэт» тождество истины и красоты породило эстетизм в российской историософии – когда в истории ищется особая законченная сюжетность<sup>10</sup>.

Нетрудно заметить, что эти смысловые комплексы дополняют и подкрепляют друг друга, образуя удивительно целостное смысловое пространство, с очень напряженным нравственным чувством, что выражается в глубоко противоречивом отношении между властью и народом. Нравственный максимализм и страстотерпение в применении к власти приводят к ультрапарадоксальному единству взаимоисключающих характеристик. Народ в обыденном и литературном дискурсе фигурирует как носитель нравственных начал, но – не хозяин собственной жизни. Он активен «в ответ» на действие внешних ему сил, включая, как ни удивительно, власть, для которой народ – материал и средство реализации властной воли. Власть чужда народу и одновременно непререкаемо сакральна, предмет искреннего поклонения. «Сама по себе власть, по крайней мере власть самодержавная, – это нечто, находящееся либо вне человеческого мира, либо ниже его, но во всяком случае в него как бы и не входящее. Благословение здесь очень трудно отделить от проклятия»<sup>11</sup>, – писал С.С. Аверинцев.

Нельзя не заметить, что эта нравственная почва оказалась чрезвычайно благодатной для восприятия идеи коммунизма, общества, построение которого требует высочайшего напряжения нравственных и физических сил, личного самоотвержения и самопожертвования, с инструменталистским отношением к закону.

Как уже отмечалось, устойчивая специфичность осмысления исторического опыта характерна истории любого социума. Однако выражаться она может в различной степени. Для некоторых обществ характерна явно выраженная инерционность реализуемого опыта, для других характерна динамика<sup>12</sup>. И для философского осмысления особый интерес представляет вопрос о причинах таких различий, факторов, их определяющих.

<sup>8</sup> В славянской мифологии нет культурного героя, научившего труду, а в русской поэзии нет титульного поэта, воспевшего труд.

<sup>9</sup> Эта идея распространяется на мир в целом, что создало, например, предпосылки возникновения и развития философии русского космизма.

<sup>10</sup> Исупов К.Г. Русская эстетика истории. СПб., 1992.

<sup>11</sup> Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир. 1988. № 9. С. 235.

<sup>12</sup> Так, например, многими (от К. Маркса и М. Вебера до А.С. Панарина и Ю.В. Попкова) акцентируется динамизм социумов Западной Европы и Севера Америки, первыми вступивших в модерн, – в противопоставлении инерционно-традиционному миру Евразии.

## Наррация матричности особого пути

К настоящему времени накоплены основывающиеся на обширном историческом материале глубокие обстоятельные исследования этой российской специфики. Опираясь на анализ формирования и развития российской политической культуры и государственности Ю.С. Пивоваров и А.И. Фурсов предложили концепцию «русской системы»<sup>13</sup>. С.Г. Кордонский анализировал российскую государственную систему как административные рынки кормлений<sup>14</sup>. А.П. Давыдов в результате тщательного многолетнего масштабного анализа содержания классической и новейшей русской литературы пришел к весьма неоднозначным выводам относительно ценностного содержания российской культуры<sup>15</sup>.

В этих исследованиях, при всем различии используемого материала и подходов, просматриваются общие существенные особенности российского социума, отмеченные С.А. Никольским. Во-первых, это уже упоминавшееся доминирование власти – как ключевого системообразующего фактора и актора. Во-вторых – вторичность экономических отношений по отношению к властным: в России никогда собственность не рождала власть, наоборот – всегда власть порождала собственность и постоянно ее переделывала. Только за последние два столетия страна пережила 5 таких радикальных переделов. В-третьих, это доминирование государственности над правами личности в правовой и нравственной культуре. В-четвертых, отторжение либеральных ценностей и перспектив модернизации капиталистического типа. В-пятых, попытки модернизации предстают исключительно переделами власти. В этом плане и «социалистическая революция», и становление СССР, и его крах – этапы саморазвертывания и самовосстановления этой весьма устойчивой системы.

Показательно, что очень разные исследователи – отечественные и зарубежные (А.С. Ахиезер, А.Л. Янов, В.М. Пашинский, А.П. Заостровцев, Р. Пайпс, С. Хедлунд, Г. Хофстеде) – фактически в одном ключе говорят о матричной структуре российской общественной жизни, способной к самовоспроизведению и реинкарнации в различных исторических обстоятельствах. Попытки изменения этой инерционной системы оказываются кратковременными и завершаются уже длительными периодами ее воспроизводства. В эту же схему вписывается и маятник западничества-славянофильства, европеизма-ориентализма, либерализма-изоляционизма<sup>16</sup>.

Справедливости ради, следует отметить, что подобные «маятники» раскачиваются в любом обществе, включая и стабильные либеральные демократии<sup>17</sup>. Но амплитуда этих «качелей» на порядок меньше, чем в России, и задается она более конкретными (часто «техническими») проблемами: банковский процент, налоги, размер «вэлфера», миграционная политика и т. п. Она

<sup>13</sup> Пивоваров Ю.С., Фурсов А.И. «Русская система» как попытка понимания русской истории // ПолИс. 2001. № 4. С. 37–48.

<sup>14</sup> Кордонский С.Г. Рынки власти: Административные рынки СССР и России. М., 2006; Кордонский С.Г. Россия: поместная федерация. М., 2010.

<sup>15</sup> См. итоговую обобщающую публикацию: Давыдов А.П. Неполитический либерализм в России. М., 2012.

<sup>16</sup> Подробнее см.: Тульчинский Г.Л. Осмысление российских модернизационных инверсий: от А. Ахиезера к С. Хедлунду // Россия 1917–2017: Европейская модернизация или особый путь? СПб., 2017. С. 69–90.

<sup>17</sup> Зедльмайр Х. Утрага середины. М., 2008.

не затрагивает правовых гарантий собственности, не сопровождается радикальной сменой политической и бизнес-элит, а оппозиция активно участвует в политическом диалоге. В России же эта амплитуда чрезвычайно размашиста – вплоть до экспроприации собственности, радикальной смены элит.

На современном историософском и политологическом жаргоне это означает «колею», предзаданность «особого пути». Большинство упомянутых исследователей связывают возникновение этой системы с двухсотлетним господством Орды, оказавшим влияние на становление Московского княжества, его выделение из Великого княжества Владимирского и дальнейшее бурное экстенсивное развитие, перешедшее в экспансию Российской Империи и СССР<sup>18</sup>.

Во всех этих случаях речь идет о нарративной структуре синхронии, вытесняющей диахронию из истории. К этому можно относиться по-разному. Некоторые авторы оптимистически расценивают перспективы «российской матрицы». Так, О.Э. Бессонова разрабатывает концепцию «раздаточной экономики» и пути ее интеграции с рыночной<sup>19</sup>. С.Г. Кирдина разрабатывает концепцию двух устойчивых «институциональных матриц» (исторически сложившихся триплексов базовых институтов экономики, политики и идеологии) развития общества<sup>20</sup>. Первая – распределительная экономика, иерархически выстроенная административная система управления, холистически-коммунитарная идеология – свойственна России, большинству стран Азии, Латинской Америки. Странам Западной Европы, Северной Америки, Австралии и Новой Зеландии свойственна другая матрица – с частной собственностью и рыночной экономикой, многопартийной демократией и развитой правовой культурой, дискретно-индивидуальной свободой<sup>21</sup>. А сторонники концепций, выработанных преимущественно на материале стабильно развивающихся экономических систем и обществ, характеризуют Россию как «заповедник патологий», педалируя темы «особого российского пути», «колеи», российской «цивилизационной альтернативы» – и все это как следствие отсутствия в России полноценной социально-политической науки, которую якобы подменяют ненаучные общие доморощенные суждения, описания и обзоры<sup>22</sup>.

Не вдаваясь в детальное обсуждение нарративов «особого пути» и «колеи», следует отметить, что уязвимость этой концепции (включая ее представленность в статье С.А. Никольского) состоит в констатации некоей «изначальности», не принимающей во внимание факторы динамики исторического опыта. Поэтому тем более необходимым представляется историософский поиск контекста, в котором представления о предмете философии истории могут выйти к более широкому горизонту. И нарративный подход, похоже, такие возможности предоставляет.

<sup>18</sup> Это позволяет иногда не только выделять «московский» этап в истории российской государственности, но начинать ее отсчет именно с этого этапа, говоря о «матрице Московии».

<sup>19</sup> Бессонова О.Э. Рынок и раздаток в российской матрице: от конфронтации к интеграции. М., 2015.

<sup>20</sup> Кирдина С.Г. Институциональные матрицы и развитие России. Введение в X-Y-теорию. Изд. 3-е. М.; СПб., 2014.

<sup>21</sup> Это близко идее общественных систем с институтами ограниченного и неограниченного доступа к ресурсам. См.: Норт Д., Уоллис Д., Вайнгаст Б. Насилие и социальные порядки. М., 2011.

<sup>22</sup> Гельман В.Я. Наука без исследований: есть ли выход из тупика? // Троицкий вариант – наука. 2014. № 6(150). С. 7.

## Роль настоящего как «точки сборки» исторического нарратива

Как уже говорилось, смысл исторического нарратива задается фокусом знания «финальной развязки», которым является настоящее как «точка сборки» повествования. Это афористически выразил Д. Оруэлл в своей антиутопии «1984»: «Кто управляет прошлым, тот управляет будущим. Кто управляет настоящим, управляет прошлым». Если с первой частью этого афоризма полностью согласился бы столь ортодоксальный историк, как М.Н. Покровский<sup>23</sup>, то вторая выражает радикальную смену представлений об историческом знании, представляющем не просто описанием событий «как это собственно было на самом деле» (*wie es eigentlich gewesen* Л. фон Ранке), а рассмотрением прошлого в плане «большой длительности» (*longue duree* Ф. Броделя), открывая его перманентное переформатирование – в соответствии с очередным этапом развития общества как «сдвигом финала» нарратива.

В этом плане всякая история суть история современная, выражающая не только современный уровень знаний с точки зрения методов их получения и формулировки, сколько именно понимание прошлого в контексте современности. Прошлое прошло. Оно не изменилось, но изменился наш мир, изменились мы, изменились наши представления, порождая историю, незнакомую людям и историкам прошлого. Исторические нарративы становятся более глубокими, конкретными и широкими одновременно. У историков эта парадигма получила название «презентизма»<sup>24</sup>.

Поворот к торжествующему презентизму закономерен. Информационное постиндустриальное общество массового потребления – общество имманентного мировосприятия. Эта фаза развития цивилизации самодостаточна, замкнута на самую себя; не нуждаясь в других измерениях, она втягивает их в себя. Этот мир не нуждается также и в образе будущего. Помимо прочего, потому что боится потерять настоящее, а разнообразие вырабатывается за счет римейков, сиквелов, приквелов, сериалов, пародий, редимейда и прочей фрактализации настоящего и... прошлого – вплоть до «альтернативной истории». Все более явной становится социально-культурная и политическая ангажированность исторических нарративов. Студенты требуют переименовать университетское здание в Принстоне, носящее имя Вудро Вильсона, бывшего президента университета, президента США, потому что тот был расистом. В тот же ряд попадает и автор Декларации независимости, один из «отцов нации», третий президент – Томас Джефферсон, бывший рабовладельцем. Так что наши споры о Сталине, Петре I, Иване Грозном – вполне в тренде.

Факт современности: возможность научных работ, учебников, описывающих одни и те же эпохи с существенно различных позиций: национализма и либерализма, традиционализма с данью имперскости и анархизма, другими словами – возможность одновременного существования в многонациональном государстве различных исторических нарративов. Важно, что в этом процессе теперь участвуют не только историки, но и политики – практически весь политический класс, включая депутатов, чиновников, экспертов, журналистов. Все они участвуют в апелляции к прошлому, участвуют в его интерпретации, использовании. Изменения государственной символики, официальных ритуалов,

<sup>23</sup> «Знание прошлого дает нам... власть над будущим» (Покровский М.Н. Русская история в самом сжатом очерке. М., 1934. С. 6).

<sup>24</sup> Курилла И. История, или Прошлое в настоящем. СПб., 2018.

содержания учебников и учебных программ, календаря памятных дат, отмена и учреждение общенациональных праздников – все это далеко не полный перечень переформатирований исторической памяти, политического использования истории в качестве исторической и символической политики<sup>25</sup>.

Однако полномасштабно этот процесс ведется не только «сверху», но и «снизу». И это уже требует следующего шага в конкретизации нарративного понимания предмета политической философии.

### **Три режима диахронии исторических нарративов**

Исследования показывают наличие трех уровней реализации исторического знания, каждому из которых свойствен свой временной ресурс динамики<sup>26</sup>. На первом реализуются исторические нарративы, транслируемые медиа, искусством, культурными индустриями. На этом уровне историческое знание и историческая память изменяются с лагом до трех-пяти лет, что обусловлено динамикой политического курса, обстоятельствами внутренней и внешней политики, прочей текущей конъюнктурой. Второй уровень связан со сферой науки и образования, где исторические нарративы тоже меняются, но с лагом до пятнадцати-двадцати лет, что обусловлено их большей инерционностью – публикации, подготовки программ, учебников требуют времени, экспертизы. Наконец, третий уровень – наиболее устойчивый – связан с культурной памятью поколений, и лаг изменений составляет тридцать-пятьдесят лет, не менее двух-трех поколений.

Пересмотр, переоценка представлений о прошлом необходимы – меняется ситуация, расклад политических сил, одни интересы сменяют другие. Проводятся исследования, переписываются учебники, пересматриваются образовательные программы. Переосмыляется и личный, семейный опыт. История – дело не только историков и политиков. В формировании исторического знания участвуют не только они, а практически все акторы самого исторического процесса, реализуемого как единство их воли. И само историческое знание, его осмысление и переосмысление – также часть проявления их воли. И задача осмысления этого системного контекста – дело именно философии истории, несводимой к эпистемологии истории или рассмотрению ценностного содержания культуры исключительно.

Это открывает возможности не просто конфликтов интерпретаций, а все более полного и глубокого осмысления прошлого. Попутно можно говорить о своеобразном открытии в истории горизонта сослагательного наклонения, того, что могло бы быть, без учета которого осмысление и понимание прошедшего оказывается неполным.

Представляется, что для отечественной философии истории важно осмысление нескольких ключевых тем.

Прежде всего, это – согласование содержания и диахронии уровней исторической наррации. Их рассогласование, противоречие порождает общества с «разорванной» культурно-исторической памятью. Примерами таких обществ до недавнего времени могли служить Алжир, Мексика, Турция, Россия, где творческими, научными и политическими элитами презентировались представ-

<sup>25</sup> См.: Историческая политика в XXI в. М., 2012; Малинова О.Ю. Актуальное прошлое: символическая политика властвующей элиты и дилеммы российской идентичности. М., 2015.

<sup>26</sup> Тульчинский Г.Л. Наррация в символической политике: Уровни и диахрония // Символическая политика. Вып. 4: Социальное конструирование пространства. М., 2016. С. 65–83.

ления, существенно отличающиеся от традиционной культурно-исторической памяти или даже отвергающие содержание этой памяти. Не случайно в таких обществах предлагаемые элитой реформы и программы развития сталкиваются с серьезными проблемами и сопротивлением, предполагая дополнительные сверхусилия по консолидации общества, что сопровождается социальными конфликтами и даже насилием. Только общая историческая память обеспечивает широкий радиус доверия, выступая основой консолидации общества.

Кроме того, согласование оперативного, среднесрочного и долгосрочного процессов исторической наррации открывает перспективу кумулятивного эффекта «большого нарратива» отечественной истории, преодоления череды переименовывания городов, сноса памятников и т. п. С начала XXI в. буржуазная революция в России вступила в зрелую фазу. Думается, излишне напоминать, что нации – продукт модерна, когда на историческую арену выходят горожане – во всех европейских языках «гражданин» восходит к «горожанин» (Bürger, bourgeois, citizen, mieszczanin). А в современной России число горожан существенно превышает проживающих в сельской местности, появились владельцы недвижимости, бизнеса. И в нынешней России очевиден запрос на национальное самосознание. А это не просто пение гимна, ношение государственной символики. И будет обидно, если в формировании национального самосознания футбол сделает больше философии. В этой связи весьма показательна динамика современной российской политики исторической памяти, когда примерно с 2012 г. существенно изменилась символическая политика «сверху». Политическая элита заговорила нарративами третьего уровня, включая советский опыт живых поколений, что оказалось довольно неожиданно для научно-образовательной среды. И одновременно – поддержала идею гражданской идентичности, что оказалось не менее неожиданно для обыденного этнического понимания нации и сторонников этнофедерализма.

Заслуживает внимания конструктивное переосмысление роли и значения имперского исторического опыта, о чем справедливо замечает С.А. Никольский. Расширение горизонта осмысления с учетом реальной исторической динамики способно открыть конструктивное содержание и значение констант и «колеи» – не как тупика и стагнации, а именно как пути, история и перспектива которого у каждого социума в этом мире свои. И в таком контексте становятся ясными ошибки наших радикальных реформаторов – хотя бы в сравнении с опытом Японии, Сингапура, Кореи, Китая, Вьетнама.

Кроме того, важной задачей является обоснование необходимости и возможности коррекции перекаса наррации в сторону торжествующей героизации и гордости в ущерб скорби и забвению. Без такой рефлексии неизжитые исторические травмы постоянно возвращаются, о них напоминают пострадавшие и их потомки, что порождает напряжения и конфликты.

Бурные споры последнего времени о преподавании истории, сносе и постановке исторических памятников, оценке событий и деятелей прошлого (давнего и не очень), об исторических кинофильмах и телесериалах, стилистике празднования памятных дат – связаны с тем, что российское общество переживает активную фазу выработки «точки сборки» своего исторического нарратива, это споры о настоящем – кем мы хотим себя видеть сейчас, что для нас нынешних важно в нашем прошлом.

Новый опыт и вызов – привыкать иметь дело с различными точками зрения, интерпретациями и учиться выстраивать реальный диалог, нацеленный не столько на споры о прошлом, накачивающие обиды и рессентимент, а на решение общих насущных проблем в настоящем. А такой горизонт обще-

ственной дискуссии предполагает участие в ней философов. Без такой широкой дискуссии акцентированная погруженность в прошлое уводит от решения проблем настоящего, чревата утратой перспективы, будущего.

Поэтому задачей отечественной философии истории видится открытие более емкого, чем споры историков, горизонта, включающего историческое знание в контекст жизни общества, выявляя нетривиальную роль ученых и других акторов, их взаимодействие с институтами, интересами, социальными силами, реализующими исторический процесс.

### Список литературы

*Аверинцев С.С.* Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир. 1988. № 7. С. 210–220; № 9. С. 227–339.

*Бессонова О.Э.* Рынок и раздаток в российской матрице: от конфронтации к интеграции. М.: РОССПЭН, 2015. 151 с.

*Гельман В.Я.* Наука без исследований: есть ли выход из тупика? // Троицкий вариант – наука. 2014. № 6(150). С. 7.

*Давыдов А.П.* Неполитический либерализм в России. М.: Фонд «Либеральная миссия»; Мысль, 2012. 643 с.

*Зедльмайр Х.* Утрата середины. / Пер. с нем. С.С. Ванеяна. М.: Территория будущего, 2008. 640 с.

*Инглхарт Р.* Культурная эволюция. Как изменяются человеческие мотивации и как это меняет мир / Пер. с англ. С.Л. Лопатиной. М.: Мысль, 2018. 347 с.

Историческая политика в XXI в. / Под. ред. А. Миллер и М. Липман. М.: НЛО, 2012. 646 с.

*Исупов К.Г.* Русская эстетика истории. СПб.: РХГИ, 1992. 160 с.

*Кирдина С.Г.* Институциональные матрицы и развитие России. Введение в X-Y-теорию. Изд. 3-е, перераб. и расш. М.; СПб.: Нестор-История, 2014. 468 с.

*Кордонский С.Г.* Рынки власти: Административные рынки СССР и России. М.: ОГИ, 2006. 240 с.

*Кордонский С.Г.* Россия: поместная федерация. М.: Европа, 2010. 312 с.

Культура имеет значение / Под. ред. Л. Харрисон и С. Хантингтон; пер. с англ. А. Захарова. М.: МШПИ, 2002. 320 с.

*Курилла И.* История, или Прошлое в настоящем. СПб.: Изд-во Европ. ун-та, 2018. 168 с.

*Малинова О.Ю.* Актуальное прошлое: символическая политика властвующей элиты и дилеммы российской идентичности. М.: РОССПЭН, 2015. 207 с.

*Никольский С.А.* Российская философия истории: опыт понимания // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2018. Т. 11. № 4. С. 115–128.

*Никольский С.А.* Империя и культура. Философско-литературное осмысление Октября. М.: ИФ РАН, 2017. 126 с.

*Норт Д., Уоллис Д., Вайнгафт Б.* Насилие и социальные порядки. Концептуальные рамки для интерпретации письменной истории человечества / Пер. с англ. Д. Узланера, М. Маркова, Д. Раскова и А. Расковой. М.: Ин-т Гайдара, 2011. 480 с.

*Пивоваров Ю.С., Фурсов А.И.* «Русская система» как попытка понимания русской истории // ПолИс. 2001. № 4. С. 37–48.

*Покровский М.Н.* Русская история в самом сжатом очерке. Ч. 1 и 2. М.: Учпедгиз, 1934. 295 с.

*Тульчинский Г.Л.* Нарратив в символической политике: Уровни и диахрония // Символическая политика. Вып. 4: Социальное конструирование пространства / Ред. О.Ю. Малинова. М.: ИНИОН, 2016. С. 65–83.

*Тульчинский Г.Л.* Осмысление российских модернизационных инверсий: от А. Ахиезера к С. Хедлунду // Россия 1917–2017: Европейская модернизация или особый путь? / Под ред. А.П. Заостровцева. СПб.: Леонтьевский центр, 2017. С. 69–90.

Тулчинский Г. Л. Политическая культура России: источники, уроки, перспективы. СПб.: Алетейя, 2018. 294 с.

Duncan Bell S.A. Mythscapes: memory, mythology, and national identity // *British Journal of Sociology*. 2003. Vol. 54. No. 1. P. 63–81.

Galtung J. *Methodology and Ideology*. Vol. 1: Essays in Methodology. Copenhagen: Christian Ejlertsen, 1977. 271 p.

## The philosophy of history and historical narratives of memory\*

Grigori L. Tulchinskii

National Research University “Higher School of Economics”. 16 Soyuzna Pechatnikov Str., St. Petersburg, 190008, Russian Federation; Immanuel Kant Baltic Federal University. 14 A. Nevskogo Str., Kaliningrad, 236016, Russian Federation; e-mail: gtul@mail.ru

The article establishes a number of perspectives for a philosophical interpretation of history as knowledge, which has a narrative character by its very nature. The schemes and levels of historical narration are considered. Special attention is paid to the specifics of the conceptualization of the Russian history. The stable nature of historical narratives is associated with value-normative constants, which express the features of the historical experience of a particular society. It is all the more important to reveal the factors of the dynamics of historical narratives and the diachrony generated by them. Such factors are associated with the context of the formation and translation of historical knowledge, with the participation in the historical comprehension of various social groups. The task of the philosophy of history is not so much to give answers regarding the past development of a society and to build generalizing narratives, but to identify the questions that historical explanatory narratives can answer in the context of contemporary problems common to the entire Russian society.

**Keywords:** culture, philosophy of history, history, narration

## References

Averintsev, S. S. “Visantija i Rus’: dva tipa dukhovnosti” [Byzantium and Rus: two types of spirituality], *Novyj mir*, 1988, No. 7, pp. 210–220; No. 9, pp. 278–339. (In Russian)

Bessonova, O. E. *Rynok i razdatok dv rossijskoj matritse: ot konfrontatsii k integratsii* [The market and distribution in the Russian matrix: from confrontation to integration]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2015. 151 pp. (In Russian)

Davydov, A. P. *Nepoliticheskiy liberalism v Rossii* [Non-political liberalism in Russia]. Moscow: Mysl Publ., 2012. 643 pp. (In Russian)

Duncan Bell, S. A. “Mythscapes: memory, mythology, and national identity”, *British Journal of Sociology*, 2003, Vol. 54, No. 1, pp. 63–81.

Galtung, J. *Methodology and Ideology*, Vol. 1: Essays in Methodology. Copenhagen: Christian Ejlertsen, 1977. 271 pp.

Gelman, V. J. “Nauka bez issledovanij: est’ li vykhod iz tupika?” [Science without research: is there a way out of the impasse?], *Troitskij variant – nauka*, 2014, No. 6(150), p. 7. (In Russian)

Harrison, L. & Hantington, S. (eds.) *Kultura imeet znachenie* [Culture Matters], trans. by A. Zakharov. Moscow: MSPI Publ., 2002. 320 pp. (In Russian)

Inglehart, R. F. *Kulturnaja evolutsija. Kak izmenyayutsya chelovecheskie motivatsii i kak eto menyaet mir* [Cultural Evolution. People’s Motivations are Changing, and Reshaping the World], trans. by S. L. Lopatina. Moscow: Mysl Publ., 2018. 347 pp. (In Russian)

---

\* The article is part of the project “Meaning formation and contextualization mechanisms in social narratives and performative discourses and practices”, RNF grant № 18-18-00442

Ispov, K. G. *Russkaja estetika istorii* [Russian aesthetics of history]. St. Petersburg: RKhGI Publ., 1992. 160 pp. (In Russian)

Kirdina, S. G. *Institutsionalnye matritsy i razvitije Rossii. Vvedenie v X-Y teoriju* [Institutional matrices and the development of Russia. Introduction to the X-Y theory], 3<sup>rd</sup> ed. Moscow; St. Petersburg: Nestor-Istorija Publ., 2014. 468 pp. (In Russian)

Kordonsky, S. G. *Rynki vlasti: administratovnye rynki v SSSR i Rossii* [Power markets: Administrative markets of the USSR and Russia]. Moscow: OGI Publ., 2006. 240 pp. (In Russian)

Kordonsky, S. G. *Rossia: pomastnaja federatsija* [Russia: The estate Federation]. Moscow: Evropa Publ., 2010. 312 pp. (In Russian)

Kurilla, I. *Istorija, ili Proshloe v nastojastshem* [History, or Past in the present]. St. Petersburg: European Univ. Publ., 2018. 168 pp. (In Russian)

Malinova, O. Y. *Aktualnoe proshloe: simvolicheskaja politika vlastvujstshej elity I dilemmy rossijskoj identichnosti* [Actual past: the symbolic policy of the ruling elite and the dilemma of Russian identity]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2015. 207 pp. (In Russian)

Miller, A. & Lipman, M. (eds.) *Istoricheskaja politika v XXI veke* [Historical politics in the 21<sup>st</sup> century]. Moscow: NLO Publ., 2012. 646 pp. (In Russian)

Nikolsky, S. A. "Rossijskaya filosofiya istorii: opyt ponimaniya" [Russian philosophy of history], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2018, Vol. 11, No. 4, pp. 115–128.

Nikolsky, S. A. *Imperia i kultura. Filofsco-literaturnoe osmyslenie Oktjabrja* [Empire and culture. Philosophical and literary interpretation of October]. Moscow: IPh RAS Publ., 2017. 126 pp. (In Russian)

North, D. C., Wallis, J. & Weingast, B. R. *Nasilie i sicialnye porjadki. Kontseptualnye ramki dlja interpretatsii pismennoj istorii chelovechestva* [Violence and Social Orders: A Conceptual Framework for Interpreting Recorded Human History], trans. by D. Uslander, M. Markov, D. Raskov and E. Raskova. Moscow: Gajdar Inst. Publ., 2011. 480 pp. (In Russian)

Pivivarov, Y. S. & Fursov, A. I. "'Russkaja Sistema' kak popytka ponimaniya russkoj istorii" ['Russian system' as an attempt to understand Russian history], *Polis*, 2001, No. 4, pp. 37–48. (In Russian)

Pokrovsky, M. N. *Russkaja istorija v samom szhatom vide* [Russian history in the most concise essay], Pt. 1 and 2. Moscow: Uchpedgiz Publ., 1934. 295 pp. (In Russian)

Sedlmayr, H. *Utrata serediny* [Verlust der Mitte], trans. by S.S. Vanejan. Moscow: Territoria buduschego Publ., 2008. 640 pp. (In Russian)

Tulchinskii, G. L. "Narration v simvolicheskoi politike: urovni i diakhronija" [Narration in symbolic politics: levels and diachrony], *Simvolicheskaja politika*, 2016, Vol. 4, pp. 65–83. (In Russian)

Tulchinskii, G. L. "Osmyslenie rossijskikh modernizatsionnykh inversij: ot A. Akhiezer a S. Khedlundu" [Understanding of Russian modernization inversions: from A. Akhiezer to S. Hedlund], *Rossia 1917–2017: Evropejskaja modernizatsija ili osobyj put'?* [Russia 1917–2017: European Modernization or Sonderweg?], ed. by A.P. Zaostrovsev. St. Petersburg: Leont'evskij tsentr Publ., 2017, pp. 69–90. (In Russian)

Tulchinskii, G. L. *Politicheskaja kul'tura Rossii: istochniki, uroki, perspektivy* [Russian political culture: sources, lessons, perspectives]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2018. 294 pp. (In Russian)

## ДИСКУССИИ

### ЧТО ТАКОЕ АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

*Л.Б. Макеева*

#### АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ФЕНОМЕН\*

*Макеева Лолита Брониславовна* – доктор философских наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20; e-mail: lmakeeva@hse.ru

На протяжении последних десятилетий аналитическая философия, ее отличительные черты, источники и основные представители стали предметом широкой и интенсивной дискуссии. Будучи доминирующим философским направлением в философии XX в., аналитическая философия была представлена некоторыми исследователями как очень проблемное явление – с неопределенным прошлым, нынешним кризисным состоянием и бесперспективным будущим. Так, согласно А. Престону и Г.-Й. Глоку, аналитическая философия существовала как своего рода иллюзия, т. е. в силу того, что некоторые мыслители верили в ее существование. В настоящей статье утверждается, что эти скептические выводы были получены, поскольку, во-первых, аналитическая философия была истолкована как философская школа или направление, связанное с какой-либо определенной позицией, и, во-вторых, ошибочно предполагалось, что философской школе можно дать определение в виде совокупности необходимых и достаточных условий для принадлежности к этой школе. Аналитическая философия представляет собой историко-философский феномен иного рода, который нужно описывать, следуя ведущим российским историками философии (А.Ф. Грязнову, Н.С. Юлиной и др.), как движение, обладающее отличительным стилем философствования. В статье показывается, как можно развить понятие стиля философствования на основе идеи «стиля мышления» Л. Флека и концепции «личностного знания» М. Полани. Кроме того, с помощью этого понятия подвергается критике предложение П. Хакера значительно сузить границы аналитической философии в пространстве и времени. Утверждается, что если рассматривать ее таким образом, то многие важные достижения и отличия аналитических философов нельзя оценить по достоинству.

**Ключевые слова:** аналитическая философия, история философии, стиль философствования, философская школа, философское направление, стиль мышления, личностное знание

---

\* Исследование финансировалось в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100».

В последние несколько десятилетий аналитическая философия оказалась в центре широкой дискуссии, касающейся ее истории, нынешнего состояния и будущего. Интерес к такого рода вопросам вполне оправдан и естественен, однако в данном случае обсуждение сопровождалось небывалым – для подобных дискуссий – накалом страстей. Связано это с тем, что аналитическая философия, считающаяся доминирующим философским направлением в XX в., демонстрирующая грандиозные успехи в своем развитии, вдруг была представлена как крайне проблемное явление – с неопределенным прошлым, кризисным настоящим и бесперспективным будущим. И дело здесь не просто в том, что исследователи аналитической философии разошлись в своих оценках того, с чего она начиналась, кого можно отнести к ее основным представителям, какие этапы она прошла в своей эволюции и т. п. Подобные расхождения никого бы не удивили – ведь историки философии часто спорят по таким вопросам. В рассматриваемой дискуссии дела обстоят намного драматичней, ибо многие ее участники проявили удивительное единодушие в своем признании того, что на указанные вопросы, по сути, нельзя дать приемлемого ответа, поскольку непонятно, в чем состоит природа аналитической философии, что придает ей единство как философскому направлению.

Этот вывод о проблематичности аналитической философии как таковой был получен в результате того, что исследователи подошли к ней как к определенной философской школе или философскому течению и попытались найти то общее (аспект учения, принцип, метод и т. п.), что отличало бы ее от всех других философских школ и учений. Однако эти попытки столкнулись с непреодолимыми трудностями. На протяжении долгого времени в аналитической философии считалось, что ее отличает от других философских направлений современности приверженность методу анализа, но, охарактеризованный в самых общих чертах, этот метод следует признать присущим многим мыслителям прошлого, таким как Аристотель, Р. Декарт и др.<sup>1</sup> Если же этот метод описать в более современных терминах, то, как утверждает британский философ Р. Монк<sup>2</sup>, к аналитическим философам пришлось бы отнести Г. Фреге, Б. Рассела, А. Мейнонга и Э. Гуссерля, а вот Л. Витгенштейна нужно было бы из их числа исключить. Не помогло здесь и предложенное М. Даммитом определение аналитической философии как философского течения, осуществившего лингвистический поворот, т. е. аналитических философов, по его мнению, объединяет «убеждение в том, что, во-первых, философского понимания мышления можно достичь посредством философского осмысления языка и, во-вторых, только таким образом можно достичь исчерпывающего понимания мышления»<sup>3</sup>. Как показал Монк, если принять определение Даммита, то даже Рассела

<sup>1</sup> Справедливости ради следует сказать, что это хорошо понимали и более ранние авторы, писавшие об аналитической философии, но они не видели в этом особой проблемы. Так, А. Пап в книге «Элементы аналитической философии» пишет: «История аналитической философии, если она когда-нибудь будет написана, не должна начинаться с двадцатого века. Она могла бы дойти до самого Сократа, поскольку сократическая “диалектика” есть не что иное, как метод прояснения значений, применяемый прежде всего к моральным терминам. К тому же, многие из трудов Аристотеля состоят из логического анализа... И особенно так называемые британские эмпирики Локк, Юм, Беркли и их последователи занимались философией преимущественно как аналитическим методом» (*Pap A. Elements of Analytic Philosophy. N. Y., 1949. P. vii*).

<sup>2</sup> См.: *Monk R. What is Analytical Philosophy? // Bertrand Russell and the Origins of Analytic Philosophy. Bristol, 1996. P. 11.*

<sup>3</sup> *Dummett M. Origins of Analytic Philosophy. L., 1993. P. 4.*

нельзя признать аналитическим философом, не говоря уже о Муре<sup>4</sup>. Более того, согласно исследованиям Хакера<sup>5</sup>, аналогичный вывод правомерен и в отношении самого Фреге, хотя, как известно, с точки зрения Даммита, лингвистический поворот берет свое начало именно с «Оснований арифметики» Фреге. обстоятельный анализ различных позиций, которые могли бы претендовать на роль отличительного признака аналитической философии, провел немецкий исследователь этой философии Глок в своей книге «Что такое аналитическая философия?». Составив целый список разных типов определения аналитической философии (доктринальных, тематических, методологических, стилистических, генетических, географических и т. п.), он последовательно показал, что ни один из них не позволяет определить ее природу и очертить ее границы.

Какое же заключение можно сделать на основании всех этих исследований? Либо то, что аналитическая философия не является философской школой или течением в обычном их понимании, либо то, что с ней, как с философской школой или течением, что-то не в порядке. Из сказанного выше нетрудно догадаться, что многие авторы выбрали вторую альтернативу – так важной темой для обсуждения стал «кризис идентичности», переживаемый аналитической философией<sup>6</sup>. Одним из первых на такого рода кризис указал Г. фон Вригт в своей статье «Аналитическая философия: историко-критический обзор», опубликованной в 1993 г.<sup>7</sup> Усмотрев в пугающем доктринальном и методологическом разнообразии аналитической философии признак утраты ею своей идентичности, фон Вригт, правда, более серьезным проявлением ее кризисного состояния счел неспособность дать адекватный ответ на главные вызовы времени. Однако тему кризиса идентичности быстро подхватили и развили другие авторы. Глок в уже упоминавшейся книге «Что такое аналитическая философия?» утверждает, что аналитические философы воспринимали себя как единое течение лишь потому, что не осознавали отсутствия какого бы то ни было объединяющего их начала, но как только в силу пробудившегося у них интереса к собственной истории они осознали это, аналитической философии пришел конец. Впрочем, утешиться аналитические философы могут тем, что «смерть вследствие исторического самосознания, возможно, не худший способ уйти»<sup>8</sup>. К такому же выводу, только еще более радикально выраженному, пришел и американский философ А. Престон, объявивший аналитическую философию просто «иллюзией». По его словам, «исследования по истории аналитической философии показали, что общепринятое представление о ней было просто маскировкой, которая позволила нефилософской группе в разнообразных географических регионах захватить доминирующее положение в академической философии, выдавая себя за философскую школу»<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> Monk R. Was Russell an Analytic Philosopher? // *The Rise of Analytic Philosophy*. Oxf., 1997. P. 36.

<sup>5</sup> См.: Hacker P. The Rise of Twentieth Century Analytic Philosophy // *The Rise of Analytic Philosophy*. Oxf., 1997. P. 52.

<sup>6</sup> Подробнее об этом см.: Джохадзе И.Д. Аналитическая философия сегодня: кризис идентичности // *Логос*. 2016. Т. 26. № 5. С. 1–18.

<sup>7</sup> Русский перевод этой статьи был опубликован в 2013 г. в «Кантовском сборнике», см.: Вригт Г.Х. фон. Аналитическая философия: историко-критический обзор // *Кантовский сборник*. 2013. № 1(43). С. 78–89; № 2(44). С. 69–82.

<sup>8</sup> Glock H.-J. What is Analytic Philosophy? Camb., 2008. P. 2.

<sup>9</sup> Preston A. The Implications of Recent Work in the History of Analytic Philosophy // *Bertrand Russell Society Quarterly*. 2005. No. 125. P. 30.

Думаю, многие согласятся с тем, что вряд ли стоит относиться всерьез к подобным заявлениям, но ведь они – итог доведенного до логического конца рассуждения, исходной посылкой которого послужила идея о том, что аналитическую философию следует рассматривать как философскую школу или течение. Стало быть, они подрывают доверие к этой исходной посылке, однако признать ее ложной только на этом основании неправильно, поскольку в ее пользу имеется очень сильный аргумент. Дело в том, что в историко-философских исследованиях причиной для выделения того или иного философского направления или течения всегда служило совпадение во взглядах по тем или иным ключевым вопросам у философов, относимых к этому направлению. Это означает, что объединять философов вместе имеет смысл только тогда, когда у них есть общая позиция. Этот подход применяется и в отношении очень широких направлений, таких как рационализм и эмпиризм XVII–XVIII вв., и в отношении небольших школ. Конечно, в историко-философской практике используются и иные – географические и временные – основания для выделения групп мыслителей. Так, мы говорим, к примеру, о французской философии XVIII в., но в этом случае эти образования не воспринимаются как, собственно, философские течения, тогда как аналитическая философия совершенно справедливо претендует на нечто большее, чем просто быть философией, существующей в определенных странах и в определенный период времени. Почему же в таком случае нам следует отойти от устоявшейся практики и признать аналитическую философию новым историко-философским феноменом, требующим расширить концептуальные средства, используемые историками философии? Этот вопрос непростой и в настоящей статье я не претендую на исчерпывающий ответ; я ограничусь лишь некоторыми соображениями в пользу необходимости такого шага. Однако прежде я хотела бы высказать еще одно возражение против рассматриваемого подхода к пониманию природы аналитической философии. Для обозначения этого подхода я воспользуюсь названием, предложенным А. Престоном. Вслед за ним я буду именовать этот подход «историей новой волны»<sup>10</sup>.

На мой взгляд, историки новой волны не только исходили из неверной посылки в отношении аналитической философии, но и привнесли в ее изучение несвойственные для историко-философского исследования жесткие требования. Я имею в виду то, что в своем поиске отличительных особенностей аналитической философии, которые позволили ли бы четко очертить ее границы и, стало быть, определить, кто является аналитическим философом, а кто – нет, историки новой волны видят в таких особенностях своего рода лакмусовую бумажку, действующую по принципу «да или нет». При этом предполагается, что этим отличительным особенностям можно дать простые и общие формулировки, которые будут содержать в себе необходимые и достаточные условия для выделения соответствующего множества философов. Так, Хакер в своей статье «Аналитическая философия: что такое, откуда и куда?», сформулировав сначала список аналитических философов (в который он включил представителей Кембриджской школы анализа (Рассела, Мура, раннего Витгенштейна, Броуда, Рамсея, Брейтуэйта, раннего Уиздома и Стеббинга), ведущих членов Венского кружка (Шлика, Карнапа, Нейрата и др.) и Берлинского общества эмпирической философии Рейхенбаха и Гемпеля), послевоенных Оксфордских философов (Райла, Айера, Нила, Остина, Стросона, Грайса и др.), ряд учеников позднего Витгенштейна (фон

<sup>10</sup> Preston A. The Implications of Recent Work in the History of Analytic Philosophy. P. 15.

Вригта, Малкольма, Блэка), а также самого позднего Витгенштейна), затем рассмотрел и отвергнул семь характеристик, претендующих на роль отличительной особенности аналитической философии (приверженность анализу, антипсихологизм в логике, логический анализ, лингвистический поворот, отвержение метафизики и др.). Свой анализ он обобщил следующим образом: «Если приведенный выше список философов аналитического движения оправдан, то представляется очевидным, что ни одна из семи характеристик не позволяет их всех поймать в сети, если только не ценой искажений. И никакое сочетание этих черт не даст множества условий, которые были бы по отдельности необходимы, а совместно достаточны для этого»<sup>11</sup>. Не поможет решению этой задачи, по мнению Хакера, и предложение рассматривать аналитическую философию как понятие, образованное по принципу «семейного сходства». Учитывая, что в этом случае допускаются не только уже имеющиеся сочетания сходных черт, но и все возможные их будущие сочетания (в силу того, что понятия, образованные по принципу «семейного сходства», эволюционируют во времени), это приведет к тому, что понятие аналитической философии лишится «своей первоначальной полезности как историческая категория, поскольку оно будет собирать в свои сети что-то намного большее, чем аналитическое движение нашего столетия»<sup>12</sup>.

Нужно отдать должное Хакеру, что он не ставит под сомнение существование аналитической философии, хотя и жестко ограничивает ее, судя по составленному им списку аналитических философов, в пространстве и времени. Вместе с тем, отвергая, как он говорит, «аналитический» подход к определению аналитической философии, он делает это не потому, что подобный подход неприменим в историко-философском исследовании, а потому что в случае аналитической философии он не дает нужного результата. Другие же историки новой волны, такие как Престон и Глок, считают этот подход просто незаменимым. Однако нетрудно показать, что его применение и к другим философским течениям дало бы сходный результат. Возьмем, к примеру, термин «критический реализм». Историки философии используют его для обозначения довольно неоднородного течения в европейской и американской мысли второй половины XIX в. и первой половины XX в. В результате этим термином охватываются и немецкие представители реалистического крыла неокантианства, и британские последователи Шотландской школы здравого смысла, и американские философы, выступившие в 1920 г. с программным сборником «Очерки критического реализма. Совместное исследование проблемы знания». Все эти философы называли себя критическими реалистами и разделяли убеждение в том, что независимая от сознания реальность дана субъекту познания опосредованно, через определенные репрезентации в его сознании. Если с позиций «аналитического» подхода мы будем считать это убеждение необходимым и достаточным условием для принадлежности к критическим реалистам, то нам придется включить в их число многих других философов, поскольку в такой общей формулировке это убеждение далеко не уникально. Однако вряд ли это обстоятельство делает «критический реализм» бесполезной исторической категорией. Историки философии хорошо осознают условный характер такого рода «измов» и не требуют от них слишком многого, но это вовсе не мешает им раскрывать специфику того или иного течения и очер-

<sup>11</sup> Hacker P. Analytic philosophy: what, whence, and whither? // *Story of Analytic Philosophy: Plot and Heroes*. L., 1998. P. 13.

<sup>12</sup> Ibid. P. 14.

чивать его границы. Арсенал используемых ими средств достаточно велик, и строгое определение соответствующего «изма» занимает в нем далеко не ведущее место.

Впрочем, если мы откажемся от «ригоризма» историков новой волны и не будем применять «аналитический» подход к аналитической философии, это все равно не позволит нам трактовать ее как определенный «изм» даже в самом нестрогом его смысле, ибо демонстрируемое ею доктринальное и методологическое разнообразие не укладывается ни в какие «измы». Итак, я возвращаюсь к вопросу о том, что представляет собой аналитическая философия в историко-философском плане. Что позволяет нам видеть в ней определенное течение мысли или движение, что служит ее объединяющим началом? Мой ответ на этот вопрос вполне ожидаем. Я полагаю, что если аналитических философов что-то объединяет в единое движение, так это определенный стиль философствования.

Эта идея совершенно не нова, особенно для отечественной философии. Именно так определял аналитическую философию ее крупнейший знаток в нашей стране А.Ф. Грязнов. По его мнению, аналитический стиль философствования отличает «строгость, точность используемой терминологии, осторожное отношение к широким философским обобщениям и спекулятивным рассуждениям», особое внимание к «аргументированной убедительности идей», опора, во многих случаях, на «формальную логику, эмпиристскую эпистемологию, данные науки»<sup>13</sup>. А.Л. Никифоров также уверен в том, что аналитическая философия «характеризуется не позициями или точками зрения, не кругом рассматриваемых проблем, а, скорее, особым подходом к решению этих проблем, специфическим стилем философствования»<sup>14</sup>, поэтому ее неверно ставить в один ряд с такими философскими направлениями, как позитивизм, материализм и т. п. В сходном духе высказываются и многие западные авторы. Так, согласно А. Строллу, аналитическая философия «представляет собой не столько особое учение, сколько свободную конкатенацию подходов к решению проблем»<sup>15</sup>.

Однако здесь правомерен вопрос: что же имеется в виду под «стилем философствования»? На первый взгляд, это понятие является интуитивно ясным, хотя дать ему определение представляется чрезвычайно трудным делом. Предполагается, что оно характеризует, так сказать, формальную, а не содержательную сторону мышления философов, т. е. не то, о чем они мыслят, а как они это делают. В силу этого данное понятие применимо к любому философскому направлению, но поскольку, в отличие от аналитической философии, другие направления могут быть охарактеризованы содержательно, к его услугам прибегают не так часто. Кроме того, предполагается, что можно провести различие между стилем философствования и философским методом. Считается, что метод в значительно большей степени допускает артикулированное выражение, а порой (в случае аналитической философии) и формализацию; он может быть представлен в виде последовательности шагов, выполняемых в соответствии с определенными правилами и принципами. Это понятие обычно используется для обозначения довольно конкретных процедур, таких, скажем, как метод логического конструирования Рассела или метод экстенционала и интенционала Карнапа, разработанный им в ка-

<sup>13</sup> Грязнов А.Ф. Аналитическая философия. М., 2006. С. 13–14.

<sup>14</sup> Никифоров А.Л. Аналитическая философия // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М., 2009. С. 49.

<sup>15</sup> Stroll A. Twentieth-Century Analytic Philosophy. N. Y., 2000. P. 5.

честве метода семантического анализа. В отличие от метода стиль философствования выражает нечто более неопределенное и аморфное, что не всегда поддается вербализации. Если это так, то резонно спросить: может ли подобное понятие помочь историку философии выразить специфику аналитического движения? Ведь тот перечень черт аналитического стиля философствования, который приводят сторонники этого подхода, вряд ли способен это сделать. Не уходим ли мы от проблемы, обращаясь к столь непроясненному концептуальному средству? В условиях развернувшейся острой дискуссии о природе философии этот вопрос приобретает особую актуальность.

Для полноценного ответа на этот вопрос, безусловно, потребовалось бы подробно охарактеризовать и проанализировать понятие стиля философствования; выстроить, так сказать, его теорию, но на настоящий момент я готова лишь высказать ряд соображений, которые, с одной стороны, покажут, в каком направлении можно было бы разрабатывать это понятие, а с другой стороны, позволят наметить стратегию ответа на указанный вопрос.

Во-первых, на мой взгляд, стиль философствования следует рассматривать не как некую формальную сторону философского мышления, а как его интегральную характеристику, увязывающую воедино многие аспекты творчества философов. Такой взгляд подсказывает идея «стиля мышления» польского ученого и философа Л. Флека. Опираясь на эту идею, В.Н. Порус охарактеризовал научный стиль мышления как целостный и довольно сложный «конструкт», изучать который нужно в нескольких ракурсах или «проекциях» – методологической, социологической и психологической. В самых общих чертах он представляет собой «свод методологических регулятивов», которые, с одной стороны, тесно увязаны с фундаментальными принципами, нормами и идеалами науки, а с другой, интериоризируются в системах взглядов, установок и стереотипов мышления ученых и, кроме того, закрепляются в различных институциональных формах<sup>16</sup>. Это означает, что стиль мышления нельзя раскрыть в отрыве от его содержательных аспектов и той практики, в условиях которой это мышление осуществляется.

Безусловно, стиль мышления ученых кардинально отличается от стиля мышления философов – хотя бы тем, что научное мышление включено в значительно более сложно организованную (в когнитивном, методологическом и институциональном отношении) и более жестко регламентированную систему практик. Поэтому научный стиль мышления, по-видимому, обладает лучшей структурированностью, а включенные в его структуру элементы легче идентифицировать, однако это нисколько не мешает рассматривать стиль философствования по аналогии с ним.

Понимаемый как сложный конструкт, соединяющий в себе разнообразные аспекты творчества философа или группы философов, стиль философствования вполне может выражать специфику разрабатываемой этим философом или этой группой философии. Но это не означает, что историку философии нужно специально описывать стиль философствования изучаемого им направления, чтобы передать его (направления) особый характер. Как правило, это может достигаться автоматически при изложении взглядов философов – через воспроизведение того, как они обосновывают то или иное положение, каким образом критикуют тезисы оппонентов и т. п., то есть через демонстрацию их стиля философствования как интегральной характеристики. Конечно, историк философии может охарактеризовать этот стиль,

<sup>16</sup> См.: Порус В.Н. Стиль научного мышления // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М., 2009. С. 931–933.

перечислив его основные черты, но этому перечню отнюдь не отводится роль чего-то такого, что уникальным образом определяет данный стиль. Возьмем, к примеру, такую черту, как преимущественное внимание к обоснованности и аргументированности выдвигаемых положений, которую часто используют при описании аналитического стиля философствования. Совершенно очевидно, что она не уникальна и можно найти немало философов в прошлом, к которым она применима. Однако если мы сопоставим, как эта черта воплощается, скажем, в творчестве Декарта и Карнапа, если учтем общий контекст, в котором эти мыслители рассуждают, обосновывают, критикуют, объясняют и т. п., то вряд ли мы сможем отрицать, что у них разный стиль философствования, и, стало быть, нет никакого резона на основании указанной общей черты относить Декарта к аналитическим философам. Это все простые и довольно очевидные вещи, хорошо известные тем, кто занимается и интересуется историей философии, но о них приходится говорить, поскольку некоторые современные исследователи аналитической философии действительно чрезмерно увлеклись идеей того, что нужно и в принципе возможно в кратком описании или определении выразить специфику того или иного философского течения.

Во-вторых, если рассматривать стиль философствования в его интериоризованном виде, то очевидно, что философы овладевают им и затем применяют его по большей части в виде практического знания («знания-как»). Они овладевают им в процессе обучения у своих учителей, в процессе чтения соответствующей литературы, в ходе участия в дискуссиях и в других видах деятельности. Такое практическое знание часто является неявным и невербальным (хотя и поддающимся вербализации). Возможно, применительно к стилю философствования такого рода знание лучше охарактеризовать как «личностное» в том смысле, какой этому выражению придал М. Полани. Признавая личностное знание проявлением «неизреченного интеллекта», Полани вместе с тем показал, что оно не сводится к совокупности, пусть и очень сложных и разнообразных, навыков (как применять формулы, как проводить эксперимент, как формулировать проблему и т. п.); оно охватывает и более глубокий уровень основополагающих идей, принципов, норм и т. п.<sup>17</sup>. Хотя Полани разработал понятие личностного знания применительно к науке, естественно признать, что такое знание существует и в других сферах человеческой деятельности, включая философию. К тому же обращение к понятию личностного знания при характеристике стиля философствования, на мой взгляд, оправдано потому, что оно лучше увязывается с трактовкой стиля философствования как «сложного конструкта».

Хоть это и не сильный довод, но в пользу того, что специфику аналитической философии определяет именно стиль философствования, говорит то обстоятельство, что аналитические философы способны распознать своих коллег-аналитиков главным образом не по отстаиваемым ими идеям и концепциям (в силу их великого разнообразия), а по тем многочисленным и порой незначительным признакам, в которых проявляется стиль философствования, – по манере рассуждать и формулировать мысли, по тщательно выстраиваемому обоснованию, по характеру обсуждаемых проблем, по сти-

<sup>17</sup> Как пишет Полани, личностное знание – это «искусные действия и искусные знания», которые «стоят за всяким использованием научных формул, но простираются гораздо дальше, без помощи какого бы то ни было формализма создавая те фундаментальные понятия, которые служат основой восприятия нашего мира» (Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. М., 1985. С. 101).

листке написания статей и многому другому. А поскольку часто в своих оценках какого-либо философа как аналитического они опираются на неявное личностное знание, им бывает затруднительно точно указать, на каких основаниях они вынесли такую оценку.

И наконец, в-третьих, стиль философствования способен обеспечивать единство динамически развивающегося философского движения, поскольку сам может обогащаться. Это обусловлено тем, что, будучи сложным образованием, он состоит из элементов, которые находятся не в столь жестких отношениях, как, скажем, элементы теоретических или доктринальных систем. Если последние, как правило, связаны отношениями логической совместимости, непротиворечивости и выводимости, что значительно сужает диапазон возможных дополнений и расширений данных систем, то стиль философствования демонстрирует значительно большую степень свободы и вариативности изменения. Поскольку он в основном объединяет в себе разнообразные регулятивы, нормы и правила, одно из основных требований к ним состоит в том, чтобы они не предписывали идущие вразрез друг с другом действия. Таким образом, если взять, к примеру, логический позитивизм и философию обыденного языка, то при всех их теоретических, концептуальных и методологических различиях их вполне может объединять общий стиль философствования, поскольку даже если регулятивы и нормы, в соответствии с которыми осуществляется философствование их представителей, совпадают не полностью, их несовпадающие части могут быть включены в структуру их общего стиля философствования как вариативные возможности.

Итак, понятие стиля философствования вполне может быть тем, что выражает специфику и выполняет роль объединяющего начала аналитической философии, а это, как справедливо отмечает Грязнов, «позволяет включать в аналитическую философию весьма разнообразные явления»<sup>18</sup>. Однако здесь возможно возражение: да, допустим, это можно сделать, но вопрос лишь в том, нужно ли это делать. Ведь можно поступить иначе. Выше я уже ссылалась на предложение Хакера ограничить аналитическую философию довольно узкими рамками. По его мнению, «аналитическая философия процветала в разнообразных формах с 1910-х по 1970-е гг.»<sup>19</sup>. Соответственно, в его список не попали ни американские аналитические философы неопрагматистского толка (Куайн, Гудмен, Дэвидсон, Патнэм, Крипке и др.), ни постпозитивисты, ни тем более последующие философы, которые продолжают причислять себя к аналитическому движению. Хакер мотивирует это тем, что, скажем, Куайн, по его мнению, был первым «ниспровергателем» аналитической философии, а стало быть, все его последователи постарались довести это разрушение до конца. В результате в последней четверти XX в. аналитическая философия утратила свой отличительный «профиль», «сохранив имя во многом благодаря своей генеалогии, интересам, которые она разделяет с предшествующей традицией, и противопоставлению определенным формам континентальной философии»<sup>20</sup>. В конце концов, отмечает Хакер, «аналитическая философия» – это довольно новый специальный термин (*term of art*) в философском обиходе; нет смысла ориентироваться на то, как он употребляется, ибо в его случае устоявшегося, всеми признанного употребления нет; стало быть, «мы воль-

<sup>18</sup> Грязнов А.Ф. Аналитическая философия. С. 14.

<sup>19</sup> Hacker P. Analytic philosophy: what, whence, and whither? P. 3.

<sup>20</sup> Ibid.

ны придать этому понятию какую угодно форму»<sup>21</sup>. В итоге хотя аналитическую философию и не получится представить как философское направление в его традиционном понимании, тем не менее она приобретает более четкие контуры «динамического исторического движения».

На мой взгляд, эта «половинчатая» позиция не дает нам каких-либо преимуществ. Аналитическая философия так и осталась совокупностью «измов»<sup>22</sup>. Вызывают сомнение и те критерии отбора, по которым одни «измы» могут быть включены в «динамическое историческое движение», а другим в этом отказано. Почему, скажем, философы обыденного языка, кардинально разошедшиеся с Расселом и логическими позитивистами в трактовке языка и способах его анализа, подвергнувшие резкой критике теорию дескрипций Рассела, отказавшиеся от сциентизма и редукционизма, оставлены в аналитической традиции, тогда как, например, Куайн, считавший Карнапа своим учителем, сохранивший верность верификационизму и формально-логическому анализу, уподоблявший философию науке, объявлен ее ниспровергателем. Конечно, Куайн был последовательным и жестким критиком логического эмпиризма (позитивизма), но философы обыденного языка ему в этом не уступали; более того, они критиковали не менее фундаментальные положения этого учения. Правда, в последнее время некоторые исследователи склонны видеть в Куайне, Дэвидсоне и других американских философях второй половины XX в. представителей неопрагматизма, а не аналитической философии. Я не буду здесь касаться вопроса о том, насколько такой взгляд оправдан, но ведь и в отношении принадлежности позднего Витгенштейна к аналитической традиции высказывается немало сомнений, тем не менее Хакер не исключает его из своего списка. На мой взгляд, это говорит о том, что его критерии отбора во многом опираются на личные предпочтения.

Однако, главное, если установить границы аналитического движения так, как предлагает Хакер, то многие процессы, происходившие, как обычно считается, на почве именно этого движения, утрачивают свою внутреннюю «логику» и лишаются своего «естественного» объяснения. Как известно, во второй половине XX в. аналитическая философия подверглась столь кардинальным изменениям, что при их описании часто используют слова «поворот» и «революция»: «метафизический поворот» (реабилитация онтологических и метафизических исследований), «когнитивная революция» (отказ

<sup>21</sup> Hacker P. Analytic philosophy: what, whence, and whither? P. 14.

<sup>22</sup> Следует сказать, что таковой она была с момента ее возникновения. Логический атомизм Рассела и Витгенштейна, неореализм Мура, логический позитивизм Венского кружка так же нельзя привести к общему знаменателю (в доктринальном, да и в методологическом плане), как и все последующие «измы», появляющиеся в рамках аналитической философии. Хотя ее основоположники осознавали, что занимаются «общим делом», сходство в их подходах можно обнаружить главным образом в применяемой технике анализа, да и то если она описывается в очень обобщенном виде. Как замечает Дж. Урмсон в книге «Философский анализ. Его развитие между двумя мировыми войнами», поскольку концепции анализа опирались либо на метафизическое учение логического атомизма, либо на антиметафизические учения логических позитивистов, либо на аналитическую практику Мура, «не имеющую под собой никакой ясно определяемой догматической основы», общим в техниках анализа было лишь то, что он «по крайней мере включал попытку переписать, используя другие и в какой-то мере более подходящие термины, те высказывания, которые... [эти философы] находили философски запутывающими» (Urmson J.O. *Philosophical Analysis. Its Development Between the Two World Wars*. L.; Oxf.; N. Y., 1956. P. vii). Если же приписывать данным философам большее сходство, то это неизбежно ведет к искажению их взглядов. Примером такого искажения является отнесение Рассела, Мура и Витгенштейна, наряду с членами Венского кружка, к «неопозитивизмам», что до сих пор довольно часто встречается в наших учебниках по философии.

от отождествления мышления и языка), «историко-философский поворот» (возрождение интереса к истории философии) и т. п. В этих изменениях можно видеть либо точки разрыва с аналитической традицией, либо моменты трансформации, пусть и коренной, самой этой традиции. Если бы был верен первый подход, то философы, совершившие эти кардинальные изменения, должны были бы так или иначе заявить о своей оппозиции аналитической философии в целом, но они, как правило, отвергали лишь какие-то отдельные принципы, учения или подходы, сохраняя приверженность другим. Конечно, этот тезис требует более досконального обоснования, но здесь я могу сослаться только на некоторые примеры. Так, Дж. Сёрл, один из участников «когнитивного поворота», отнюдь не отказался при этом от своей аналитической философии языка. П. Стросон, создатель дескриптивной метафизики, не считал отказ от антиметафизической установки чем-то таким, что подрывает аналитическое движение. И наконец, Дж. Ролз, показавший в своей «Теории справедливости», что в политической философии и этике можно заниматься не только анализом соответствующих понятий и аргументов, но и содержательными вопросами, совершил, по сути, очередную «революцию», но воспринимал ее как развитие аналитической философии, а не отказ от нее.

Второй же подход позволяет видеть в аналитическом движении «длющуюся уже более ста лет дискуссию с опровержением исходных положений, корректировкой и выдвиганием альтернатив»<sup>23</sup>. Более того, указанные трансформации имели последствия, которые не возникли ни в одном другом философском течении современности, кроме аналитической философии. Во-первых, из узкоспециализированного предприятия, каким она была в самом начале, аналитическая философия постепенно превратилась в чрезвычайно широкое и разнообразное поле исследований, охватывающее практически все отрасли философского знания; по словам Н.С. Юлиной, «сегодня ее предметная область может быть какой угодно – язык, знание, сознание, наука, история, Бог»<sup>24</sup>.

Во-вторых, не только расширился круг проблем, обсуждаемых философами-аналитиками, но и стал более разнообразным их характер. Как известно, объявив о своем полном разрыве со старой спекулятивной метафизической традицией, аналитические философы подвергли скрупулезной ревизии проблемы классического философствования: одни они признали «псевдопроблемами», обнаружив их источник в несовершенной логике или в злоупотреблениях языком, другие переформулировали и попытались решить новыми средствами. Шаг за шагом они перешли от проблем, возникающих в ходе логического или концептуального анализа языка той или иной отрасли знания, к вопросам «по существу» (например, «что такое сознание?», а не просто «как нам следует говорить о сознании?»). В результате, как отмечает Грязнов, «именно аналитическая философия в нашем столетии более, чем другая философская традиция, наследует идеи и принципы классического философствования. Она становится связующим звеном, обеспечивающим преемственность философского знания»<sup>25</sup>.

В-третьих, гигантски выросшая специализация и профессионализация деятельности философов, затронувшая практически всю мировую философию, лишь в рамках аналитического движения привели к становлению, так

<sup>23</sup> Юлина Н.С. Философская мысль в США. XX в. М., 2010. С. 273.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Грязнов А.Ф. Феномен аналитической философии в западной культуре XX столетия // Вопр. философии. 1996. № 4. С. 40.

сказать, псевдодисциплинарной структуры<sup>26</sup>. Если раньше преобладающим принципом распределения философов по группам была их принадлежность к определенному «изму», то теперь она уступила место иному принципу, связанному с занятостью философа в той или иной предметной области. В итоге эпистемология, онтология, философия науки, философия сознания, философия языка и т. п. приобрели статус более или менее устойчивых структурных образований (что-то вроде «течений»), конституирующихся вокруг соответствующих дискуссий.

В-четвертых, удивительней всего, что в каждой из этих «псевдодисциплин» может быть представлена богатая палитра альтернативных, порой противоположных, точек зрения. Безусловно, есть ограничения на возможные точки зрения, главное из которых – соответствие канонам аналитического стиля философствования, но это не препятствует тому, что «аналитики могут быть материалистами и идеалистами, метафизиками и антиметафизиками, менталистами и антименталистами, реалистами и антиреалистами, религиозно верующими и атеистами»<sup>27</sup>. Таким образом, мир аналитической философии является практически самодостаточным миром.

Ясно, что разнообразие, которое вмещает в себя аналитическая философия, не может не поражать, но тем не менее в этом разнообразии есть объединяющее начало, иначе было бы нельзя отличить философа-аналитика от не-аналитика. Единственным претендентом на роль объединяющего начала в таком разнообразии может быть стиль философствования. В своей статье я попыталась показать, что только это понятие позволяет адекватно очертить границы аналитического движения и понять его важные достижения, изменившие облик современной философии. Очевидно, что в историко-философском плане аналитическая философия представляет собой очень необычное явление, полное осмысление которого еще далеко до своего завершения.

И последнее замечание. Есть печальная ирония в том, что аналитическая философия, известная своим пренебрежительным отношением к истории философии, пострадала именно от историков философии. Они подошли к ней с теми же мерками, с какими аналитики подходили к философам прошлого, и, как следствие, она превратилась в «иллюзию» или оказалась загнанной в неподобающие ей узкие рамки.

### Список литературы

- Вригт Г.Х. фон. Аналитическая философия: историко-критический обзор / Пер. с англ. Л.Б. Макеевой // Кантовский сборник. 2013. № 1(43). С. 78–89; № 2(44). С. 69–82.
- Грязнов А.Ф. Феномен аналитической философии в западной культуре XX столетия // Вопр. философии. 1996. № 4. С. 37–47.
- Грязнов А.Ф. Аналитическая философия. М.: Высшая школа, 2006. 374 с.
- Джохадзе И.Д. Аналитическая философия сегодня: кризис идентичности // Логос. 2016. Т. 26. № 5. С. 1–18.
- Никифоров А.Л. Аналитическая философия // Энциклопедия эпистемологии и философии науки / Под ред. И.Т. Касавина. М.: Канон+; Реабилитация, 2009. С. 49–51.
- Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1985. 344 с.

<sup>26</sup> Безусловно, эта структура чрезвычайно далека от дисциплинарного строения наук; она лишь слегка напоминает ее.

<sup>27</sup> Юлина Н.С. Философская мысль в США. С. 273.

Порус В.Н. Стиль научного мышления // Энциклопедия эпистемологии и философии науки / Под ред. И.Т. Касавина. М.: Канон+; Реабилитация, 2009. С. 931–933.

Флек Л. Возникновение и развитие научного факта: Введение в теорию стиля мышления и мыслительного коллектива / Пер. с англ., нем. и польск. яз. М.: Идея-Пресс; Дом интеллектуальной книги, 1999. 220 с.

Юлина Н.С. Философская мысль в США. XX в. М.: Канон+; Реабилитация, 2010. 600 с.

*Dummett M. Origins of Analytic Philosophy. L.: Duckworth, 1993. 212 p.*

*Glock H.-J. What is Analytic Philosophy? Camb.: Cambridge University Press, 2008. 293 p.*

*Hacker P. The Rise of Twentieth Century Analytic Philosophy // The Rise of Analytic Philosophy / Ed. by H.-J. Glock. Oxf.: Blackwell, 1997. P. 51–76.*

*Hacker P. Analytic philosophy: what, whence, and whither? // Story of Analytic Philosophy: Plot and Heroes / Ed. by A. Biletzki, A. Matar. L.: Routledge, 1998. P. 3–34.*

*Monk R. What is Analytical Philosophy? // Bertrand Russell and the Origins of Analytic Philosophy / Ed. by R. Monk and A. Palmer. Bristol: Thoemmes Press, 1996. P. 1–23.*

*Monk R. Was Russell an Analytic Philosopher? // The Rise of Analytic Philosophy / Ed. by H.-J. Glock. Oxf.: Blackwell, 1997. P. 35–50.*

*Pap A. Elements of Analytical Philosophy. N. Y.: Macmillan, 1949. 548 p.*

*Preston A. Analytic Philosophy: The History of an Illusion. L.: Continuum, 2007. 191 p.*

*Preston A. The Implications of Recent Work in the History of Analytic Philosophy // Bertrand Russell Society Quarterly. 2005. No. 125. P. 11–30.*

*Stroll A. Twentieth-Century Analytic Philosophy. N. Y.: Columbia University Press, 2000. 304 p.*

*Urmson J.O. Philosophical Analysis. Its Development Between the Two World Wars. L.; Oxf.; N. Y.: Oxford University Press, 1956. 202 p.*

## **Analytic philosophy as a historico-philosophical phenomenon\***

***Lolita B. Makeeva***

National Research University Higher School of Economics. 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation; e-mail: lmakeeva@hse.ru

During last decades, analytic philosophy, its distinctive features, sources and main figures have become a subject of a wide and intensive discussion. Having been the predominant philosophical movement in the XX<sup>th</sup> century, analytic philosophy was represented by some researchers as a very problematic phenomenon – with the uncertain past, the present crisis condition and without any prospects in future. Thus, according to A. Preston and H.-J. Glock, analytic philosophy only existed as a kind of illusion, that is, because some thinkers believed in its existence. The present paper argues that these skeptical conclusions were received since, firstly, analytic philosophy was treated as a philosophical school or movement, associated with a certain position, and, secondly, it was mistakenly supposed that a philosophical school can be given a definition as a set of necessary and sufficient conditions for belonging to that school. Analytic philosophy is a different kind of historico-philosophical phenomenon which should be described, following the leading Russian historians of philosophy, as a movement having a distinctive style of philosophizing. The paper shows how that notion can be elaborated relying on L. Fleck's idea of "thought style" and M. Polanyi's conception of "personal knowledge". Also, with the help of that notion P. Hacker's proposal to significantly restrict analytic philosophy in space and time is criticized. It is argued that, if it is considered in such a way, many important achievements and distinctions of analytic philosophers cannot be properly appreciated.

\* The research has been financed within the program of state support of the leading universities of the Russian Federation "5-100".

**Keywords:** analytic philosophy, history of philosophy, style of philosophizing, philosophical school, philosophical movement, thought style, personal knowledge

## References

- Dummett, M. *Origins of Analytic Philosophy*. London: Duckworth, 1993. 212 pp.
- Dzhokhadze, I. D. "Analiticheskaya filosofiya segodnya: krizis identichnosti" [Analytic Philosophy Today: Identity Crisis], *Logos*, 2016, Vol. 26, No. 5, pp. 1–18. (In Russian)
- Fleck, L. *Vozniknovenie i razvitie nauchnogo fakta: Vvedenie v teoriyu stilya myshleniya i myslitel'nogo kollektiva* [Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache: Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv]. Moscow: Ideya-Press; Dom intellektual'noi knigi Publ., 1999. 220 pp. (In Russian)
- Glock, H.-J. *What is Analytic Philosophy?* Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 293 pp.
- Gryaznov, A. F. "Fenomen analiticheskoi filosofii v zapadnoi kul'ture XX stoletiya" [Phenomenon of Analytic Philosophy in the Western Culture of XX century], *Voprosy filosofii*, 1996, No. 4, pp. 37–47. (In Russian)
- Gryaznov, A. F. *Analiticheskaya filosofiya* [Analytic Philosophy]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 2006. 374 pp. (In Russian)
- Hacker, P. "The Rise of Twentieth Century Analytic Philosophy", *The Rise of Analytic Philosophy*, ed. by H.-J. Glock. Oxford: Blackwell, 1997, pp. 51–76.
- Hacker, P. "Analytic philosophy: what, whence, and whither?", *Story of Analytic Philosophy: Plot and Heroes*, ed. by A. Biletzki, A. Matar. London: Routledge, 1998, pp. 3–34.
- Monk, R. "What is Analytical Philosophy?", *Bertrand Russell and the Origins of Analytic Philosophy*, ed. by R. Monk and A. Palmer. Bristol: Thoemmes Press, 1996, pp. 1–3.
- Monk, R. "Was Russell an Analytic Philosopher?", *The Rise of Analytic Philosophy*, ed. by H.-J. Glock. Oxford: Blackwell, 1997, pp. 35–50.
- Nikiforov, A. L. "Analiticheskaya filosofiya" [Analytic Philosophy], *Entsiklopediya epistemologii i filosofii nauki* [Encyclopedia of Epistemology and Philosophy of Science], ed. by I. T. Kasavin. Moscow: Kanon+ Publ.; Reabilitatsiya Publ., 2009, pp. 49–51. (In Russian)
- Pap, A. *Elements of Analytic Philosophy*. New York: Macmillan, 1949. 548 pp.
- Polanyi, M. *Lichnostnoe znanie. Na puti k postkriticheskoi filosofii* [Personal Knowledge. Towards a post-critical philosophy]. Moscow: Progress Publ., 1985. 344 pp. (In Russian)
- Porus, V. N. "Stil' nauchnogo myshleniya" [Style of Scientific Thinking], *Entsiklopediya epistemologii i filosofii nauki* [Encyclopedia of Epistemology and Philosophy of Science], ed. by I. T. Kasavin. Moscow: Kanon+ Publ.; Reabilitatsiya Publ., 2009, pp. 931–933. (In Russian)
- Preston, A. "The Implications of Recent Work in the History of Analytic Philosophy", *Bertrand Russell Society Quarterly*, 2005, No. 125, pp. 11–30.
- Preston, A. *Analytic Philosophy: The History of an Illusion*. London: Continuum, 2007. 191 pp.
- Stroll, A. *Twentieth-Century Analytic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2000. 304 pp.
- Urmson, J. O. *Philosophical Analysis. Its Development Between the Two World Wars*. London; Oxford; New York: Oxford University Press, 1956. 202 pp.
- Wrigt, G. H. von. "Analiticheskaya filosofiya: istoriko-kriticheskii obzor" [Analytic philosophy: a historico-critical survey], trans. by L. B. Makeeva, *Kantovskii sbornik*, 2013, No. 1(43), pp. 78–89; No. 2(44), pp. 69–82. (In Russian)
- Yulina, N. S. *Filosofskaya mysl' v SShA. XX vek* [Philosophical Thought in the USA. XX Century]. Moscow: Kanon+ Publ.; Reabilitatsiya Publ., 2010. 600 pp. (In Russian)

**В.В. Васильев**

## **ЧТО ТАКОЕ АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ПОЧЕМУ ВАЖЕН ЭТОТ ВОПРОС?\***

**Васильев Вадим Валерьевич** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории зарубежной философии. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: izf@philos.msu.ru

В статье рассматривается вопрос о природе и истоках аналитической философии. Автор полемизирует с В.К. Шохиным и В.В. Целищевым, опубликовавшими несколько статей на эту тему. Обсуждаются также некоторые идеи А. Престона, работы которого по истории аналитической философии анализируются в статьях Целищева и Шохина. Автор не согласен с критикой Целищевым «ревизионизма» Шохина, расширяющего исторические границы аналитической философии до самых истоков философии вообще. В статье доказывается, что она не является критикой по существу. Вместе с тем автор не поддерживает и ревизионизм в том виде, в котором он отстаивается Шохиним. Концепция Шохина предполагает, что выражение «аналитическая философия» работает не как имя собственное, а как дескрипция, а это не соответствует практике его употребления. Более корректной формулой соотношения аналитической философии с классической философией прошлого автор предлагает считать утверждение, что современная аналитическая философия является наследницей классической философской традиции. В статье также уточняется ряд моментов, связанных с начальным, «лингвистическим» этапом аналитического движения и с историей самого термина «аналитическая философия», который, как показывает автор, употреблялся еще в XVIII в. В конце статьи автор приводит эмпирические данные, свидетельствующие о повороте современной аналитической философии к классической философской традиции, и обсуждает практические следствия сделанных выводов. Он считает, что верное понимание природы современной аналитической философии, понимание ее преемственности с классической мыслью может содействовать совершенствованию философского образования в России и увеличению доли в программах учебных материалов по аналитической философии.

**Ключевые слова:** аналитическая философия, ревизионизм, В.К. Шохин, В.В. Целищев, А. Престон

---

\* Статья подготовлена в рамках деятельности ведущей научной школы МГУ им. М.В. Ломоносова «Трансформации культуры, общества и истории: философско-теоретическое осмысление».

Трудно отрицать заметное место аналитической философии в современном философском пространстве. Авторитетность этого направления подкрепляется его более чем вековой историей. Неудивительно, что мы видим все больше примеров рефлексии о его истоках и природе. В последнее время обсуждения выплеснулись и на страницы отечественных журналов. Сначала В.К. Шохин опубликовал две статьи на эту тему в «Вопросах философии» и «Философском журнале»<sup>1</sup>. Затем В.В. Целищев отреагировал на эти публикации, тоже в «Философском журнале»<sup>2</sup>. «Философский журнал» стал тем самым площадкой для этой нужной дискуссии, сам факт которой показывает рост влияния аналитической философии в нашей стране. Поскольку вопрос о природе аналитической философии давно интересует меня, я с готовностью согласился с предложением принять участие в обсуждении.

Сразу отмечу, что я согласен с некоторыми идеями как Шохина, так и Целищева. Оба они, как я попробую показать, по-своему правы. Какие-то моменты критических замечаний Целищева, впрочем, вызвали у меня недоумение. В чем-то я не поддерживаю и Шохина. Важно также иметь в виду, что в статьях Целищева и Шохина присутствует и еще одна сторона – А. Престон, автор нашумевшей книги: «Аналитическая философия: история иллюзии»<sup>3</sup>. Оба автора ссылаются на Престона, обсуждают его взгляды и, отталкиваясь от его конструкций, определяют свои позиции.

План моих действий таков. Вначале я изложу суть предложений Шохина и особенности его критики Целищевым. Затем я попытаюсь объединить их подходы. После этого я попробую показать, что аргументы Престона можно вынести за скобки из-за тенденциозности его книги. Наконец, я постараюсь подкрепить свою объединительную гипотезу эмпирическим материалом.

## 1

Пафос статей В.К. Шохина состоит в отстаивании им «ревизионистского» (в терминологии Престона) подхода к аналитической философии. Стандартный подход предполагает, что аналитическая философия возникла на рубеже XIX и XX вв. и что ее возникновение было связано с деятельностью Дж. Э. Мура и Б. Рассела (а также Г. Фреге и Л. Витгенштейна: Фреге включают в этот список из-за исключительной важности его более ранних разработок для позднейшей аналитической философии, а Витгенштейна можно рассматривать как первого систематизатора основных интуиций аналитиков). Но попытки уяснения специфики аналитической философии, по Шохину, приводят нас к пониманию, что ее отличает прежде всего некий стиль философствования, а именно: 1) стремление к классификации и определению понятий, 2) разделение предметного поля на какие-то элементарные компоненты, а также 3) полемическая направленность, предполагающая размежевание с реальными или вымышленными оппонентами<sup>4</sup>. И если при-

<sup>1</sup> Шохин В.К. Что же все-таки такое аналитическая философия? В защиту и укрепление «ревизионизма» // *Вопр. философии*. 2013. № 11. С. 137–148; Шохин В.К. Аналитическая философия: Некоторые непроторенные пути // *Филос. журн. / Philosophy Journal*. 2015. Т. 8. № 2. С. 16–27.

<sup>2</sup> Целищев В.В. Аналитическая философия и ревизионизм без берегов // *Филос. журн. / Philosophy Journal*. 2015. Т. 11. № 2. С. 138–155.

<sup>3</sup> Preston A. *Analytic Philosophy: The History of an Illusion*. L., 2007.

<sup>4</sup> Шохин В.К. Аналитическая философия. С. 20.

знать, что аналитических философов объединяет такой стиль философствования, то мы и правда должны обдумать ревизию ее истории. Ведь подобный стиль свойствен не только аналитическим философам XX в., но и разным мыслителям более ранних эпох – и не только, как убедительно показывает Шохин, европейским. Должен сразу, впрочем, оговориться, что мне не кажутся оптимальными указанные Шохиним черты аналитического философствования. Дефинирование и классификация понятий, о которых он говорит как об особой его характеристике, вполне может рассматриваться как частный случай другой упомянутой им черты – выявления элементарных компонентов какого-то проблемного поля. Что же касается полемичности аналитических философов, то она тоже может быть не самостоятельной чертой аналитического стиля философствования, а следствием той самой аналитичности, которая суммируется в двух других пунктах: практика концептуального анализа предполагает формирование у того, кто его проводит, четкой позиции по обсуждаемым вопросам, а значит, и ясного понимания отличия его позиции от других – реально занимаемых кем-то или только лишь возможных – позиций.

Впрочем, это не принципиальный вопрос. Ревизионистский тезис Шохина может сохранить свое значение и при других описаниях – даже если мы рассуждаем о методах ранних аналитических философов, нацеленных прежде всего на философствование в стиле «Что вы хотите этим сказать?», «Что это значит?», т. е. на прояснение смысла тех или иных высказываний. Здесь очевидным их предшественником был, к примеру, Сократ. Если же говорить о современных аналитических философах, то их методы очень разнообразны, но их объединяет стремление точно и аргументированно обсуждать и решать исследуемые ими проблемы<sup>5</sup>. И, разумеется, в предшествующей философии мы найдем множество примеров подобного отношения. А это означает, что ревизионистский подход может быть вполне основательной и серьезной опцией.

Целищеву, между тем, не нравится такое расширение границ аналитической философии. Он не понимает, что позитивного оно может принести. Выводы Шохина об «аналитичности» древнеиндийских и древнекитайских философов он воспринимает как призыв к аналитическим философам изучать философское наследие Древнего Востока. Казалось бы, в таком призыве нет ничего плохого, но Целищев, похоже, видит в этом угрозу отвлечения от любимого дела. Ему нравится заниматься аналитической философией, это кажется ему чем-то увлекательным. Более того, он уверен, что так кажется и многим другим. Аналитическую философию надо оценивать не по каким-то абстрактным критериям, размышления о которых отрывают нас от реальных философских дел, а по полученным аналитическими философами конкретным результатам. А таких результатов, полагает Целищев, очень много. И здесь нельзя не солидаризироваться с ним. Чем бы мы ни сочли аналитическую философию, очевидно, что философы, причисляющие себя к аналитической традиции, делали и делают массу интересных вещей. Каждый год выходят десятки прекрасных книг и статей на самые разные темы. Примеры таких работ приводит сам Целищев, и его список легко было бы умножить.

Сказанное, впрочем, не означает, что я согласен с Целищевым в том, что метафилософские и историко-философские попытки уточнить природу аналитической философии являются чем-то бесплодным и скучным. На мой взгляд, это столь же интересная область исследований, как и другие.

<sup>5</sup> Cp. Soames S. *The Dawn of Analysis*. Princeton, 2003. P. XIII.

Обсуждение данной темы совсем не обязательно намекает на какое-то неблагоприятное в аналитической философии, как почему-то думает Целищев. И уж совсем я не разделяю критики Целищевым усилий Шохина решить этот вопрос на том основании, что Шохин вроде бы не является специалистом по аналитической философии. Во-первых, это не так – он давно занимается аналитической философией религии. А, во-вторых, я вообще не понимаю смысла этого упрека. Шохин написал статьи о природе аналитической философии. Если это хорошие статьи, то они доказывают, что он специалист по аналитической философии. А если они плохие, то они плохие, каким бы специалистом он ни был. В любом случае критиковать эти статьи нужно исходя из их внутренних недостатков.

Конечно, Целищев не ограничивается «внешними» выпадами против статей Шохина. Он критикует их и изнутри. Однако эта критика выглядит довольно странно, и чтобы увидеть эту странность, мы можем и не вдаваться в технические детали. Достаточно обратить внимание хотя бы на то, что, по мнению Целищева, Шохин обсуждает в своих статьях книгу Престона «Аналитическая философия: История иллюзии»<sup>6</sup>. Но это не так. Шохин лишь упоминает эту книгу, а анализирует другой текст Престона, его более раннюю статью, которую Шохин именует его «манифестом»<sup>7</sup>. Целищев же работает именно с книгой. Можно удивиться, конечно, решению Шохина взять для анализа небольшую статью, а не гораздо более содержательную книгу (он обосновывает это соображениями нехватки места), но факты таковы, что критик Шохина не обратил внимания даже на то, что именно анализирует его оппонент. Другим примером невнимания Целищева к ключевым тезисам Шохина является его реакция на шохинскую классификацию этапов истории аналитической философии, предложенную в контексте его ревизионистского подхода. В качестве первой, во многом дорефлексивной ее стадии Шохин обозначает период «от начала философии до 1940-х гг.»<sup>8</sup>. Из всей логики его рассуждений вытекает, что слова «от начала философии» надо понимать буквально: Шохин доказывает, что аналитический стиль мышления может быть зафиксирован уже у первых философов. Но Целищев почему-то уверен, что Шохин говорит о начале аналитической философии в узком смысле, т. е. что речь идет о рубеже XIX и XX вв.<sup>9</sup> Невнимание к позиции оппонента обесценивает его критику.

Этим я, впрочем, не хочу сказать, что подход Шохина свободен от проблем. Чтобы прочувствовать их, представим, что он в такой же манере рассуждал бы не о философской традиции, а о биологических видах. Вначале он охарактеризовал бы интересный вид летучих мышей. Затем описал аналогичные приспособления для полета у самых разных видов птиц. И, наконец, заключил бы, что птицы – это летучие мыши. Все мы согласимся, что такое заключение было бы ошибкой. Между летучими мышами и птицами есть множество важных отличий. Такие же важные отличия могут быть и между аналитическими философами и их предшественниками. Претендентом на роль таких отличий будет, к примеру, использование аппарата математической логики или хотя бы готовность к его использованию<sup>10</sup>. Так это или нет,

<sup>6</sup> Целищев В.В. Аналитическая философия. С. 140, 142.

<sup>7</sup> Preston A. The Implications of Recent Work in the History of Analytic Philosophy // The Bertrand Russell Society Quarterly. 2005. No. 127. P. 11–30.

<sup>8</sup> Шохин В.К. Аналитическая философия. С. 22.

<sup>9</sup> Целищев В.В. Аналитическая философия. С. 146–147.

<sup>10</sup> Cp. Russell B. History of Western Philosophy. L., 1946. P. 862.

неважно. Мой тезис состоит лишь в том, что сходство стилистики аналитических философов и их предшественников не означает, что мы сразу можем называть этих мыслителей аналитическими философами.

Интересно, что А. Престон, о котором постоянно вспоминают Целищев с Шохиным, выступает против ревизионизма того типа, который предлагает Шохин, потому что такой ревизионизм игнорирует еще одну важную черту традиционного образа аналитической философии (не упоминавшуюся мною выше и лишь вскользь упомянутую Шохиным), а именно представление о революционности этого направления, о его радикальном разрыве с предшествующей философией<sup>11</sup>. В самом деле, возведение аналитического движения к началу философии может обесмыслить такое ее понимание. Другое дело, что мы не обязаны преувеличивать вес этой характеристики. Трудно отрицать, что первые аналитические философы шли на теоретический разрыв с их философским окружением, но ведь их последователи могли и не идти на разрыв со своими учителями – и при этом оставаться аналитическими философами. Аналитический философ не обязан быть революционером. И он не обязан восприниматься как мыслитель, порывающий с классической философией: бунт основателей аналитической философии мог затрагивать не всю предшествующую философию, а лишь какое-то из ее направлений. Так, собственно, и было. Создатели аналитической философии, Мур и Рассел, боролись с гегельянским идеализмом.

Так что потенциальные возражения Престона против ревизионизма Шохина выглядят не очень опасными. И все же из них можно извлечь полезные выводы. Они напоминают нам, что аналитическими философами во второй половине XX в. стали повсеместно называть идейных преемников и последователей вполне определенных философов, взбунтовавшихся против гегельянства<sup>12</sup>. Словосочетание «аналитическая философия» имеет, таким образом, характер имени, а не неопределенной дескрипции<sup>13</sup>. Поэтому мы не можем распространять его на другие эпохи и на философов этих эпох (хотя исключения всегда возможны: примером такого исключения является почетное зачисление в аналитические философы Фреге<sup>14</sup>, которого – несмотря на все его контакты с Расселом и Витгенштейном – логичнее было бы считать предшественником аналитической философии, а не аналитическим философом) даже при совпадении их сущностных характеристик: обнаружение человека, очень похожего на меня, не дает мне права называть его моим именем.

Я, таким образом, не могу поддержать ревизионизм Шохина. Но я считаю – и давно говорил об этом<sup>15</sup>, – что в подобном подходе есть рациональное начало. Я предлагаю трактовать современную аналитическую философию в качестве продолжательницы классической философской традиции. Современные аналитические философы пользуются методами, похожими на методы классических философов, таких как Платон, Аристотель, Декарт, Юм и Кант, и обсуждают темы, сходные с теми, которые рассматривали эти и другие классические философы: природа и границы знания, бытие Бога, душа и сознание, свобода воли и ответственность, истоки и природа морали и т. п.

<sup>11</sup> Preston A. *Analytic Philosophy*. P. 44.

<sup>12</sup> Cp. Soames S. *The Dawn of Analysis*. P. XIII.

<sup>13</sup> Cp. *ibid.* P. 34.

<sup>14</sup> Во многом благодаря ревизионистским усилиям М. Даммита, см.: *Dummett M. Origins of Analytical Philosophy*. Camb., 1994.

<sup>15</sup> См., напр.: *Васильев В.В. Трудная проблема сознания*. М., 2009. С. 19.

Я специально оговорился, что речь идет о современных аналитических философах. Мало кто отрицает, что аналитическая философия сильно изменилась за последние десятилетия. И, кстати, именно такие изменения служат для Престона аргументом в пользу того, что аналитическая философия – это исключительно социологический феномен, что в плане идейного багажа за этим именовани­ем не скрывается ничего определенного или, другими словами, что она являет собой иллюзию.

В такой оценке трудно не почувствовать какое-то предубеждение. С логической точки зрения тут нет проблем. Сам Престон считает выражение «аналитическая философия» именем собственным. Как показал в свое время С. Крипке<sup>16</sup>, такие имена допускают соединение с самыми разными дескрипциями. Я могу быть одним, потом сильно измениться, но это не сделает мое имя иллюзорным. Так почему же Престон использует такое хлесткое слово, как «иллюзия»? Он сетует на то, что с выражением «аналитическая философия» не связано жестко фиксированных дескрипций. Но ведь иначе и не может быть, если речь идет об имени собственном. Вполне естественно, что последователи Рассела и Мура, освоив одни темы и отработав их, переходили к другим, расширяли свой инструментарий и предметный горизонт и т. п. И почему это расширение, произошедшее в последние десятилетия, именуется Престоном «эклeктическим» периодом в истории аналитической философии?<sup>17</sup> Присмотревшись к его книге, мы увидим, что слово «иллюзия» применимо, скорее, к ней самой. В самом деле, она создает иллюзию объективного научного исследования истории и природы аналитической философии. В действительности же этот текст – плод какого-то личного неприятия аналитической философии, о причинах которого я не буду гадать. В книге Престона нет того, что отличает хорошие аналитические тексты, – стремления беспристрастно разобраться в том или ином вопросе, а не подгонять факты под свои теории.

Чтобы подчеркнуть предвзятость Престона, я возьму один яркий пример. Для выстраивания своих гипотез ему нужен уже упомянутый мною тезис о революционном образе ранней аналитической философии. А революционность в философии, как ему кажется, предполагает отсутствие интереса к истории философии. Я бы сказал, что она может предполагать отсутствие историко-философского интереса к отвергаемым предшественникам (если мы, к примеру, считаем, что в их трудах нет ничего достойного изучения), но не обязательно ко всем предшественникам. Престон, однако, идет на широкие обобщения и говорит об отсутствии интереса у ранних аналитических философов к историко-философским исследованиям вообще. Пусть так, но ведь этот тезис верен с точностью до наоборот. Все согласны, что аналитическая философия в общепринятом понимании началась с работ Мура и Рассела. Но Рассел не только издал в начале своей аналитической карьеры, в 1900 г., книгу о Лейбнице, но и опубликовал в середине 40-х гг. (в период, когда, по Престону, аналитические философы еще не проявляли интереса к истории философии<sup>18</sup>) самый популярный историко-философский труд всех времен и народов – «Историю западной философии», содержащую в том числе главу об аналитической философии, пусть и под другим названием<sup>19</sup>. Да и Мур в начале своего философского пути написал две историко-философские дис-

<sup>16</sup> Kripke S.A. Naming and Necessity. Camb., 1980. P. 82–85.

<sup>17</sup> Preston A. Analytic Philosophy. P. 35.

<sup>18</sup> Ibid. P. 29.

<sup>19</sup> Russell B. History of Western Philosophy. P. 857–864.

сертации о Канте<sup>20</sup>. В этих диссертациях вызревали идеи, позволившие ему вскоре порвать с гегельянством<sup>21</sup>. Создавал он историко-философские тексты и позже. К примеру, в сборнике его статей 1922 г. есть историко-философская статья о Юме<sup>22</sup>. Вообще, Мур говорил, что к философствованию его всегда подталкивали не какие-то мировые загадки, а высказывания других философов о мире или науке, которые казались ему странными или неверными<sup>23</sup>. И он пытался разобраться, что же они имели в виду. Это, по сути, историко-философская установка.

Едва ли можно предположить, что Престон не знает об этих фактах. Но если он знает и сознательно замалчивает их, то его работа тенденциозна<sup>24</sup>. И тогда его книгу можно не принимать во внимание при обсуждении природы аналитической философии. Я последую этой своей рекомендации и далее почти не буду говорить о Престоне. В последующих параграфах я попробую конкретизировать намеченные выше сюжеты.

## 2

Начнем с термина «аналитическая философия». В обсуждаемых статьях не раз говорится о том, что сами основатели аналитической философии не употребляли его. Да, собственно, происходящее в тот ранний период и не воспринималось современниками как какой-то единый процесс, как история аналитической философии. Отбросить второстепенное, увидеть главное и назвать его подходящим именем можно было только на временном отдалении. Так или иначе, но Шохин и Целищев согласились бы, что словосочетание «аналитическая философия» вначале употреблялось как обозначение стиля философствования, а затем, с 30-х гг. XX в., как именование конкретной группы философов. Шохина, кстати, можно понять так, будто он призывает вернуться к старому словоупотреблению (при такой интерпретации его идеи надо оценивать с прагматической стороны, т. е. насколько это целесообразно). В любом случае, однако, очевидно, что вопрос об истоках этого термина представляет определенный интерес. И в литературе есть изыскания на эту тему. Самые ранние случаи использования словосочетания «аналитическая философия» – разумеется, в статусе дескрипции – обнаруживались историками во второй половине XIX в.<sup>25</sup> Но эта картина нуждается в корректировке. Выражение «аналитическая философия» в близком к современному смысле используется, к примеру, в «Философско-медицинском словаре» Ф.И. Циммермана 1803 г. Аналитической философии здесь посвящен крошечный параграф в статье «Философия». Этот параграф так и называется “*Analytische Philosophie*”. Она определяется как философия, «проясняющая темные представления во всех наших принципах»<sup>26</sup>. Еще раньше выражение “*philosophie analytique*” употреблял оккультист А. Кур де Жебелен – в одном из томов «Первобытного мира», вы-

<sup>20</sup> Moore G.E. Early Philosophical Writings. Camb., 2011. P. 1–94, 117–242.

<sup>21</sup> Moore G.E. An Autobiography // Philosophy of G.E. Moore. Evanston, 1942. P. 22.

<sup>22</sup> Moore G.E. Hume’s Philosophy // Moore G.E. Philosophical Studies. L., 1922. P. 147–167.

<sup>23</sup> Moore G.E. An Autobiography. P. 14.

<sup>24</sup> Ср. Целищев В.В. Аналитическая философия. С. 144.

<sup>25</sup> Preston A. Analytic Philosophy. P. 34.

<sup>26</sup> Zimmermann F.J. Philosophisch-medizinisches Wörterbuch. Wien, 1803. S. 190.

шедшем в 1781 г.<sup>27</sup> Этот том прославился рассуждениями о картах таро, которые, по иронии судьбы, изучал и главный ревизионист среди историков аналитической философии – М. Даммит.

Второй момент, который мне хотелось бы уточнить, касается ряда мифов, связанных с представлениями о раннем периоде аналитической философии. Я уже отмечал тот факт, что аналитическая философия началась с восстания Рассела и Мура против гегельянского идеализма. Но важно не смешивать факты с априорными реконструкциями. Они могут оказаться совершенно неверными. К примеру, мы могли бы предположить, что устремленность аналитических философов к ясности и четкости формулировок была реакцией на туманные построения британских гегельянцев. В таком случае нас очень удивит то, что Мур в своей «Автобиографии», говорит, что пониманию значимости такой устремленности он обязан одному из ведущих гегельянцев Дж. Мак-Таггарту, с которым он много общался в Кембридже: «...больше всего на меня повлияло то, что он всегда настаивал на ясности, пытался придать точный смысл философским выражениям, спрашивая “Что это значит?”»<sup>28</sup> Метод ранних аналитических философов, их визитная карточка, восходит к одному из философов, с которыми они боролись.

Столь же сомнительным оказывается и другое естественное предположение о характере разрыва ранних аналитиков с гегельянством. Речь идет о нацеленности ранних аналитических философов на принципы здравого смысла. В самом деле, гегельянский идеализм и здравый смысл – вещи, казалось бы, очень далекие, и разрыв с идеализмом наверняка сопровождался у Рассела и Мура апелляциями к здравому смыслу. Это предположение кажется тем более правдоподобным, что Мур известен как горячий защитник здравого смысла. Да и сам Рассел вспоминал, что «Мур обнаружил неприменимость гегелевской философии к столам и стульям»<sup>29</sup>. Проблема, однако, в том, что в момент разрыва с гегельянством Мур критиковал главного в те времена гегельянца Ф.Г. Брэдли за его приверженность корреспондентской теории истины, которая прекрасно вписывается в установки здравого смысла. И взамен этой теории, предполагающей сопоставление наших субъективных представлений с реальностью, он выдвигал «парадоксальную», по его собственным словам<sup>30</sup>, концепцию, отождествляющую пропозиции с комплексами объективированных понятий. – ту самую концепцию, о большой важности которой для построения философии математики говорил Рассел в «Принципах математики» (1903)<sup>31</sup>.

Из всего этого, конечно, не следует, что Мур и Рассел были противниками здравого смысла или что они разделяли рассуждения в стилистике «Что это значит?» или «Что вы хотите этим сказать?» со всеми другими философскими направлениями. Такие рассуждения действительно очень характерны именно для аналитических философов<sup>32</sup>. И они были естественны для философов, нацеленных на критику своих предшественников: задавая их, мы нередко предполагаем, что любой ответ наших оппонентов – если они вообще найдут его – обернется против них, превратив, к приме-

<sup>27</sup> *Court de Gébelin A. Le Monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne. T. 8. P., 1781. P. 594.*

<sup>28</sup> *Moore G.E. An Autobiography. P. 18.*

<sup>29</sup> *Russell B. Basic Writings. L., 2009. P. 7.*

<sup>30</sup> *Moore G.E. The Nature of Judgment // Mind. 1899. Vol. 8. No. 30. P. 181.*

<sup>31</sup> *Russell B. Principles of Mathematics. L., 2010. P. XLV–XLVI.*

<sup>32</sup> *Ср. Soames S. The Analytic Tradition in Philosophy. Vol. 1. Princeton, 2014. P. 259–260.*

ру, их тезисы в тривиальность или, наоборот, в бессмыслицу. Рассел, впрочем, усмотрел у таких вопросов и другой, редукативный аспект. Ведь если предположить, что на какие-то из вопросов такого рода можно дать бессмысленные ответы, то утверждения, относительно которых они задаются, будут переформулированы в какие-то другие утверждения. Причем эти вторые утверждения можно будет рассматривать как более фундаментальные. Именно в таком контексте можно воспринимать логицистский проект Рассела, его попытку сведения математики к логике. Но Рассел блестяще продемонстрировал этот метод – в статье 1905 г. «Об обозначении»<sup>33</sup> – и на материале высказываний обыденного языка. Такие расплывчатые высказывания тоже допускают переформулировку – на языке математической логики. И подобная переформулировка в ряде случаев позволяет разрешить метафизические трудности, связанные с ними. Витгенштейн построил на этой интуиции свой «Логико-философский трактат». Влияние этих идей заметно также у позднего Витгенштейна и у оксфордских философов обыденного языка середины XX в. Они тоже видят возможность избавления высказываний от метафизического балласта в соотнесении их с образцами – в данном случае образцами обыденного словоупотребления.

И все же, несмотря на громадную роль Рассела в продвижении лингвистического анализа, изначальный импульс к осознанию его ценности исходил, похоже, от Мура. И мы уже знаем, что сам он связывал этот импульс с влиянием Мак-Таггарта. Но ведь такое влияние было бы невозможным без предрасположенности Мура к подобным приемам. Она могла быть чисто психологической, но, скорее всего, дело не только в природных склонностях, но и в образовании. Выше я отмечал, что похожие методы философствования мы находим у платоновского Сократа. Но ведь Мур со школьных лет прекрасно знал один из сократических диалогов Платона, «Протагор». Более того, долгое время этот диалог был единственным известным ему философским трудом<sup>34</sup>. Мур вообще не собирался становиться философом: в Кембриджском университете он хотел изучать языки. Но уже на первом году обучения он попал в молодежную компанию, где обсуждались философские темы. Вскоре он и сам стал участвовать в дискуссиях, в том числе защищая идеи, высказанные Сократом в «Протагоре»<sup>35</sup>. Его старший товарищ Рассел был так впечатлен выступлениями Мура, что уговорил его переориентироваться на философию. Это еще не было рождением аналитической философии, но ее возникновение было предопределено уже на этом раннем этапе общения Мура и Рассела. В общем, призывы Мак-Таггарта к ясности падали у Мура на подготовленную Платоном почву. И в таком случае можно утверждать, что одним из глубинных истоков аналитической философии является философский метод Сократа в его платоновской версии. Эта связь с классической философией, разумеется, помогает принять как нечто должное то обстоятельство, что в наши дни аналитическая философия является полноправной наследницей классической философской традиции. Эволюция аналитической философии в этом плане напоминает движение древнегреческой философии от Сократа к Платону и Аристотелю. Если Сократ следует «лингвистическому» методу, пытаясь прояснить смысл утверждений о мудрости, добродетели и т. п., то Платон и Аристотель расширяют границы своих исследований и рассуждают

<sup>33</sup> Russell B. On Denoting // Mind. 1905. Vol. 14. No. 56. P. 479–493.

<sup>34</sup> Moore G.E. An Autobiography. P. 13.

<sup>35</sup> См.: Levy P. Moore. Oxf., 1979. P. 154–155.

скорее не о словах, а о самих вещах. Эту траекторию мы видим и в истории аналитической философии XX в. Лингвистический поворот первой половины XX в. сменился «классическим» – в широком смысле слова – поворотом.

### 3

Но действительно ли в аналитической философии произошел радикальный поворот? Не выдаем ли мы свои субъективные ощущения за объективную картину происходящего? Для ответа на этот вопрос надо опираться на какие-то объективные данные. И в этом параграфе я так и поступлю.

Не требуется отдельных доказательств, чтобы признать справедливость тезиса, что аналитическая философия поначалу и вплоть до последней трети XX в. была сфокусирована на философии языка и на лингвистическом методе. Но как подтвердить изменение этих акцентов в последующие десятилетия? Для проверки этого предположения можно взять несколько ведущих аналитических журналов общего профиля и посмотреть тематические приоритеты публикаций в них в какие-то репрезентативные промежутки времени. Я так и поступил. Я выбрал три знаменитых журнала – “The Philosophical Review”, “The Philosophical Quarterly” и “Mind” – и проанализировал тематическое распределение их статей за трехлетний период 2014–2016 гг. Результаты оказались достаточно красноречивыми. Публикации по философии языка занимали маргинальное место. Самыми востребованными областями исследований оказались метафизика, эпистемология и этика.

Эта картина соответствует представлениям о переориентации новейшей аналитической философии на классическую тематику. Остается, правда, возможность, что в метафизических, эпистемологических и этических изысканиях аналитические философы по-прежнему следуют лингвистическому методу, т. е. считают, что обсуждаемые там проблемы должны решаться анализом высказываний на соответствующие темы в стиле «Что вы хотите этим сказать?». Чтобы исключить ее, вспомним вначале, что классическая философия не ассоциируется с таким подходом. Большинство классических философов, разумеется, стремились к точности, но обычно не задерживались на таких вопросах и переходили к предметному анализу. И в этом есть резон. В самом деле, допустим, я четко представляю, что именно я хочу сказать. Это не обязательно должно быть концом исследований. Скорее, после этого реальные исследования только и должны начинаться. Допустим, меня интересует, влияет ли сознание на поведение. Аналитический философ лингвистического образца спрашивает меня, что я имею в виду. Я объясняю ему, что под поведением я буду понимать любые физические перемещения моего тела, а под сознанием – совокупность частных ментальных состояний, в том числе эмоции, воспоминания, фантазии, переживания моих желаний и намерений и т. п., и я хочу узнать, играют ли эти частные ментальные состояния каузальную роль относительно таких перемещений. Философ лингвистического типа мог бы попробовать сразу закрыть вопрос, заявив, что в своей дефиниции поведения я отклонился от обыденного словоупотребления, что обыденное словоупотребление позволяет называть поведением только намеренные перемещения моего тела, что предполагает влияние намерений на эти перемещения, а значит, и сознания на поведение. Но я не соглашусь с ним, что вопрос закрыт. При таком понимании поведения вопрос надо будет переформулировать: являются ли хоть какие-то из перемещений наших тел

поведением? Он скажет, что да, так как в обыденной речи мы именно так называем многие из них. На это я отвечу, что вопрос в том и состоит, корректно ли наше обыденное словоупотребление. И на последний вопрос уже нельзя ответить в контексте лингвистического метода. Для этого надо исследовать сами эти вещи.

Важный вопрос, конечно, как их исследовать, но сейчас я не буду углубляться в эти материи. Я хочу лишь подчеркнуть, что хотя ранние аналитические философы, в том числе Мур, могли соглашаться с тем, что лингвистический анализ – это не конец исследования, акцент они ставили именно на нем. Классические же философы говорили по преимуществу «о самих вещах», отвечали на фундаментальные философские вопросы за пределами лингвистического анализа.

Нам понадобится этот тезис для подтверждения переориентации аналитической философии на классические образцы. Подтвердить это можно так. Новейшие достижения аналитической философии суммируются в разного рода антологиях и руководствах. Возможно, самыми авторитетными среди них являются «Оксфордские руководства» по разным темам. Мы уже знаем, что наиболее востребованными в наши дни областями исследований аналитических философов являются метафизика, эпистемология и этика. Так вот, мы можем взять Оксфордские руководства по соответствующим дисциплинам<sup>36</sup> и посмотреть, цитируются ли классические философы в них чаще или реже основателей аналитической философии. Я провел этот анализ, и он показал, что классические философы действительно интересуют современных метафизиков, эпистемологов и этиков больше, чем Фреге, Рассел, Мур и Витгенштейн. Например, страниц с упоминаниями Канта и его теорий в руководстве по этике почти в четыре раза больше, чем страниц со ссылками на Фреге, Рассела, Мура и Витгенштейна вместе взятых. В руководстве по метафизике лишь Рассел и Фреге выдерживают конкуренцию с классическими философами. А в руководстве по эпистемологии все они отстают от Декарта. Похожая картина в руководствах по ключевым философским проблемам. К примеру, в Оксфордских руководствах по причинности и по свободе воли<sup>37</sup> Юм цитируется в несколько раз чаще, чем все основатели аналитической философии вместе взятые. Так что при обсуждении всех указанных тем современные авторы в большей степени ориентируются на решения, характерные для классической философии, а не для раннего периода аналитической философии. И это означает, что они являются наследниками классической традиции.

#### 4

В финале статьи я хотел бы порассуждать о практическом смысле сделанных выводов. Почему, на мой взгляд, нам важно понять, что такое аналитическая философия в наши дни? Одна из причин состоит в том, что наше философское сообщество, по моим наблюдениям, уже не одно десятилетие

<sup>36</sup> The Oxford Handbook of Epistemology / Ed. by P.K. Moser. Oxf., 2002; The Oxford Handbook of Ethical Theory / Ed. by D. Copp. Oxf., 2006; The Oxford Handbook of Metaphysics / Ed. by M.J. Loux and D.W. Zimmerman. Oxf., 2003.

<sup>37</sup> The Oxford Handbook of Philosophy of Causation / Ed. by H. Beebe, C. Hitchcock and P. Menzies. Oxf., 2009; The Oxford Handbook of Philosophy of Free Will / Ed. by R. Kane. Oxf., 2011.

находится на своеобразном перепутье. Многие российские философы продолжают работать в традиции диалектического материализма, официальной философии советского периода. У диалектического материализма есть свой канон и концептуальный аппарат, но они очень несовершенны. Более молодое поколение увлечено континентальной философией французского и немецкого образца. Есть немало сторонников и аналитической философии. При этом в нашем философском образовании традиционно большое место занимают историко-философские курсы, рассказывающие в основном о классической европейской философии.

Так вот, понимание того, что современная аналитическая философия является наследницей классической философии, может способствовать наведению порядка в нашем философском образовании. Если сориентировать студентов на современную аналитическую философию, то, прослушав исторические курсы и столкнувшись с другими философскими дисциплинами, они не будут недоумевать, зачем им так подробно рассказывали о Платоне и Аристотеле, Декарте и Лейбнице, Юме и Канте, если вся эта традиция давно прервалась и нерелевантна в наши дни (континентальные философы, труды которых в основном изучаются студентами, обычно не рассматривают традиционные философские проблемы и не озабочены строгостью аргументации). Они будут видеть, что она не прервалась, что старые философские проблемы по-прежнему активно обсуждаются – и что мы продвигаемся к лучшему пониманию этих проблем и, возможно, к их более или менее адекватному решению. Кроме того, аналитическая философия из-за ее любви к точности и определенности гораздо лучше подходит для систематического преподавания, чем упомянутые мной континентальные школы.

Важно при этом отдавать себе отчет в том, чего мы хотим достичь. Ориентацию на труды современных аналитических авторов и использование их в преподавании не надо, как мне кажется, толковать так, что российские философы должны стремиться к интеграции в англоязычное аналитическое философское сообщество. Думаю, это недостижимая цель. Даже если кому-то из нас и удастся «интегрироваться», в целом мы будем оставаться на вторых ролях. Так что надо поменьше думать об интеграции, побольше – о развитии собственного философского сообщества и его структур. В последнее время уже многое сделано в этом отношении, и я надеюсь, что позитивные тенденции – появление новых качественных журналов, борьба за репутацию и т. п. – будут продолжены. И тогда со временем, и очень скоро, появятся замечательные философские труды, которые, что важно, заинтересуют не только нас, но и философов других стран и традиций. Более того, обнаружится, что и раньше было написано много такого, что достойно изучения.

Эта картина – не утопия. Нечто подобное случилось в свое время с немецкой философией. В начале XVIII в. на немецком языке мало кто философствовал (хотя Лейбниц смог интегрироваться в мировое философское сообщество благодаря своим французским и латинским трудам), и на протяжении почти всего столетия тогдашние лидеры философского мира, британцы и французы, не обращали внимания на немецких мыслителей. А они, вместо того чтобы внедряться в британскую и французскую философию, изучали все важные работы своих соседей и пускали их в рост своей домашней философии, подарившей в конце XVIII в. Канта, Фихте и Шеллинга. А весь XIX в. в европейской мысли прошел уже под знаком немецкой философии. И нечто похожее, на мой взгляд, может случиться и с нами. Надо лишь пойти в нужную сторону.

## Список литературы

- Васильев В.В.* Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009. 270 с.
- Целищев В.В.* Аналитическая философия и ревизионизм без берегов // Филос. журн. / *Philosophy Journal*. 2018. Т. 11. № 2. С. 138–155.
- Шохин В.К.* Что же все-таки такое аналитическая философия? В защиту и укрепление «ревизионизма» // *Вопр. философии*. 2013. № 11. С. 137–148.
- Шохин В.К.* Аналитическая философия: Некоторые непроторенные пути // Филос. журн. / *Philosophy Journal*. 2015. Т. 8. № 2. С. 16–27.
- Court de Gébelin A.* Le Monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne. Т. 8. Р., 1781. 698 p.
- Dummett M.* *Origins of Analytical Philosophy*. Camb.: Harvard University Press, 1994. 199 p.
- Kripke S.A.* *Naming and Necessity*. Camb.: Harvard University Press, 1980. 172 p.
- Levy P.* *Moore: G.E. Moore and the Cambridge Apostles*. Oxf.: Oxford University Press, 1979. 350 p.
- Moore G.E.* The Nature of Judgment // *Mind*. 1899. Vol. 8. No. 30. P. 176–193.
- Moore G.E.* Hume's Philosophy // *Moore G.E. Philosophical Studies*. L.: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1922. P. 147–167.
- Moore G.E.* An Autobiography // *Philosophy of G.E. Moore* / Ed. by P.A. Schilpp. Evanston; Chicago: Northwestern University, 1942. P. 3–39.
- Moore G.E.* Early Philosophical Writings / Ed. by T. Baldwin and C. Preti. Camb.: Cambridge University Press, 2011. 336 p.
- Preston A.* The Implications of Recent Work in the History of Analytic Philosophy // *The Bertrand Russell Society Quarterly*. 2005. No. 127. P. 11–30.
- Preston A.* *Analytic Philosophy: The History of an Illusion*. L.: Continuum, 2007. 202 p.
- Russell B.* On Denoting // *Mind*. 1905. Vol. 14. No. 56. P. 479–493.
- Russell B.* *History of Western Philosophy*. L.: George Allen and Unwin Ltd., 1946. 916 p.
- Russell B.* *Basic Writings* / Ed. by R.E. Egner and L.E. Dennon. L.: Routledge, 2009. 781 p.
- Russell B.* *Principles of Mathematics*. L.: Routledge, 2010. 593 p.
- Soames S.* *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*. Vol. 1: The Dawn of Analysis. Princeton: Princeton University Press, 2003. 430 p.
- Soames S.* *The Analytic Tradition in Philosophy*. Vol. 1: The Founding Giants. Princeton: Princeton University Press, 2014. 674 p.
- The Oxford Handbook of Philosophy of Causation* / Ed. by H. Beebe, C. Hitchcock and P. Menzies. Oxf.: Oxford University Press, 2009. 806 p.
- The Oxford Handbook of Epistemology* / Ed. by P.K. Moser. Oxf.: Oxford University Press, 2002. 608 p.
- The Oxford Handbook of Ethical Theory* / Ed. by D. Copp. Oxf.: Oxford University Press, 2006. 680 p.
- The Oxford Handbook of Philosophy of Free Will* / Ed. by R. Kane. Oxf.: Oxford University Press, 2011. 672 p.
- The Oxford Handbook of Metaphysics* / Ed. by M.J. Loux and D.W. Zimmerman. Oxf.: Oxford University Press, 2003. 736 p.
- Zimmermann F.J.* *Philosophisch-medicinisches Wörterbuch*. Wien: In der Camesinischen Buchhandlung, 1803. 263 S.

**What is analytic philosophy, and why is it important to ask?\*****Vadim V. Vasilyev**

Lomonosov Moscow State University. GSP-1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation;  
email: izf@philos.msu.ru

In this paper I discuss the nature and origins of analytic philosophy. I criticize a few recent papers on this topic, published by Vladimir Shokhin and Vitalii Tselishchev. I also consider a book of Aaron Preston, *Analytic Philosophy: The History of Illusion*, as both Shokhin and Tselishchev discuss his ideas. I criticize Tselishchev's ad hominem critique of Shokhin's "revisionism", by which he expands the historical boundaries of analytic philosophy to the very beginnings of philosophy. I argue, however, that Shokhin's version of such revisionism is flawed, because his position presupposes that "analytic philosophy" is a description, not a name, but that seems not to be the case. I recommend another view, according to which the contemporary analytic philosophy is an heir of classical and modern philosophy. In this paper I also clarify some points concerning the early "linguistic" period of analytic philosophy and origins of the very term "analytic philosophy", which I trace back to the 18th century. At the end of the paper I provide some data confirming a "classical turn" of the recent analytic philosophy and consider some practical consequences of my conclusions for Russian philosophical education. I believe we should pay much more attention to analytic thought.

**Keywords:** analytic philosophy, revisionism, Vladimir Shokhin, Vitalii Tselishchev, Aaron Preston

**References**

- Beebe, H. C., Hitchcock, C. & Menzies, P. (eds.) *The Oxford Handbook of Philosophy of Causation*. Oxford: Oxford University Press, 2009. 806 pp.
- Copp, D. (ed.) *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2006. 680 pp.
- Court de Gébelin, A. *Le Monde primitif analysé et comparé avec le monde modern*, T. 8. Paris, 1781. 698 pp.
- Dummett, M. *Origins of Analytical Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1994. 199 pp.
- Kane, R. (ed.) *The Oxford Handbook of Philosophy of Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2011. 672 pp.
- Kripke, S. A. *Naming and Necessity*. Cambridge: Harvard University Press, 1980. 172 pp.
- Levy, P. *Moore: G.E. Moore and the Cambridge Apostles*. Oxford: Oxford University Press, 1979. 350 pp.
- Loux, M. J. & Zimmerman, D. W. (eds.) *The Oxford Handbook of Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2003. 736 pp.
- Moore, G. E. "The Nature of Judgment", *Mind*, 1899, Vol. 8, No. 30, pp. 176–193.
- Moore, G. E. "Hume's Philosophy", in: G.E. Moore, *Philosophical Studies*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1922, pp. 147–167.
- Moore, G. E. "An Autobiography", *Philosophy of G.E. Moore*, ed. by P. A. Schilpp. Evanston; Chicago: Northwestern University, 1942, pp. 3–39.
- Moore, G. E. *Early Philosophical Writings*, ed by T. Baldwin and C. Preti. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. 336 pp.
- Moser, P. K. (ed.) *The Oxford Handbook of Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2002. 608 pp.

\* The article is written as a part of activity within a scientific school of Lomonosov Moscow State University "Transformations of Culture, Society and History: Philosophical and Theoretical Understanding".

Preston, A. "The Implications of Recent Work in the History of Analytic Philosophy", *The Bertrand Russell Society Quarterly*, 2005, No. 127, pp. 11–30.

Preston, A. *Analytic Philosophy: The History of an Illusion*. London: Continuum, 2007. 202 pp.

Russell, B. "On Denoting", *Mind*, 1905, Vol. 14, No. 56, pp. 479–493.

Russell, B. *History of Western Philosophy*. London: George Allen and Unwin Ltd., 1946. 916 pp.

Russell, B. *Basic Writings*, ed. by R.E. Egner and L.E. Dennon. London: Routledge, 2009. 781 pp.

Russell, B. *Principles of Mathematics*. London: Routledge, 2010. 593 pp.

Shokhin, V. K. "Analiticheskaya filosofiya: nekotorye neprotorennye puti" [Analytic Philosophy: Some Unbeaten Tracks], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2015, Vol. 8, No. 2, pp. 16–27. (In Russian)

Shokhin, V. K. "Chto zhe vse-taki takoe analiticheskaya filosofiya? V zashchitu I ukreplenie 'revizionizma'" [What is Analytical Philosophy? In the Protection and Promotion of 'Revisionism'], *Voprosy filosofii*, 2013, No. 11, pp. 137–148. (In Russian)

Soames, S. *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, Vol. 1: The Dawn of Analysis. Princeton: Princeton University Press, 2003. 430 pp.

Soames, S. *The Analytic Tradition in Philosophy*, Vol. 1: The Founding Giants. Princeton: Princeton University Press, 2014. 674 pp.

Tselishchev, V. V. "Analiticheskaya filosofiya i revizionizm bez beregov" [Analytic philosophy and revisionism without bounds], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2018, Vol. 11, No. 2, pp. 138–155. (In Russian)

Vasilyev, V. V. *Trudnaya problema soznaniya* [The Hard Problem of Consciousness]. Moscow: Progress-Tradiziya Publ., 2009. 270 pp. (In Russian)

Zimmermann, F. J. *Philosophisch-medicinisches Wörterbuch*. Wien: In der Camesinischen Buchhandlung, 1803. 263 S.

## ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

**Н.А. Блохина**

### АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ПОИСКАХ САМООПРЕДЕЛЕНИЯ

Analytic Philosophy: An Interpretive History / Ed. by A. Preston.  
N. Y.; L.: Routledge, 2017. 289 p.

**Блохина Наталья Александровна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии. Рязанский государственный университет имени С.А. Есенина. Российская Федерация, 390000, г. Рязань, ул. Свободы, 46; e-mail: n.blokhina\_77@mail.ru

Интенсивная на протяжении последних трех десятилетий работа философов-аналитиков по поиску самоопределения аналитической философии привела некоторых из них не только к отрицанию существования единой аналитической традиции, но и к непризнанию специфичности их деятельности. Именно такие цели преследовали редактор сборника научных статей «Аналитическая философия: история интерпретаций» (2017) Аарон Престон и автор статьи «О традиционалистском предположении» Сандра Лапойнт. Однако при анализе аргументов этих авторов выявляется их слабость перед аргументами других авторов сборника, а внимательное чтение статей лишней раз убеждает, что намерения по-иному интерпретировать того или иного представителя аналитической философии или его произведение не позволяют вырвать этих философов из аналитического контекста и исключить их труды из аналитического дискурса.

**Ключевые слова:** аналитическая философия, самоопределение, А. Престон, С. Лапойнт, Г.-Й. Глок

---

Главной интригой сборника «Аналитическая философия: история интерпретаций» (2017) являются отстаиваемые Аароном Престоном и Гансом Йоханом Глоком противоположные оценки происхождения и сути аналитической философии (АФ). Глок выступает против главной идеи книги Престона «Аналитическая философия: история одной иллюзии» (2007). Эту идею он представляет так: «...аналитическая традиция... исключительно или даже преимущественно была *создана ретроспективно* через интерпретации живших позднее комментаторов» (Р. 214)<sup>1</sup>. С его точки зрения, аналитической философии присущ своеобразный способ философствования и в ней существуют *реальные* тенденции, которые вместе делают ее оригинальной и целостной традицией в потоке мировой философии.

---

<sup>1</sup> Что-то аналогичное мы слышали о связи античной эпохи и эпохи Возрождения: якобы именно труды мыслителей Ренессанса породили тексты гениев античности и жизнеописания этих гениев.

## I

Обоснование позиции, что аналитическая философия не является исключительно результатом интерпретации живших позднее комментаторов, Глок строит на анализе основных проектов философов-аналитиков. В аналитической философии, по его мнению, имеются две устоявшиеся интерпретации аналитической философии, придающие аналитической традиции четкую форму. Первой интерпретацией является идея *лингвистического поворота*, выдвинутая на обсуждение Густавом Бергманом и канонизированная в названии сборника статей, вышедшего под редакцией Ричарда Рорти в 1967 г. Обращение к языковой проблематике не делает автоматически из философа аналитика. Однако, начавшись «Трактатом» Витгенштейна, лингвистический поворот становится прорывом в самоопределении главного течения внутри аналитической традиции. Через логических позитивистов, позднего Витгенштейна и постпозитивистов, таких как Уиллард ванн Орман Куайн и Дональд Дэвидсон, данное течение увлекает в свой поток и адептов концептуального анализа<sup>2</sup>. «Эти различающиеся в других отношениях фигуры объединяет твердая вера в то, что традиционные философские проблемы – в особенности проблемы метафизики – являются, прежде всего, логическими и концептуальными, нежели фактуальными; в конечном счете, они коренятся в неверном толковании языка, а не в игнорировании реальности. Поэтому они должны быть разрешены или опровергнуты не нахождением новых данных или разработкой новых эмпирических теорий о мире, но через прояснение – логический анализ, перефразирование, преобразование – языка» (р. 215).

Другой интерпретацией, которая очерчивала границы аналитической философии, по мнению Глока, является различие двух ответвлений внутри самой лингвистической философии. Это *философия идеального языка* и *философия обыденного языка*. В период между 1930-ми и 1960-ми годами в британской философии доминировало движение, обязанное своим происхождением философии здравого смысла Джорджа Мура и идеям Людвиг Витгенштейна, сформулированным им после 1929 г. Это движение состояло из таких философов, как Гилберт Райл, Джон Остин, Пол Грайс, Норман Малкольм, Ричард Хеар, Стюарт Хемпшир, Герберт Харт, Дэвид Пэрс, Питер Стросон, Стефан Тулмин, Джеймс Урмсон, Джеффри Дж. Ворнок. Их оппоненты – Бертран Рассел, Густав Бергман, Уиллард ванн Орман Куайн – называли это движение «философией обыденного языка» или «философией Оксфорда». При этом точное происхождение названия «философия обыденного языка» не выяснено. У П. Хакера есть предположение, что оно могло появиться после публикации Малкольмом в 1942 г. статьи «Мур и обыденный язык». А вот противопоставление философии идеального языка философии обыденного языка принадлежит Густаву Бергману, общепризнанному логическому позитивисту, стороннику философии идеального языка. «Приклеивание» этикетки «философия обыденного языка» к определенной части аналитического дискурса шло двумя способами. Для логических позитивистов данная философия была чем-то «другим», категориально близким дискурсу постмодерна. Такая целевая квалификация отличающихся от позитивистов («других») философов ускоряла объединение последних, усиливая

<sup>2</sup> Эту идею Глок обосновывает в своей книге «Что такое аналитическая философия?» (Glock H.-J. What is Analytic Philosophy? Camb., 2008. Ch. 2.4; 5.2; 8).

их ощущение родства, чувство идентичности. Однако этот объединительный настрой не исключал осознания философами наличия среди них разнообразия, и это признавали П. Грайс и другие. Принцип многообразия в единстве при характеристике философии обыденного языка отмечали Хакер и Ворнок (р. 216). Этикетка «Оксфордская философия обыденного языка» использовалась только оппонентами этой философии. Те же, к кому это название относили, предпочитали говорить о философии концептуального анализа или лингвистической философии (р. 216).

Уточнение значения термина «философия обыденного языка» потребовало от Глока ссылки на Райла, который как-то заметил, что слово «обыденный» в названии «философия обыденного языка» противопоставляется скорее слову «нестандартный», чем «специально созданный» (“technical”). Таким образом, философ обыденного языка апеллирует к стандартному или создаваемому в качестве оппозиции нестандартному или девиантному (отклоняющемуся от нормы) использованию слов. При этом каковым будет это отклоняющееся от нормы использование слов – специально или не специально создаваемым, – зависит от решаемой философской проблемы. Таким образом, этикетка «философия обыденного языка» является неправильно употребленным словом, если, как это часто случается, настаивать, что данная философия должна иметь дело только со словами и концептами каждодневного дискурса (р. 216). **Выходит, по Райлу и Глоку, что слово “ordinary” в термине “ordinary language philosophy” следует переводить не как «обыденный», «каждодневный», а как «стандартный», «обычно используемый».** А сам термин в переводе на русский язык будет звучать как «философия стандартно используемого языка».

Термин «философия идеального языка» тоже вводит в заблуждение, хотя и по другим причинам, продолжает Глок. Это название использовалось и до сих пор используется для двух фундаментально различных проектов. Один должен быть правильно назван *формальной семантикой*. Его ведущей идеей является то, что формально-логическое исчисление, такое как первопорядковое исчисление предикатов, разработанное Фреге и Расселом, выявляет логико-синтаксические глубинные структуры предложений естественных языков. Соответственно логико-лингвистический анализ выясняет черты и правила, которые регламентируют форму обыденного языка. Эта идея, впервые выдвинутая Витгенштейном в его «Трактате», получила развитие в теории значения для естественных языков у Дэвидсона.

Проект формальной семантики следует отличать от *логического конструктивизма* в духе Фреге, Рассела, Карнапа и Куайна. Логический конструктивизм относится скорее к ревизионистской, чем описательной или выявляющей, модели прояснения языка. Странники данного проекта стремятся избегать философских недоразумений, предположительно порождаемых обыденным языком, путем замены его искусственными идеальными языками, интерпретируемыми формальным исчислением, свободным от мнимых или фактических недостатков естественного языка, таких как многозначность, неопределенность, невозможность референции и категориальные несоответствия.

Противостояние концептуального анализа, с одной стороны, формальной семантике и логическому конструктивизму, с другой, *реально* и с (мета) философской и с исторической точки зрения, – констатирует Глок (р. 217), а не «создано *ретроспективно* через интерпретации живших позднее комментаторов», как посчитал бы Престон.

Тридцать пять лет назад Майкл Даммит, многими считающийся первым историком философии анализа, в книге «Источники аналитической философии» (1993) сформулировал ее «аксиому». Он написал, что философы-аналитики привержены двум основополагающим пропозициям: «во-первых, убеждению, что философское объяснение мышления может быть достигнуто посредством философского объяснения языка, и, во-вторых, что всеобъемлющее объяснение может быть достигнуто только подобным образом»<sup>3</sup>. Из изложения идей Глока следует, что он солидаризируется с Даммитом. С точки зрения Глока, аналитики, к какой бы ветви философии анализа они себя ни причисляли, разделяли сформулированную Даммитом аксиому.

## II

В рецензируемый сборник вошли статьи восемнадцати, не считая Престона как автора «Введения» и редактора, исследователей. Их работы посвящены творчеству отдельных аналитиков (Дж. Мура, Б. Рассела, Л. Витгенштейна, Ф. Рамсея, Э. Нагеля, Г. Райла, У.В.О. Куайна, П. Стросона, Дж. Остина, Д. Дэвидсона, М. Даммита) или анализу отдельных философских произведений («Трактата» Витгенштейна, «Понятия сознания» Райла, “Sense and Sensibilia” Джона Остина). Другая часть статей раскрывает связь аналитической философии с феноменологией, прагматизмом, бихевиоризмом. В двух статьях говорится о том, как логический позитивизм стал частью американской философии и аналитической традиции в целом. Структурно Престон расположил работы так, что с его идеи об иллюзорности единства аналитической традиции начинается разговор в редакторском введении, а в заключительной статье сборника, автором которой является Сандра Лапойнт, эта идея получает развитие в виде развенчания «традиционалистского предположения».

Послушаем критиков существования аналитической философии как единой традиции – Престона, а затем Лапойнт.

В редакторском введении Престон продолжает развенчивать «иллюзию единства» – понятие, введенное им в монографии «Аналитическая философия: история одной иллюзии». Отказ от этой иллюзии, полагает Престон, показывает, что аналитическая философия не представляет собой единой интеллектуальной традиции, поскольку лишена «фундаментальных соглашений» или «фундаментальных принципов» (р. 2). **Соглашения или принципы АФ** определяются и переопределяются в ходе ее исторического развития. Таким образом, аналитическая традиция «обязана своим существованием совокупности интерпретаций», которые могут оказаться и ошибочными (р. 4). По мнению Престона, «то, что в наши дни мы называем “аналитической традицией” в большей мере может характеризоваться как *результат взаимодействия меняющихся интерпретаций на различных уровнях* – на уровне, где располагаются отдельные философы и их работы, с одной стороны, и, с другой стороны, на разных уровнях объединения – от подгрупп внутри традиции (таких как логический позитивизм или Оксфордская философия) до традиции в целом» (р. 2).

Престон так конкретизирует проблемы, решение которых вызывает разночтения и не позволяет говорить об аналитической философии как о единой традиции. Это (1) проблема приверженности аналитиков лингвистическому

<sup>3</sup> Dummett M. Origins of Analytical Philosophy. Camb. (Mass.), 1993. P. 4.

анализу, в котором они видят единственно правильный философский метод, и (2) проблема существования четких границ между АФ, прагматизмом и так называемой «континентальной философией» (р. 1). Он пишет: «Никто не думает, что современная аналитическая философия отвержена лингвистическому анализу, и историки аналитической философии ставят под сомнение, было ли это определяющим основоположением традиции на какой-либо стадии ее развития» (р. 1). Они «указывали по меньшей мере с 1990-х годов, что ни Мур, ни Рассел – ни, коли на то пошло, Фреге – не поддерживали лингвистического взгляда на философию или философский анализ. В результате, аналитическая философия *никогда* не выказывала фундаментальных соглашений о фундаментальных принципах ни в какие времена и, конечно, ни на каких значительных отрезках времени» (р. 4).

Что касается проведения четких границ между философскими направлениями, то тут Престон прибегает к аргументу, строящемуся на различной оценке творчества Куайна и Витгенштейна. Существуют работы, которые рисуют Куайна в равной мере прагматистом и аналитиком<sup>4</sup>. А один из авторов данного сборника – Черил Мизак – вообще заставляет нас задуматься, было ли с самого начала различие между аналитической философией и «континентальной философией» (статья «Фрэнк Рамсей и затруднительное положение для аналитической философии в отношении прагматизма»). Известно, что ряд исследователей проводят параллель между поздним Витгенштейном и рядом видных континентальных философов<sup>5</sup>.

«Существование аналитической традиции было порождено, коротко говоря, ее интерпретациями» (р. 4–5), – подытоживает Престон.

### III

Лапойнт поддерживает Престона. По ее мнению, чтобы называться философской традицией, аналитической философии недостает единодушия в решении проблем (1) периодизации и (2) релевантности авторов, которых можно (или нужно) отнести к аналитикам. Лапойнт конкретизирует эти нерешенные проблемы. «Когда аналитическая традиция зародилась? Кто ее главные протагонисты? Является ли аналитическая традиция (главным образом) англо-американской? Не является ли она, по крайней мере, по происхождению, австро-германской? Должен ли Фреге быть включен в эту традицию? А должны ли участники школы Brentano? И что насчет польских логиков Львова и Варшавы?» (р. 273).

Непропорционально большой интерес историков АФ к вопросам ее периодизации и релевантности авторов уже являют собой симптом болезни, отмечает Лапойнт. Она считает, что существующие ответы на вопрос об отцах-прародителях АФ или опрощают его, сужая к ортодоксии, или расширяют его совершенно произвольно. В первом случае считается, что АФ зародилась в первые десятилетия XX в. в работах группы мыслителей из Кембриджа, во втором случае включают в число прародителей Фреге за его заслуги в математике и логике, но исключают немецкоговорящего математика и логика Эдмунда Гуссерля, с которым Фреге находился в прямом контакте (р. 275).

<sup>4</sup> Godfrey-Smith P. Quine and pragmatism // A Companion to W.V.O. Quine. Malsen (MA); Oxf., 2014. P. 54–68.

<sup>5</sup> Staten H. Wittgenstein and Derrida. Lincoln, 1984; Garver N., Lee S. Derrida and Wittgenstein. Philadelphia, 1994.

Не удастся найти согласия и по вопросу, какие теоретические или методологические обязательства (*commitments*) объединяют аналитиков. Майкл Бини полагает, что отчасти аналитиков объединяет совокупность используемых ими *методов*. Тим Крейн склоняется к точке зрения, что объединяющим критерием может служить собрание *взаимосвязанных текстов*. Брайан Лейтер указывает на такой критерий как общий *стиль* философствования. Глок усматривает *семейное сходство* разделяемых и использующихся аналитиками текстов и техник. Для Престона единство аналитиков является всего лишь иллюзией (р. 275). **По мнению самой Лапойнт, стремление дать дефиницию аналитической традиции стратегически непродуктивно из-за интеллектуальной ангажированности самих исследователей.** Она пишет: «Историки аналитической философии – предположительно потому, что они сами включены в исследование какого-то аспекта аналитической философии, – как правило подразумеваются стоящими в *доверительных отношениях* с аналитическими философами прошлого и *разделяющими их интеллектуальные обязательства*» (р. 276). Именно вовлеченность самих исследователей в аналитическую деятельность во многом порождает «предполагаемую *уникальность* и телеологический характер аналитической традиции» (р. 276).

Лапойнт убеждена, что исследовательский инструментарий, методология должны быть продуктивными и соответствующими (*appropriate*) не столько для объяснения прошлых результатов, сколько нынешних и будущих. Если же проанализировать предположение о единстве аналитического движения, которому автор дала наименование “*traditionalist conjecture*”, то оно, по мнению Лапойнт, совершенно непродуктивно (р. 282–283). **АФ, понимаемая канонически, не сводится к доминированию в ней логического и/или лингвистического анализа** (р. 281). Понимаемая не столь канонически, АФ не сосредоточивается на вопросах изучения оснований математики и наук, математической и философской логики, изучении языка.

Лапойнт убеждена, что с самого начала АФ имела более широкое поле исследования (р. 283). **Она уточняет: «Моя позиция, чтобы быть ясно понятой, заключается в том, что не одна, но много традиций, школ и движений подпадает под аналитическую философию, каковой она видится в наши дни, и что консолидация этих традиций через преодоление их несходства не продуктивна при ответе на вопрос, [что такое аналитическая философия]»** (р. 276). Традиционалистский подход, особенно в ортодоксальной форме, связывающей АФ с логическим и лингвистическим анализом, не позволяет, с точки зрения Лапойнт, объяснить исторически расширявшееся предметное поле современной АФ, охватившей большинство сфер философии вообще – в том числе метафизику, философию сознания, этику и т. д. Она пишет: «“традиционалистский подход” не способен, когда приходит время для осознания, удовлетворительно ответить на вопрос, каким образом АФ стала тем, чем она является в наши дни» (р. 284).

По ее мнению, отказ от этого подхода принесет только пользу. Полезность будет тройной. Во-первых, появится возможность создания более цельной картины развития АФ, включающей гораздо большее число доктрин и теорий, возможность сделать ее инклюзивной и плюралистической. Во-вторых, будет обеспечено понимание непрерывности философии как таковой через распространение на АФ общих закономерностей развития мировой философии. В-третьих, создастся возможность иной оценки ряда авторов в отношении к АФ, в частности не-мужчин, [но и женщин], и/или германо- и

англоговорящих авторов, чья работа или игнорировалась или преуменьшалась, приспособлявая нашу оценку их вклада в процесс формирования теоретических парадигм наших дней к устаревшим стандартам (р. 284).

#### IV

С мнением Престона, что аналитическая традиция в большей мере представляет собой «результат взаимодействия меняющихся интерпретаций», можно согласиться в двух случаях. Во-первых, если в истории аналитической философии не будет обнаружено «фундаментальных соглашений о фундаментальных принципах» ни на одном отрезке времени. Во-вторых, если у того или иного причисляемого к аналитикам философа обнаружится такой смысл его идей, который предметно, концептуально или методологически может быть не связан с их работой. На мой взгляд, ответ в обоих случаях должен быть отрицательным, и потому доводы Престона и тех, кого он причисляет к своим союзникам, не являются бесспорными.

Первый случай. Тезис об отсутствии «фундаментальных соглашений о фундаментальных принципах». Напомним, Престон считает, что «аналитическая философия никогда не выказывала фундаментальных соглашений о фундаментальных принципах ни в какие времена и, конечно, на значительных отрезках времени» (р. 4). Однако авторы данного сборника, в том числе цитировавшийся выше Глок, говорят о лингвистическом взгляде на философию и философский анализ хотя бы на «значительных промежутках времени». Так, Скот Соумс в статье «Меняющаяся роль языка в аналитической философии», не эксплицируя свою поддержку аксиоме Даммита, однозначно ее разделяет.

Об уникальности этой особенности надо сказать особо. На наш взгляд, у аналитической философии XX в. была своя миссия в мировой рационалистической философии, и обращение к языковой проблематике было не случайным, а закономерным. Ганс Слуга писал: «По-видимому, существует естественный прогресс в философии от метафизики через эпистемологию к философии языка... Сначала философы думали о мире, затем о путях познания мира. Наконец, они обратили внимание на способ, которым такое познание выражается<sup>6</sup>. Интуитивное представление о связи мышления и языка, очевидно, было всегда. Однако эта связь не проблематизировалась. В течение долгих веков существования философии мышление рассматривалось как самостоятельная субстанция. Автономность идеального признавалась и по отношению к телесному, и к знаковому, и даже к коммуникативному (вспомним обсуждение проблемы существования индивидуального языка<sup>7</sup>). Однако современные научные представления четко улавливают связь психологического, частью которого является мышление, знакового и коммуникативного<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Цит. по: Боброва Л.А. Фреге или Витгенштейн? О путях развития аналитической философии // Философские идеи Людвиг Витгенштейна. М., 1996. С. 100.

<sup>7</sup> См., например: Лорети А. Проблема индивидуального языка в философии Л. Витгенштейна. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2016.

<sup>8</sup> «Сознание можно трактовать как процесс вторичного восприятия объекта в превращенной знаковой форме и введения соответствующего объекту значения в систему отношений с другими значениями языкового тезауруса. Чем в большее число связей и опосредований включается воспринимаемый объект-значение, тем выше его осознанность» (Петренко В.Ф. К проблеме психологии сознания // Вопр. философии. 2010. № 11. С. 70).

Думаю, если приводить контраргументы против тезиса, что у аналитической философии не было фундаментальных соглашений на протяжении значительных промежутков времени, можно использовать факты из ее истории. Мало кто будет отрицать существование школ, направлений, использующих определенные виды анализа, выбирающих определенное предметное поле и опирающихся на вполне определенные метафизические и онтологические установки (логический атомизм, логический эмпиризм, реализм и антиреализм, реализм и субстанционализм, физикализм, натурализм и так далее). Логический и лингвистический анализ в философии продолжают быть продуктивными и в наши дни<sup>9</sup>.

Второй случай. Тезис о том, что авторы данного сборника выявили такие идеи и смыслы у философов, относимых к аналитикам, которые были *истолкованы* в аналитическом ключе, но по сути таковыми не являются. Предполагается, что некоторые авторы сборника такие несопоставимые с философией анализа идеи отыскивали. Возьмем для рассмотрения статью Питера Хилтона «Идеализм и происхождение аналитической философии: Мур интерпретирует Канта и Брэдли». Удалось ли Хилтону кардинально поколебать наше знание о зарождении АФ?

Существуют два широко распространенных положения о зарождении аналитической философии, говорит Хилтон. (1) Аналитическая философия берет начало в восстании против идеализма и (2) она зарождается через соединение работ Мура, Рассела и Фреге. Однако, замечает Хилтон, правильнее было бы говорить, что с идеализмом боролся Мур. Его критика была направлена против Канта и Брэдли. Именно в Британии Канта относили к идеалистам и его онтология рассматривалась в неразрывной связи сознания и мира (познающего и познаваемого). В Германии Кант считался в начале своей карьеры натурфилософом, а позже эпистемологом. Для Фреге основными противниками были представители натурализма и связанного с ним психологизма, мешающего достижению объективности знания. Таким образом, если считать родоначальниками АФ Мура, Рассела и Фреге, никакой совместной борьбы с идеализмом не наблюдается, заключает Хилтон. Он полагает, что честь прародителя АФ в части критики трансцендентального идеализма Канта и антипсихологизма в идеализме Брэдли принадлежит Муру. Рассел лишь следовал в этом за Муром. В итоге Мур и Рассел во взглядах на процесс познания возвратились к классическому эмпиризму: сознание пассивно и неспособно напрямую иметь «знание-знакомство» с физическими объектами. Эта осведомленность зиждется на данных наших органов чувств. Мура и Рассела от классических эмпириков отличало убеждение, что абстрактные объекты, такие как универсалии, пропозиции и концепты, существуют наравне с теми сущностями, с которыми у нас имеется «знание-знакомство» (р. 27). «Концепты, согласно этой точке зрения, не являются ни физическими, ни ментальными, а неизменными сущностями особого рода. Пропозиции составлены из концептов. Размышляющий ум находится в контакте с концептами и пропозициями, но не творит их и не оказывает на них воздействие» (р. 28). И, как отмечали Т. Болдвин (Baldwin) и К. Прети (Preti) в собрании «Ранних философских работ» Мура (2011), результатом стало то, что «теория суждения обернулась метафизикой, благодаря роли пропозиций» (р. 29). И вновь Рассел, как и в критике идеализма, последовал за Муром, что вы-

<sup>9</sup> См.: Целищев В.В. Аналитическая философия и ревизионизм без берегов // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2018. Т. 11. № 2. С. 141, 144, 148.

лилось в одну из первых теорий значения – теорию дескрипций. А далее начинается эпоха значения. Однако тут пути Мура и Рассела разошлись. Но старт их общему предприятию был дан (р. 29–30).

Как видим, на первом этапе развития АФ Хилтон отводит Джорджу Муру ведущую роль, считая Рассела его последователем. Автором делается акцент на явной метафизической природе первых проектов аналитиков, что в общем-то никогда и не подвергалось сомнению. Кроме того, платонистская окраска многоуровневой онтологии раннего Рассела тоже не является новостью для исследователей его творчества. Не отрицал Рассел и влияния идей Мура на свои взгляды. Вспомним: «К концу 1898 г. Мур и я восстали против Канта и Гегеля. Мур начал бунт, я верно за ним последовал»<sup>10</sup>. Не отрицал Рассел и первенства Мура в борьбе с идеализмом. Он замечал: «Несмотря на общность позиции, интересовало нас в новой философии разное. Полагаю, что для Мура главным было опровержение идеализма, а для меня – опровержение монизма»<sup>11</sup>.

Стоит уточнить, в какой период своего творчества Рассел был приверженцем классического эмпиризма. Джон Пассмор, например, отмечал: «Без особого преувеличения можно сказать, что философское развитие Рассела олицетворяет собой переход от Декарта к Юму»<sup>12</sup>. А.С. Колесников, используя метафору, указывал: «Вся деятельность Рассела – это “философская жизнь” то на “альпийских вершинах”, где жили ранее Платон, Лейбниц и Фреге, то в “долинах”, которые были “возделаны” Юмом, Миллем и Джемсом... Эти его “путешествия” часто становились основой разногласий в оценке Рассела-философа»<sup>13</sup>. Рассел не являлся эмпириком на раннем этапе своего творчества, как утверждает Хилтон.

В целом из сказанного вытекает, что никаких новых смыслов в понимании АФ Хилтон не открывает и мало что меняет в наших представлениях о роли идей Мура и Рассела при ее зарождении.

То же самое наблюдается при чтении других авторов сборника. «Увести» кого-либо из избираемых для рассмотрения философов из аналитического поля едва ли удастся. Общие концепты феноменологии и аналитической философии сознания (р. 65), прагматистские установки отдельных философов-аналитиков (в данном сборнике речь идет о Рамсее), натурализм Нагеля и Куайна не вырывают этих философов из аналитического контекста. Свой вклад в философию не в последнюю очередь они внесли как философы-аналитики.

В целом чтение сборника только убеждает, что все они вовлечены в единый дискурс – уточняют, дополняют, интерпретируют идеи, тексты, оценки творчества философов-аналитиков и не уподобляются тому американскому судье, упомянутому В.В. Целищевым в статье «Философского журнала», который, столкнувшись со сложностями определения явления, воскликнул: «Когда я увижу это, я сразу узнаю его!»<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Рассел Б. Мое философское развитие // Аналитическая философия: Избр. тексты. М., 1993. С. 11.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Пассмор Дж. Сто лет философии. М., 1998. С. 185.

<sup>13</sup> Колесников А.С. Философия Бертрана Рассела. Л., 1991. С. 204.

<sup>14</sup> См.: Целищев В.В. Аналитическая философия и ревизионизм без берегов. С. 151.

## V

Позиция Лапойнт грешит той самой ангажированностью, от которой она призывает избавляться историков аналитической философии. Она полагает, что увидеть связь между устоявшимися (каноническими) представлениями об аналитической философии как о философии логического и лингвистического анализа и современной философией анализа, заметно расширившей поле своих исследований за счет философии сознания, метафизики, этики и т. п., не удастся. Однако, по моему глубокому убеждению, тезис о глубокой пропасти между прошлым и нынешним этапами АФ очень спорный. Обратимся к автору «Аналитической философии двадцатого столетия» (2000) Авруму Стролу. Он описывает одну из ветвей преемственности в АФ. Теория речевых актов Остина, расширенная и уточненная работами З. Вендлера, Дж. Серла, А. Мартинича, была понята как философия языка, ведущая путь к философии действия. Далее Грайс истолковал философию действия как подраздел философии сознания. Но работы Вендлера, Серла, Мартинича и Грайса сами были предугаданы еще Райлом. «В результате таких продвижений философия языка, которая зародилась с Фреге и Расселом, была включена в философию сознания через посредничество доктрины речевых актов»<sup>15</sup>. И это только один контраргумент, а их можно построить немало<sup>16</sup>.

К неожиданным, я думаю, выводам для самой Лапойнт ведет ее стремление удалить из определения АФ предлагаемые разными авторами видовые признаки. Расширительное толкование АФ автор описывает как «троякую полезность». С точки зрения методологического прагматизма, которого придерживается Лапойнт и о котором заявляет уже в начале статьи, она нашла «продуктивное» решение поставленной перед собой задачи. Вглядевшись в современное предметное поле философов-аналитиков, она провозглашает, что АФ представляет собой не одну, а много традиций. Объяснение состоялось и притом именно в аналитическом ключе: когеренция достигнута. Однако хочется посоветовать вслед за В.В. Целищевым на то, как широко некоторые исследователи, отечественные или зарубежные, трактуют аналитическую философию, убирая из ее дефиниции видовые признаки и сводя ее к родовому отличию. Да, АФ – преемница классической рационалистической философии. Но сказать так – значит ровно ничего не сказать нового.

На наш взгляд, в размышления Лапойнт прокралась методологическая подмена, ею не замеченная. Лапойнт применила объяснение *ad hoc*. И хотя прагматическая цель была достигнута, был упущен онтологический аспект существования АФ. Лапойнт не захотела, очевидно, проследить преемственность между отдельными этапами и направлениями АФ. А между тем большинство авторов сборника в той или иной мере проблему преемственности решали, и потому их выводы не были столь радикальными, как выводы Лапойнт. Не найдя следов прошлого в настоящем, только и можно было занять крайне радикальную позицию.

<sup>15</sup> Stroll A. Twentieth-Century Analytic Philosophy. N. Y., 2000. P. 180.

<sup>16</sup> О других ветвях преемственности в АФ см.: Williamson T. How did we get here from there? The transformation of analytic philosophy // Belgrade Philosophical Annual. 2014. No. 27. P. 7–37.

### Список литературы

- Боброва Л.А. Фреге или Витгенштейн? О путях развития аналитической философии // Философские идеи Людвиг Витгенштейна / Под ред. М.С. Козловой. М.: ИФ РАН, 1996. С. 94–108.
- Колесников А.С. Философия Бертрانا Рассела. Л.: Изд-во ЛГУ, 1991. 232 с.
- Лорети А. Проблема индивидуального языка в философии Л. Витгенштейна. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2016. 26 с.
- Пассмор Дж. Сто лет философии / Пер. с англ. И.В. Борисовой, Л.Б. Макеевой, А.М. Руткевича. М.: Прогресс-Традиция, 1998. 494 с.
- Петренко В.Ф. К проблеме психологии сознания // Вопр. философии. 2010. № 11. С. 57–74.
- Рассел Б. Мое философское развитие // Аналитическая философия: Избр. тексты / Сост., вступ. ст. и коммент. А.Ф. Грязнова. М.: Изд-во МГУ, 1993. С. 11–27.
- Целищев В.В. Аналитическая философия и ревизионизм без берегов // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2018. Т. 11. № 2. С. 138–155.
- Dummett M. *Origins of Analytical Philosophy*. Camb. (Mass.): Harvard University Press, 1994. 195 p.
- Garver N., Lee S. *Derrida and Wittgenstein*. Philadelphia: Temple University Press, 1994. 242 p.
- Glock H.-J. *What is Analytic Philosophy?* Camb.: Cambridge University Press, 2008. 292 p.
- Godfrey-Smith P. *Quine and pragmatism // A Companion to W.V.O. Quine* / Ed. by G. Harman and E. Lepore. Malsen (MA); Oxf.: Wiley-Blackwell, 2014. P. 54–68.
- Staten H. *Wittgenstein and Derrida*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1984. 184 p.
- Stroll A. *Twentieth-Century Analytic Philosophy*. N. Y.: Columbia University Press, 2000. 302 p.
- Williamson T. How did we get here from there? The transformation of analytic philosophy // *Belgrade Philosophical Annual*. 2014. No. 27. P. 7–37.

### **Analytic philosophy in the search of the analytic self-concept**

Analytic Philosophy: An Interpretive History,  
ed. by A. Preston. New York; London: Routledge, 2017. 289 pp.

**Natalia A. Blokhina**

Yesenin Ryazan State University. 46 Svoboda Str., Ryazan, 390000, Russian Federation; e-mail: n.blokhina\_77@mail.ru

Within the last three decades, intense work of analytic philosophers in the search of the analytic self-concept has made some of them not only negate the existence of the unique analytical tradition, but also deny the specificity of their own philosophical activities. These are the particular goals, which the editor of the collected papers “Analytic Philosophy: An Interpretive History” (2017) Aaron Preston and the author of the manuscript “On the traditionalist conjecture” Sandra Lapointe pursued. After a thorough analysis it becomes clear that these scientists’ arguments are weaker against the arguments of other scientists presented in the collection of papers. Close reading shows us that an attempt to interpret one or another analytic philosopher’s writings in a different way does not allow to take these authors out of the analytical context or exclude their writings from the analytical discourse.

**Keywords:** analytic philosophy, self-concept, A. Preston, S. Lapointe, H.-J. Glock

## References

- Bobrova, L. A. “Frege ili Vitgenshtein? O putyax razvitiya analiticheskoy filosofii” [Frege or Wittgenstein? On ways of analytic philosophy’ development], *Filosofskie idei Lyudviga Vitgenshteina* [Philosophical Ideas of Ludwig Wittgenstein], ed. by M.S. Kozlova. Moscow: IPh RAS Publ., 1996, pp. 94–108. (In Russian)
- Tselishhev, V. V. “Analiticheskaya filisofiya i revizionizm bez beregov” [Analytic philosophy and revisionism beyond the bounds], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2018, Vol. 11, No. 2, pp. 138–155. (In Russian)
- Dummett, M. *Origins of Analytical Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994. 195 pp.
- Garver, N. & Lee, S. *Derrida and Wittgenstein*. Philadelphia: Temple University Press, 1994. 242 pp.
- Glock, H.-J. *What is Analytic Philosophy?* Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 306 pp.
- Godfrey-Smith, P. “Quine and pragmatism”, *A Companion to W.V.O. Quine*, ed. by G. Harman and E. Lepore. Malsen, MA; Oxford: Wiley-Blackwell, 2014, pp. 54–68.
- Kolesnikov, A. S. *Filosofiya Bertrana Rassela* [The Philosophy of Bertrand Russell]. Leningrad: Leningrad St. Univ. Publ., 1991. 232 pp. (In Russian)
- Loreti, A. *Problema individual’nogo yazy’ka v Filosofii L. Vitgenshteina* [The Problem of Individual Language in L. Wittgenstein Philosophy], author’s abstract of Ph.D. thesis. Moscow, 2016. 26 pp. (In Russian)
- Passmore, J. *Sto Let Filosofii* [A Hundred Years of Philosophy], trans. by I.V. Borisova, L.B. Makeeva and A.M. Rutkevich. Moscow: Progress-Tradition Publ., 1998. 494 pp. (In Russian)
- Petrenko, V. F. “K probleme psixologii soznaniya” [On psychology of mind problem], *Voprosy filosofii*, 2010, No. 11, pp. 57–74. (In Russian)
- Russell, B. “Moyo filosofskoe razvitie” [My Mental Development], *Analiticheskaya filosofiya: Izbranny’eteksty* [Analytic Philosophy: Selected Writings], ed. by A.F. Gryaznov. Moscow: Moscow St. Univ. Publ., 1993, pp. 11–27. (In Russian)
- Staten, H. *Wittgenstein and Derrida*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1984. 184 pp.
- Stroll, A. *Twentieth-Century Analytic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2000. 302 pp.
- Williamson, T. “How did we get here from there? The transformation of analytic philosophy”, *Belgrade Philosophical Annual*, 2014, No. 27, pp. 7–37.

*Д.С. Шалагинов*

## **КРИТИКА ЧИСТОГО ЧУВСТВОВАНИЯ (И ЕЕ КРИТИКА)**

Шавиро С. Вне критериев: Кант, Уайтхед, Делёз и эстетика / Пер. с англ. О.С. Мышкина. Пермь: Гиле Пресс, 2018. 210 с.

*Шалагинов Денис Сергеевич* – кандидат философских наук, независимый исследователь; e-mail: deterritorisation@yandex.ru

В рецензии осуществлен анализ работы Стивена Шавиро «Вне критериев: Кант, Уайтхед, Делёз и эстетика», посвященной так называемому критическому эстетизму – философскому подходу, исследующему аффект и сингулярность, которые рассматриваются в качестве средства создания недиалектического эстетизированного способа критики, основанного на неортодоксальном прочтении Канта Делёзом и Уайтхедом. Базовый тезис американского исследователя состоит в том, что эстетическое суждение является не понятийным, а аффективным, поэтому оно не может быть подчинено предзаданным критериям. Осуществляя перекрестное прочтение текстов Канта, Уайтхеда и Делёза, Шавиро концентрируется на ряде проблем, среди которых важное место занимают вопросы о возникновении нового и формировании субъективности. В рецензии уделяется особое внимание критике репрезентации, а также вопросу о переосмыслении философской практики в свете развиваемых в работе Шавиро делёзианских идей. Проблематизируется собственно критический потенциал критического эстетизма и указывается на сходство развиваемых американским исследователем идей с логикой позднего капитализма. В связи с этим некоторые положения разрабатываемой в книге Шавиро эстетической теории могут быть восприняты в качестве призыва к адаптивности и мобильности, что существенно снижает ее критический потенциал. В заключение приводится набросок альтернативной критической позиции.

**Ключевые слова:** критический эстетизм, критика чистого чувствования, эстетика, аффект, становление, субъективность, репрезентация, клише, критерии, капитализм

---

– Какое название вы дадите своей работе?  
– Название?.. «Критика критической критики».  
– Очень забавно...  
«Молодой Маркс» (2017, реж. Рауль Пек)

Представить себе мир, в котором место Хайдеггера на интеллектуальной сцене занял Уайтхед (а оса находит орхидею прекрасной), – вот та «философская фантазия», что стала импульсом к появлению книги американского теоретика Стивена Шавиро «Вне критериев: Кант, Уайтхед, Делёз и эстети-

ка» (2009). Цель этой работы состоит в защите так называемого критического эстетизма – философского подхода, сконцентрированного на аффекте и сингулярности, которые, по словам автора, призваны выступить в качестве средства выработки «недиалектического и высоко эстетизированного способа критики»<sup>1</sup>, основанного на неортодоксальном прочтении Канта Делёзом и Уайтхедом. Мысль, которая красной нитью проходит через этот теоретический эксперимент, состоит в том, что эстетическое суждение ни понятийно, ни когнитивно, но аффективно, а красота событийна и процессуальна. Из этого, в свою очередь, следует тезис, отраженный в названии книги: суждение о прекрасном невозможно подчинить заданным критериям, поскольку «не существует объективного, или научного, способа определить, является ли некий объект прекрасным, а если он является таковым – объяснить, почему он прекрасен»<sup>2</sup>. Таким образом, красота оказывается безосновной, что, однако, не мешает ей сместить с философского пьедестала истину, которая, по Шавиро, не существует в мире или сознании в качестве некоей данности, независимой от опыта. Эту позицию, которую исследователь называет<sup>3</sup> «конструктивистской», нельзя, впрочем, путать с релятивизмом, так как речь идет не об «относительности истинного», а об «истине относительного»<sup>4</sup>. Подобный реляционный модус мышления предполагает смещение онтологической и эпистемологической проблематики в область эстетики, поскольку именно чувство выступает условием познания и концептуализации реальности, будучи более фундаментальным «чувством без чувствующего»<sup>5</sup>. Исходя из этого, эстетический проект Шавиро уместно было бы назвать «критикой чистого чувствования»<sup>6</sup>. Программные пункты этой «критики», на мой взгляд, представлены уже в предисловии, где Шавиро, отталкиваясь от «воображаемой полемики» Хайдеггера с Уайтхедом, производит каталогизацию базовых расхождений их философских позиций. Опорными пунктами здесь становятся вопросы о началах, истории философии, метафизике, языке, стиле, технике, репрезентации, субъективности. Для осуществления экскурса в проект Шавиро этот список из восьми пунктов можно с некоторыми оговорками сократить до основополагающей проблематики начала, которая в данном контексте неотделима от вопросов о субъективности и репрезентации. Именно о них речь преимущественно пойдет ниже.

Вопрос о том, с чего начинается философия, для Хайдеггера, как известно, принимает форму знаменитого вопрошания о бытии: почему есть нечто, а не ничто? В случае Уайтхеда (в трактовке Шавиро) этот вопрос отнюдь не обладает первостепенной важностью: «допытывание» бытия и поиск «первоначал» заменяются проблематизацией возникновения нового. В результате происходит переформатирование философии, которая утрачивает «вкус» к исправлению метафизических ошибок, целиком и полностью обращаясь к конструктивной деятельности: «Становление – больше чем Бытие, а Новое – больше чем незапамятная старина»<sup>7</sup>. Этот постулат, «привитый» к философской практике, неизбежно приводит к ее переосмыслению: философия, ста-

<sup>1</sup> Шавиро С. Вне Критериев: Кант, Уайтхед, Делёз и эстетика. Пермь, 2018. С. 12.

<sup>2</sup> Там же. С. 18.

<sup>3</sup> Там же. С. 68.

<sup>4</sup> Там же. С. 68, 88.

<sup>5</sup> Hansen M. Feelings without Feelers, or Affectivity as Environmental Force // Timing of Affect. Epistemologies, Aesthetics, Politics. Zurich; B., 2014. P. 65–86.

<sup>6</sup> Шавиро С. Вне критериев. С. 68, 85.

<sup>7</sup> Там же. С. 8.

вещающая во главу угла становление, сама должна быть становящейся. Наделяя новизну статусом базового принципа, Шавиро тем самым солидаризируется с известным определением философии как «искусства формировать, изобретать, изготавливать концепты»<sup>8</sup>. Эта солидарность обладает прибавочным смыслом, поскольку в фокусе критического эстетизма находятся сингулярность и аффект, тогда как делёзианский подход как раз и характеризуется установлением прямой связи между концептом, аффектом и сингулярностью. Проблема начала в этой оптике преобразуется в вопрос о том, что дано: «потоки даны, а творение состоит в разрезании, организации, соединении потоков так, чтобы вокруг известных сингулярностей, извлеченных из потоков, вырисовывалось или создавалось творение. Концепт – это отнюдь не нечто данное. <...> ...Концепт – это система сингулярностей, выделенных из потока»<sup>9</sup>. Это дисквалифицирует поиск истины, поскольку «истина всегда подчинена той системе концептов, какой мы располагаем»<sup>10</sup>. Концепт выступает условием познания и творчества<sup>11</sup>. На уровне чистого чувствования речь идет не о субъективных восприятиях, а о «схватываниях», т. е. процессах, в ходе которых одно «актуальное происшествие» воспринимает другое и реагирует на него. Тезис о том, что «становление является глубочайшим измерением бытия», дополняется констатацией неспособности какого бы то ни было объекта оставаться устойчивым без самообновления<sup>12</sup>. Следовательно, в «молекулярной» эстетике Шавиро производство новизны наделяется статусом предельного «метафизического» принципа; новое становится предметом «минимальной» телеологии: «жизнь развивалась так, чтобы жаждать и производить новизну»<sup>13</sup>.

Отдельного внимания заслуживает отмеченное Шавиро расхождение Уайтхеда и Делёза в трактовке становления: если первый настаивает на становлении континуальности<sup>14</sup>, то второй утверждает континуальность становления. Исходя из этого, Шавиро разводит двух философов по лагерям монизм/плюрализм. Так, позиция Уайтхеда, который настаивает на том, что «становление не является непрерывным, потому что всякое событие, всякий акт становления уникален»<sup>15</sup> и представляет собой производство нового («сращение»<sup>16</sup>), обозначается как плюралистская. В свою очередь, Делёз (в прочтении Шавиро) склоняется к монизму. Однако здесь я рискну не согласиться с американским исследователем. Несмотря на верно отмеченную проблему необходимости одновременного удовлетворения конфликтующим требованиям единства и множественности, он, на мой взгляд, не делает достаточно радикальных выводов из приводимого им уравнения «ПЛЮРАЛИЗМ=МОНИЗМ»<sup>17</sup>. Как замечает Эдуарду Вивейруш де Кастру (с позицией которого я

<sup>8</sup> Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М., 2009. С. 6.

<sup>9</sup> Делёз Ж. Лекции о Лейбнице. 1980, 1986/87. М., 2015. С. 15–16.

<sup>10</sup> Там же. С. 16.

<sup>11</sup> Шавиро С. Вне критериев. С. 43.

<sup>12</sup> Там же. С. 35, 38.

<sup>13</sup> Там же. С. 93, 119. Новизна разделяет этот статус с красотой (с. 166).

<sup>14</sup> Речь идет о пунктирном становлении, которое нуждается в перманентном обновлении-повторении.

<sup>15</sup> Там же. С. 38.

<sup>16</sup> Сращение отсылает к приросту новизны, который помечает разрыв с прежним «состоянием».

<sup>17</sup> Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург; М., 2010. С. 37.

склонен солидаризироваться), эта формула отсылает к переосмыслению традиционной проблемы единого и многого в постплюралистском ключе, т. е. предполагает устранение оппозиции между двумя полюсами. Это достигается посредством установления актуального и виртуального онтологических режимов, причем «дуальность, которая предполагается первым полюсом, открывается как лицевая сторона, фаза или молярный отзвук молекулярной множественности, расположенной на другом полюсе»<sup>18</sup>. Таким образом, сама оппозиция плюрализма и монизма здесь оказывается нерелевантной. Именно это решение лежит в основе философского маньеризма, описываемого Шавиро через смещение вопроса о сущности (что?) к вопросу о модусе существования (как?)<sup>19</sup>. Вопрос о началах, переформулированный в вопрос о возникновении нового, неотделим от одной из ключевых проблем критического эстетизма – появления субъективности из потока чистого чувствования.

Если для Канта мир возникает из субъекта, то в случае Уайтхеда и Делёза мы имеем дело с инверсией этой схемы: субъект представляет собой «сущность», возникающую в ходе встречи с миром и являющуюся «осадком такой встречи»<sup>20</sup>. Один из аспектов такой инверсии – устранение сущностного различия между субъектом и объектом, а также живым и неживым: «я вовсе не должен относиться к человеческому существу так же, как я отношусь к камню. Но мы должны помнить, что подобные различия всегда являются ситуативными. Они суть различия по степени, а не по сущности и не по роду»<sup>21</sup>. Это позволяет Шавиро сблизить подход Уайтхеда, для которого воля, желание и творчество отнюдь не являются маркерами сугубо человеческого, но относятся к любым – даже неорганическим – акторам, с плоской онтологией Деланда, где сущности различных масштабов и уровней сложности наделены одним онтологическим статусом. В случае Шавиро подобное «уплощение» неотделимо от проблематики аффективности: «Субъект существует всегда, но в качестве него не обязательно должен выступать человеческий субъект. Даже камень (в данном отношении и электрон) обладает опытом, и его в некоторой степени следует рассматривать как субъект-суперъект. Падающий камень “чувствует” или “воспринимает” гравитационное поле Земли. Разумеется, камень не обладает сознанием, однако он испытывает воздействие Земли, и такое претерпевание является его опытом»<sup>22</sup>. На этом основании человеческая рациональность лишается своих привилегий. Несложно заметить сходство этой проблематики с той, что находится в центре внимания спекулятивных реалистов. Шавиро не обходит стороной вопрос о корреляции. Признавая релевантность прочтения кантовской философии Мейясу, Брассье и Харманом, он, однако, допускает возможность альтернативного подхода к его теоретическому наследию: «акцент, сделанный Кантом на условиях, а не на сущности, можно отделить от антропоморфизма и “избытка субъективности”, свойственных его учению»<sup>23</sup>. Практические примеры подобного «отделения» Шавиро как раз и обнаруживает в концепциях Уайтхеда, Бергсона и Делёза. Уайтхед, в частности, «отвергает корреляционизм и антропоцентризм именно посредством расширения кантовского анализа условий возможности и роли времени, производительной по отношению ко всем сущностям уни-

<sup>18</sup> Кастру Э.В. де. Каннибальские метафизики. М., 2017. С. 80.

<sup>19</sup> Шавиро С. Вне критериев. С. 94.

<sup>20</sup> Там же. С. 39.

<sup>21</sup> Там же. С. 41.

<sup>22</sup> Там же. С. 30.

<sup>23</sup> Там же. С. 101.

версума, не ограничиваясь привилегированным царством человеческих существ или разумных душ. То же можно сказать и о Бергсоне»<sup>24</sup>. Что касается Делёза, то он трансформирует кантовский трансцендентальный идеализм в «трансцендентальный эмпиризм», основанный на концептуализации виртуального, которое выступает в роли трансцендентального условия опыта. Однако если «кантовское царство трансцендентального обладает структурой субъективности»<sup>25</sup>, то виртуальное не принимает форму трансцендентального единства апперцепции, чистого «я», будучи абстрактным резервуаром потенциальностей, самым условием становления. Через растворение структуры субъективности в потоке становления Делёзу удается, во-первых, уклониться от антропоцентризма и, во-вторых, превратить кантовский проект из законодательного в конструктивистский. Эта трансформация закладывает основы «поворота к эстетическому», поскольку эстетика имеет дело с вещами в той мере, в какой они не могут быть «нормативно упорядочены, определены в соответствии с правилами»<sup>26</sup>. Отсюда и проистекает вынесенный в заглавие книги «вердикт»<sup>27</sup>. Критический эстетизм предполагает переход от субъекта к субъективации, что отнюдь не означает полного разрыва с кантовской оптикой, но предполагает реконцептуализацию трансцендентального: «трансцендентальные предпосылки опыта должны быть процессами, а не неподвижными логическими категориями»<sup>28</sup>.

Вопрос о переосмыслении субъекта в свете трансформации трансцендентальной философии напрямую связан с проблемой репрезентации. Если двенадцать кантовских категорий рассудка неотделимы от репрезентации, поскольку фиксируют «способы, какими мы организуем и тем самым вводим в наше представление данные, получаемые нами от наших чувств»<sup>29</sup>, то виртуальное принципиально непредставимо и выступает в качестве динамического условия возникновения нового. В предисловии, однако, Шавиро заявляет, что если Хайдеггер настаивал на необходимости сохранять бдительность в отношении репрезентации, то, согласно Уайтхеду, «такое беспокойство преувеличено и неуместно», поскольку «даже в момент представления мы все так же *ощущаем наше тело и ощущаем с нашим телом*»<sup>30</sup>. Вряд ли Делёз, чье гиперкритическое отношение к репрезентации привело к разработке нетривиальной концепции образа<sup>31</sup>, мог бы разделить спокойствие Уайтхеда, но даже в его случае сохраняется некоторая неоднозначность. Вспомним, например, о том, что концепты – это «банальные формулировки»<sup>32</sup>, которые несут на себе подпись своего создателя и в этом смысле представляют философа<sup>33</sup>. Это возвращает нас к вопросу о переосмыслении философской практики. Дело в том, что подобный подход превращает концепт в своеоб-

<sup>24</sup> Шавиро С. Вне критериев. С. 101.

<sup>25</sup> Там же. С. 52–53.

<sup>26</sup> Шавиро С. Вселенная вещей // Логос. 2017. Т. 27. № 3. С. 137.

<sup>27</sup> Обращаясь к Делёзу, я бы сказал, что критерии все-таки «есть», и это «критерии будущего» (Делёз Ж. По каким критериям узнают структурализм // Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки. СПб., 1999. С. 173).

<sup>28</sup> Шавиро С. Вне критериев. С. 71.

<sup>29</sup> Там же. С. 50.

<sup>30</sup> Там же. С. 10.

<sup>31</sup> Сованьяр А. Экология образов и машины искусства // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2016. Т. 9. № 4. С. 49.

<sup>32</sup> Делёз Ж. Лекции о Лейбнице. С. 31.

<sup>33</sup> Впрочем, концепт – это не представление, а представитель.

разный «философский сэмпл», что, несомненно, приводит к трансформации деятельности философа. Ярким образцом может послужить сама книга «Вне критериев», «собранная» посредством «нарезки» концептуальных «планов» Канта, Уайтхеда и Делёза. По замечанию Шавиро, «философское умозрение собирает наиболее гетерогенные материалы и соединяет их в самых неожиданных конфигурациях. Это напоминает технику коллажа в постмодернистской живописи или, лучше – если применять аналогию нашего времени, а не времени Уайтхеда – подобно диджейской практике сэмплинга и ремикса»<sup>34</sup>. Так понятая философия является практикой связывания гетерогенных компонентов в дистрибутивное консистентное «единство» – столь же динамичное, сколь и мир, ею концептуализируемый. Безосновность этого мира Шавиро предлагает нам принять в качестве основания, поскольку «мимолетность, становление, неизбежная новизна и “вечная гибель” не делают невозможными обозначение и обоснование»<sup>35</sup>. Однако подобная философская «теодицея» подводит к вопросу, которым вполне мог бы задаться читатель книги: насколько критичен критический эстетизм?

Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы почувствовать его<sup>36</sup>. Этот парафраз выступает в качестве лицевой стороны критического эстетизма; с его изнанкой нас знакомит Уайтхед: «вместо того чтобы настаивать на критике, Уайтхед показывает нам, что мир уже изменился»<sup>37</sup>. Однако я рискну предположить, что на сегодняшний день этот подход лишен достаточного критического потенциала и оказывается своеобразным эстетическим отражением динамики позднего капитализма. В предисловии Шавиро заявляет о том, что «в мире, в котором все, начиная от музыки и заканчивая ДНК, постоянно подвергается копированию и рекомбинации и где срок годности идеи – не в меньшей степени, чем моды на одежду, – можно измерить месяцами и неделями, вопрос Уайтхеда является поистине насущным»<sup>38</sup>; но подобная попытка придать актуальность философской ставке на творчество и новизну оказывается несколько двусмысленной, ведь срок годности идей самого Шавиро также можно измерить месяцами и неделями. Проясни свою позицию: я ни в коем случае не пытаюсь оспорить отстаиваемый Шавиро тезис о том, что эстетика не предоставляет нам никаких гарантий<sup>39</sup>. Я лишь хотел бы заметить, что то же самое может быть сказано и о современном капитализме, который, во-первых, прививает нам единственную привычку – не иметь никаких привычек<sup>40</sup> и, во-вторых, всюду «трубит о творчестве и повсеместно же удушает его»<sup>41</sup>. Насколько критичен может быть критический эстетизм, воспевающий прекрасное в ситуации, когда «прекрасное стало мишурой»<sup>42</sup>? Несомненно, автор «Вне критериев» сам указывает на то, что философия Уайтхеда не предоставляет основания для «осуждения капи-

<sup>34</sup> Шавиро С. Вне критериев. С. 176.

<sup>35</sup> Там же. С. 180.

<sup>36</sup> Shaviro S. Discognition // Timing of Affect. Epistemologies, Aesthetics, Politics. Zurich; B., 2014. P. 57.

<sup>37</sup> Шавиро С. Вне критериев. С. 10.

<sup>38</sup> Там же. С. 8.

<sup>39</sup> Там же. С. 17.

<sup>40</sup> Вирно П. Грамматика множества: к анализу форм современной жизни. М., 2013. С. 25.

<sup>41</sup> Лаццарато М. Марсель Дюшан и отказ трудиться. М., 2017. С. 47.

<sup>42</sup> Шавиро С. Там же. С. 183.

тализма за тиражирование красоты», однако оговорка о том, что самому Шавиро хотелось бы это сделать<sup>43</sup>, «звучит» как признание шаткости собственной позиции. Исходя из этого следует предположить, что если задача «критики чистого чувствования», которая критикует предшествующую философию за недооценку значения докогнитивной аффективности, сводится к «эстетизации» философии становления, наделенной в данном случае «педагогической» задачей – сделать потребителя данной теоретической продукции «совместимым для встраивания» (Шавиро) в ускоряющийся мир позднего капитализма, то эта «критика» должна быть дополнена новой. Ее следы могут быть обнаружены в более поздних текстах Шавиро, где он, в частности, констатирует, что ощущения и чувства «превращаются в банальность, когда они упаковываются для продажи и служат указанием на предельно незначительные вариации продуктовых линий»<sup>44</sup>. Этот процесс конструирования клишированных восприятий и ощущений был описан уже Делёзом и Гваттари<sup>45</sup>. Противостоять ему, как они полагали, способно лишь творчество, которого нам якобы не хватает. Однако в ситуации, когда рекламщик, ретранслирующий клише, оказывается самым креативным существом на Земле<sup>46</sup>, мы вряд ли можем позволять себе делать наивную ставку на творчество, а сам вопрос о новизне в этих условиях должен быть поставлен заново. Рискну предположить, что для этого отнюдь не обязательно «порывать» с Делёзом<sup>47</sup>, поскольку в его философии, как мне кажется, имеются достаточные ресурсы для разработки альтернативной критики. Любопытно, что эти ресурсы обнаруживаются именно в работах, посвященных эстетике. Так, в книге о Бэконе Делёз констатирует: «Фигурация существует, это факт, она даже предварительна по отношению к живописи. Мы осаждены фотографиями-иллюстрациями, газетами-нарративами, кино- и телеобразами. Наряду с физическими, существуют психические клише, готовые восприятия, воспоминания, фантазмы. <...> Мало того, что вокруг нас и в наших головах расплодилось образы всех мастей; новые клише порождает само противодействие им»<sup>48</sup>. Проблема, которая возникает в связи с этим диагнозом, напрямую связана с первым пунктом представленного Шавиро противостояния Хайдеггер/Уайтхед. Недостаточно просто заявить о том, что становление – больше, чем бытие, а новое – больше, чем незапамятное прошлое; необходимо также задаться вопросом о новизне нового, т. е. не просто противопоставить новое тому, что было в прошлом, но и проблематизировать разрыв между будущим и новым, поскольку «не все, что произойдет в ближайшем или отдаленном будущем, будет новым. Будущее и новое вовсе не обязательно совпадают»<sup>49</sup>. В этом смысле альтернативная критика, на мой взгляд, должна быть связана с «дефигурацией», под которой я понимаю ликвидацию зазора между будущим и новым

<sup>43</sup> Шавиро С. Вне критериев. С. 183, 184.

<sup>44</sup> Шавиро С. Необходимая бесполезность. URL: <https://theoryandpractice.ru/posts/8165-accelerationist-aesthetics> (дата обращения: 29.05.2018).

<sup>45</sup> Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 173.

<sup>46</sup> Culp A. Dark Deleuze. Minneapolis, 2016. P. 10.

<sup>47</sup> Galloway A.R. Peak Deleuze and the “Red Bull Sublime”. URL: <http://cultureandcommunication.org/galloway/peak-deleuze-and-the-red-bull-sublime> (дата обращения: 29.05.2018).

<sup>48</sup> Делёз Ж. Фрэнсис Бэкон: Логика ощущения. СПб., 2011. С. 94–96, 29.

<sup>49</sup> Marrati P. Life and Event: Deleuze on Newness // A Time for the Humanities: Futurity and the Limits of Autonomy. N. Y., 2008. P. 20.

посредством разрушения клише<sup>50</sup>. Если способ возникновения будущего, по Шавиро, предполагает гибель прошлого<sup>51</sup>, то следует признать, что базовым аспектом собственно творческой деятельности является устранение предсуществующих образов и представлений. Тем самым ставка на творчество и новизну в конечном счете не противоречит знаменитому призыву к разрушению<sup>52</sup>. В заключение скажу, что слабое место безусловно интересного теоретического эксперимента Шавиро, на мой взгляд, заключается именно в том, что уже на уровне замысла он связывает себя путами «фантазии», однако попытка представить «другой мир», исходя из логики самого же Шавиро, бесполезна, ведь мир «уже изменился»<sup>53</sup>. В этом смысле куда более продуктивным может быть жест, обращенный в противоположную сторону, – жест отказа от представления.

### Список литературы

Аронсон О. Силы ложного. Опыт неполитической демократии. М.: Фаланстер, 2017. 446 с.

Вирно П. Грамматика множества: к анализу форм современной жизни / Пер. с итал. А. Петровой. М.: Ад Маргинем Пресс, 2013. 176 с.

Делёз Ж. Лекции о Лейбнице. 1980, 1986/87 / Пер. с фр. Б.М. Скуратова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. 376 с.

Делёз Ж. По каким критериям узнают структурализм // Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки / Пер. с фр. Е.Г. Соколова. СПб.: Алетейя, 1999. С. 131–174.

Делёз Ж. Фрэнсис Бэкон: Логика ощущения / Пер. с фр. А.В. Шестакова. СПб.: Machina, 2011. 176 с.

Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Пер. с фр. Д. Кралечкина. Екатеринбург: У-Фактория, 2008. 672 с.

Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Пер. с фр. Я.И. Свицкого. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. 895 с.

Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. с фр. С. Зенкина. М.: Академический проект, 2009. 261 с.

Кастру Э.В. де. Каннибальские метафизики: рубежи постструктурной антропологии / Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. 200 с.

Лаццарато М. Марсель Дюшан и отказ трудиться / Пер. с фр. Д. Савосина. М.: Изд-во Грюндриссе, 2017. 96 с.

Сованьярз А. Экология образов и машины искусства / Пер. с фр. А.В. Володиной, Н.Н. Сосны // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2016. Т. 9. № 4. С. 48–62.

Шавиро С. Вне критериев: Кант, Уайтхед, Делёз и эстетика / Пер. с англ. О.С. Мышкина. Пермь: Гиле Пресс, 2018. 210 с.

Шавиро С. Вселенная вещей / Пер. с англ. Г. Хайрулиной, Р. Ивановой // Логос. 2017. Т. 27. № 3. С. 127–152.

Шавиро С. Необходимая бесполезность / Пер. с англ. А. Шенталя // THEORY&PRACTICE. URL: <https://theoryandpractice.ru/posts/8165-accelerationist-aesthetics> (дата обращения: 29.05.2018).

<sup>50</sup> Я не могу разделить энтузиазм исследователей, которые объявляют клише фундаментом аффективной демократии (Аронсон О. Силы ложного. Опыт неполитической демократии. М., 2017): дело не столько в том, что это не так, сколько в том, что «демократия – это большинство, а становление по природе своей есть именно то, что вычитается из большинства» (Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 126).

<sup>51</sup> Шавиро С. Вне критериев. С. 82.

<sup>52</sup> Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, 2008. С. 489.

<sup>53</sup> Шавиро С. Вне критериев. С. 10.

*Culp A.* Dark Deleuze. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016. 90 p.

*Hansen M.* Feelings without Feelers, or Affectivity as Environmental Force // *Timing of Affect. Epistemologies, Aesthetics, Politics* / Ed. by M.-L. Angerer, B. Bösel and M. Ott. Zurich; B.: Diaphanes, 2014. P. 65–86.

*Galloway A.R.* Peak Deleuze and the “Red Bull Sublime” // *Cultureandcommunication.org*. URL: <http://cultureandcommunication.org/galloway/peak-deleuze-and-the-red-bull-sublime> (дата обращения: 29.05.2018).

*Marrati P.* Life and Event: Deleuze on Newness // *A Time for the Humanities: Futurity and the Limits of Autonomy* / Ed. by J.J. Bono, T. Dean, E. Plonowska Ziarek. N. Y.: Fordham University Press, 2008. P. 17–28.

*Shaviro S.* Discognition // *Timing of Affect. Epistemologies, Aesthetics, Politics* / Ed. by M.-L. Angerer, B. Bösel and M. Ott. Zurich; B.: Diaphanes, 2014. P. 49–64.

### Critique of pure feeling (and its critique)

Shaviro, S. Vne kriteriev: Kant, Whitehead, Deleuze i estetika [Without Criteria: Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics], trans. by O.S. Myshkin. Perm: Hyle Publ., 2018. 210 pp. (In Russian)

**Denis S. Shalaginov**

Private scholar; e-mail: [detrterritorisation@yandex.ru](mailto:detrterritorisation@yandex.ru)

The review analyzes Steven Shaviro’s book “Without Criteria: Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics”, dealing with the so-called critical aestheticism – a philosophical approach focused on the affect and singularity, which are seen as a means of developing a non-dialectical aesthetic way of criticism, based on unorthodox reading of Kant carried out by Deleuze and Whitehead. The basic thesis of the American researcher is that the aesthetic judgment is not conceptual but affective, so it cannot be subordinated to pre-existing criteria. By implementing cross-reading of the texts of Kant, Whitehead and Deleuze, Shaviro concentrates on several problems, among which the important place is occupied by questions concerning the appearance of novelty and the formation of subjectivity. The review pays a special attention to the critique of representation and the question of the reinterpretation of philosophical practice in the light of Deleuzian ideas developed in Shaviro’s work. The review problematizes the very critical potential of critical aestheticism and points out the dangerous proximity of the ideas developed by the American researcher to the logic of late capitalism. In this view, some of the provisions of Shaviro’s aesthetic theory can be interpreted as a call for adaptability and mobility, which significantly reduces its critical potential. In conclusion, an outline of an alternative critical position is given.

**Keywords:** critical aestheticism, critique of pure feeling, aesthetics, affect, becoming, subjectivity, representation, clichés, criteria, capitalism

### References

Aronson, O. *Sily lozhnogo. Opyty nepoliticheskoi demokratii* [The Powers of the False. Experiences in Non-political Democracy]. Moscow: Falanster Publ., 2017. 446 pp. (In Russian)

Castro, E. V. de. *Kannibal’skiye metafiziki: rubezhi poststruktturnoi antropologii* [Cannibal Metaphysics: For a Post-Structural Anthropology], trans. by D. Y. Kralechkin. Moscow: Ad Marginem Publ., 2017. 200 pp. (In Russian)

Deleuze, G. *Frensis Bekon: Logica Oschuschcheniya* [Francis Bacon: Logic of sensation], trans. by A. V. Shestakov. St. Petersburg: Machina Publ., 2011. 176 pp. (In Russian)

Deleuze, G. *Lektsii o Leibnitse. 1980, 1986/87* [Lectures on Leibniz. 1980, 1986/87], trans. by B. M. Skuratov. Moscow: Ad Marginem Publ., 2015. 376 pp. (In Russian)

Deleuze, G. *Po kakim kriteriyam uznayut strukturalizm?* [How do we recognize structuralism?], in: G. Deleuze, *Marsel' Prust i znaki* [Marcel Proust and signs], trans. by E. G. Sokolov. St. Petersburg: Aleteya Publ., 1999, pp. 131–174. (In Russian)

Deleuze, G. & Guattari, F. *Anti-Edip: Kapitalizm i shizofreniya* [Anti-Oedipus: Capitalism and schizophrenia], trans. by D. Kralechkin. Yekaterinburg: U-Faktoriya Publ., 2008. 672 pp. (In Russian)

Deleuze, G. & Guattari, F. *Chto takoe filosofiya?* [What is philosophy?], trans. by S. Zenkin. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2009. 261 pp. (In Russian)

Deleuze, G. & Guattari, F. *Tys'acha plato: Kapitalizm i shizofreniya* [A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia], trans. by Y.I. Svirskiy. Yekaterinburg: U-Faktoriya Publ.; Moscow: Astrel' Publ., 2010. 895 pp. (In Russian)

Galloway, A. R. "Peak Deleuze and the 'Red Bull Sublime'", *Culture and Communication. org* (November) [<http://cultureandcommunication.org/galloway/peak-deleuze-and-the-red-bull-sublime>, accessed on 29.05.2018].

Hansen, M. "Feelings without Feelers, or Affectivity as Environmental Force", *Timing of Affect. Epistemologies, Aesthetics, Politics*, ed. by M.-L. Angerer, B. Bösel & M. Ott. Zurich; Berlin: Diaphanes, 2014, pp. 65–86.

Lazzarato, M. *Marsel D'ushan i otkaz trudit'sya* [Marcel Duchamp and the Refusal of Work], trans. by D. Savosin. Moscow: Grundrisse Publ., 2017. 96 pp. (In Russian)

Marrati, P. "Life and Event: Deleuze on Newness", *A Time for the Humanities: Futurity and the Limits of Autonomy*, ed. by J.J. Bono, T. Dean, E. Plonowska Ziarek. New York: Fordham University Press, 2008, pp. 17–28.

Sauvagnargues, A. "Ekologiya obrazov i mashiny iskusstva" [Ecology of Images and Art Machines], trans. by A.V. Volodina & N.N. Sosna, *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2016, Vol. 9, No. 4, pp. 48–62. (In Russian)

Shaviro, S. "Discognition", *Timing of Affect. Epistemologies, Aesthetics, Politics*, ed. by M.-L. Angerer, B. Bösel & M. Ott. Zurich; Berlin: Diaphanes, 2014, pp. 49–64.

Shaviro, S. "Neobhodimaya bespoleznost'" [Necessary Inefficiency], trans. by A. Shental, *THEORY&PRACTICE* [<https://theoryandpractice.ru/posts/8165-accelerationist-aesthetics>, accessed on 29.05.2018]. (In Russian)

Shaviro, S. *Vne kriteriev: Kant, Whitehead, Deleuze i estetika* [Without Criteria: Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics], trans. by O.S. Myshkin. Perm: Hyle Publ., 2018. 210 pp. (In Russian)

Shaviro, S. "Vselennaya veschey" [The Universe of Things], trans. by G. Hairulina & R. Ivanova, *Logos*, 2017, Vol. 27, No. 3, pp. 127–152. (In Russian)

Virno, P. *Grammatika mnozhestva: k analizu form sovremennoi zhizni* [A Grammar of the Multitude. For an Analysis of Contemporary Forms of Life], trans. by A. Petrova. Moscow: Ad Marginem Publ., 2013. 176 pp. (In Russian)

## О ТОМ, ЧТО НЕ СТОИТ ПЕЧАЛИТЬСЯ (окончание)\*

### Перевод с древнегреческого языка и комментарии И.В. Пролыгиной

29. И вот, ничто из этого не удручило меня, хотя многие книги были полезны и добыты с большим трудом, также как [не удручила меня] и потеря наших сочинений<sup>1</sup> (τῶν ὑπομνημάτων), которые были двух видов: некоторые были составлены так, что подходили и для других, а некоторые только для меня, хотя они точно так же были приготовлены для запоминания (ἀνάμνησιν); 30. затем следовало огромное число обзоров (συνόψεις), содержащих главные положения весьма многих медицинских и философских книг<sup>2</sup>, но и это меня не опечалило. 31. Что же, скажешь ты, может причинить еще большее горе по сравнению со всем вышеназванным? Я назову тебе это. Я был убежден [в необходимости] обладать прописями лекарств более уникальными, чем прописи всякого другого человека во всей вселенной, населенной римлянами. Отчасти этому способствовал случай, а отчасти авторитет, которым я обладал. 32. Двойной случай доставил мне каждое из этих лекарств на моем пути, первый из которых был таков: один богатый муж из наших соотечественников приложил массу усилий, чтобы обрести знание достойных внимания лекарств, так что некоторые прописи он купил более чем за сто золотых. При этом он развил такую деятельность, что скупил не только все лекарства, которые высоко ценились в Азии у каждого из нынешних врачей, но также и у древних<sup>3</sup>. 33. Прописи всех этих лекарств хранились с особой бережностью

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, в рамках проекта № 15-34-01266а2 «Биобиблиографические трактаты Галена Пергамского: медицинская профессия в социокультурном контексте II–III вв. н. э.» (2015–2017). Перевод выполнен по изданию: *Galien. Ne pas se chagriner / Texte établi, trad. et annoté par V. Boudon-Millot, J. Jouanna. P., 2010.*

<sup>1</sup> Своим сочинениям Гален посвятил два отдельных сочинения – *De ordine librorum suorum* и *De libris propriis*. О сочинениях, написанных для других, то есть для издания (πρὸς ἕκδοσιν), и сочинениях, написанных для личного использования, Гален упоминает в *De libr. pr.*, 6 (*Boudon-Millot V. Un traité perdu de Galien miraculeusement retrouvé, le “Sur l’inutilité de se chagriner”*: texte grec et traduction française // *La science médicale antique. Nouveaux regards. P. 2007. P. 159*). К последним он относит, например, комментарии к сочинениям Гиппократов (De libr. pr., 9) и Аристотеля (De libr. pr., 14).

<sup>2</sup> В *De libr. pr.* Гален упоминает свои сочинения, написанные в жанре обзора произведений разных врачей и философов, например синопсис сочинений врача эмпирической школы Гераклида (12) или синопсис диалогов Платона (16), а также некоторых своих сочинений, например большого трактата «О пульсе» (8) или трактата по логике «О доказательстве» (14).

<sup>3</sup> К древним врачам Гален относит обычно Гиппократов, Диокла, Плейстонику, Мнесифея, Праксагора, Филотима, а также врачей эллинистического времени Герофила и Эрасистрата (см. *De plac. Hipp. et Pl. VIII 5, 24 (De Lacy, CMG V 4, 1–3)*).

в двух пергаменах, которые один из наследников<sup>4</sup>, будучи весьма расположен ко мне, добровольно передал мне, хотя я даже не просил его об этом. 34. Таков первый случай приобретения лекарств, а про второй случай слушай дальше: когда я впервые оказался в Риме на тридцать третьем году жизни, то обнаружил, что в городе пребывает мой соотечественник и однокашник по имени Тевтр<sup>5</sup>, который унаследовал в качестве преемника пергамены врача Евмена<sup>6</sup>. Последний был сам из Пергама, увлекался лекарствами и разбирался в них более всех врачей. 35. И эти прописи были собраны в одной книге, хотя происходили почти со всей вселенной благодаря совершенным им путешествиям, после которых он жил в Риме до самой смерти. И вот, эти пергамены Тевтр после своей смерти, случившейся во время первого натиска чумы<sup>7</sup>, оставил мне спустя некоторое время после моего первого прибытия в Рим, как я уже сказал. 36. Итак, благодаря этим подготовительным сочинениям – если кто-то имел какое-нибудь удивительное лекарство – я без труда получал его, обменивая на два или три равносильных лекарства. 37. И вот, в пожаре погибли не только все пергамены – ибо и эту потерю я считал еще незначительной, – но и мой трактат, написанный с великим тщанием, «О составлении лекарств»<sup>8</sup>, в котором я указывал, как сам, в свою очередь, составлял самые знаменитые лекарства. И сохранились лишь прописи небольшого числа лекарств, которые я успел передать друзьям. 38. Но, возможно, ты скажешь, что я пренебрег твоим желанием, и ты, скорее, желаешь знать, как я, утратив столь разнообразные блага, каждое из которых само по себе могло бы стать причиной огромной печали для других людей, не удручился, как некоторые другие, но весьма легко перенес случившееся. 39. Я же дам тебе на это двойной ответ. Во-первых, следует тебе напомнить, что ты часто слышал, как я излагал такие рассказы, с которых теперь и начну напоминание. Щедрый Аристипп<sup>9</sup> не довольствовался простым образом жизни, но ежедневно тратил деньги, всякий раз обильно, на роскошные блюда для наиболее пылких из своих учеников, тогда как [сам] этот муж во многом нуждался. 40. Возвращаясь однажды из Пирея, – а он имел обыкновение всегда ходить пешком не только на короткие расстояния, подобные этому, но и на

<sup>4</sup> Речь, видимо, идет о двух пергаментных кодексах, состоящих из согнутых пополам листов (διφθέρας πτυκτάς). См.: *Galien. Op. cit.* P. 104–105; *Roselli A. Libri e biblioteche a Roma al tempo di Galeno: la testimonianza del “De indolentia” // Galenos. 2010. No. 4. P. 147; Grafton A., Williams M. Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius, and the Library of Caesarea. Camb., 2006. Этот отрывок крайне важен для истории книги, поскольку представляет собой одно из самых ранних свидетельств о существовании кодексов. В одном отрывке из *De comp. med. sec. loc. I 1* (Kühn XII, 423) Гален упоминает, что этого наследника и друга звали Клавдиан.*

<sup>5</sup> Об этом враче и своем друге Гален неоднократно упоминает в своих сочинениях, см.: *De ven. sect.* (Kühn XI, 193); *De puls.* (Kühn VIII, 453).

<sup>6</sup> Врач Эвмен не упоминается в других сочинениях Галена, поэтому издатель В. Будон-Мийо (*Galien. Op. cit.* P. 112) предложила корректуру «Эвдем», который упоминается в других текстах Галена как автор двух рецептов (*De comp. med. sec. loc.* (Kühn XIII, 291); *De antid.* (Kühn XIV, 185)).

<sup>7</sup> Речь идет о 165–166 гг.

<sup>8</sup> Позже Гален переписал этот трактат, в предисловии к которому упоминает о том, что первый вариант текста погиб в пожаре (*De comp. med. per gen. I, 1* (Kühn XIII, 362)).

<sup>9</sup> Аристипп Киренский (V–IV вв. до н. э.) был древнегреческим философом, учеником Сократа и основателем Киренской школы. О двух следующих анекдотах из жизни Аристиппа упоминает также Диоген Лаэртский в своей биографии Аристиппа (II, 66 sqq.). Еще об одном анекдоте из его жизни Гален упоминает в *Protr.* 5, 5 (рус. пер.: *Гален. Увещание к занятию медициной // Вестник древней истории. 2014. № 3. С. 283–299*).

длинные, – увидел, что слуга не может следовать за ним из-за тяжести груза – а это был мешок, полный золотых монет. Тогда он приказал высыпать столько, чтобы остальное ему было легко нести. 41. По тому же побуждению он сделал еще и следующее: имея четыре поля на своей родине<sup>10</sup>, одно из них в силу неблагоприятных обстоятельств он утратил, так что у него осталось три поля. 42. И вот, ему встретился один земляк, который стал сокрушаться вместе с ним об этой утрате. Тогда Аристипп, рассмеявшись, сказал: «Почему ты станешь сокрушаться вместе со мной, имеющим три поля, больше, чем я буду сокрушаться с тобой, имеющим только одно такое?». Этим он очень хорошо показал то, что ты часто слышал от меня, когда я говорил, что не следует обращать взор на утраченное и надо понимать, что получившим от отца три поля непереносимо видеть других, имеющих тридцать. 43. Ибо если они будут иметь тридцать, они будут взирать на других, имеющих пятьдесят; а если таким же образом снова они приобретут столько, они будут взирать на каких-нибудь еще, имеющих семьдесят, и даже если будут иметь и их, будут смотреть на иных, имеющих больше сотни, так что, постепенно продвигаясь, они возжелают всего и таким образом всегда будут бедными, поскольку их желание неутолимо. 44. Если же кто-то вместо того, чтобы постоянно смотреть на то, сколько полей у другого, будет отныне [смотреть] на те, которые достаточны ему для собственных расходов, он без труда перенесет утрату излишков. 45. Ибо если кто-либо, имея только одно поле, утратит его, то окажется в совершенно бедственном положении, так что будет сокрушаться справедливо, но утратив одно из четырех полей, он окажется в равном положении с теми, кто изначально имел три поля, так что для него не будет большим делом не печалиться, поскольку у него остались три поля. Но большим делом будет беспечно переносить бедность тому, кто не владеет ни одним полем, как переносил ее Кратет, и потому еще большим делом, если кто не имеет даже дома, как Диоген<sup>11</sup>. 46. Поэтому что великого в том, что я не полностью сокрушен потерей своих благ? Ибо оставшегося всегда было намного более чем достаточно. 47. Но лучше пожалеть того, кто тратит иногда десять тысяч драхм из дохода в сотню тысяч, но печалится о потере тридцати тысяч, ибо было бы вполне естественно, даже при потере всякий раз остальных девяноста тысяч, даже тогда не сокрушаться, поскольку десяти тысяч достаточно, чтобы его прокормить. 48. Но ненасытность таких людей заставляет нас восхищаться теми, кто не совершает ничего удивительного; и если уж кем и стоит восхищаться, так это теми, кто, все потеряв, нисколько не сокрушается, как Зенон Китийский<sup>12</sup>, который, как говорят, на известие о кораблекрушении, в котором он все потерял, сказал: «Хорошо ты поступаешь, судьба, оставляя нам плащ и портик<sup>13</sup>». 49. Так что я не совершил ничего

<sup>10</sup> Об этом анекдоте из жизни Аристиппа упоминает также Плутарх в *De tranq. an.* 469C-D. Аристипп был уроженцем Кирены, где владел семейной собственностью, но жил в Афинах. Таким образом, далее речь идет о земляке, которого Аристипп встретил в Афинах.

<sup>11</sup> Кратет Фиванский (IV–III в. до н. э.) был философом-киником, учеником Диогена Синопского и учителем основателя стоической школы Зенона Китийского, о котором Гален будет упоминать ниже в § 48. Диоген Синопский (кон. V в. – IV вв. до н. э.) был древнегреческим философом и основателем школы киников. Упоминание об этих трех философах-киниках встречается также у Плутарха в *De car. ex inim. util.* 87A.

<sup>12</sup> Зенон Китийский (IV–III вв. до н. э.) был уроженцем Китиона на о. Кипр и основателем стоической школы.

<sup>13</sup> Об этом рассказе из жизни Зенона упоминает также Плутарх в *De tranq. an.* 467D и Диоген Лаэртский VII, 5. Портик афинской агоры, названный пестрым (ποικίλη στοά) благодаря настенным росписям, был местом собраний Зенона Китийского, основателя стоической школы.

великого, презрев потерю разного рода благ, также как пребывание в императорском дворце<sup>14</sup>, которого я не только тогда не желал, но которому, несмотря на насильственное влечение меня туда судьбой, противился не раз, не два, но множество раз. 50a. Нет совершенно ничего великого<sup>15</sup> и в том, что я не впал в безумие<sup>16</sup>, несмотря на множество клеветников в царском дворце<sup>17</sup>. 50b. Но то, что я не опечалился, потеряв все лекарства, все книги и вдобавок еще прописи ценных лекарств<sup>18</sup>, а также издания, которые я им посвятил<sup>19</sup>, вместе с многочисленными другими сочинениями, каждое из которых само по себе свидетельствовало о немалом трудолюбии<sup>20</sup>, которое я проявлял на протяжении всей своей жизни, это уже есть первостепенный признак благородства и величия души. 51. К такому величию души меня привело, во-первых, то, что ты знаешь и сам, поскольку с самого начала общался и воспитывался с нами, а во-вторых, то, что прибавилось в Риме из практического опыта. 52. Ибо твердо знай: назидает и созерцание (θεῖα) текущих событий, напоминающее дела искусства<sup>21</sup>. И в самом деле, то, что Еврипид вложил в уста Тезея, истинно превышает всего. Услышав его слова, ты убедишься.

Запали в душу мне советы мудрые, –  
Я загодя себя готовил к бедствиям:  
К внезапной смерти, к горестным скитаниям,  
К любой беде, что мог вообразить мой ум,  
Чтоб горе непредвиденно не грянуло,  
И не терзало душу неожиданно<sup>22</sup>.

53. Итак, мудрый муж постоянно напоминает себе о возможных страданиях, а не обладающий мудростью хотя живет не как скот, ежедневными событиями побуждается некоторым образом и он к познанию превратностей человеческой жизни. 54. Я думаю, ты убежден и сам, что за все время, описанное в исторических повествованиях тех, кто занимается этим ремеслом, у людей

<sup>14</sup> В De libr. pr. 3, 6 (Boudon-Millot 142) Гален упоминает о том, что во время германского похода Марка Аврелия в 169 г. он был назначен личным врачом его сына и будущего императора Коммода.

<sup>15</sup> Для усиления высказывания Гален использует риторическую фигуру удвоения: οὐδὲ ὕαρ οὐδὲ τοῖτο μέγα...

<sup>16</sup> О том, что горе относится к одному из самых тяжких чувств и страстей человека и способно вызвать даже безумие, упоминает Плутарх в Cons. ad Apoll. 2, 102 BC.

<sup>17</sup> Об обвинениях и нападках придворных врачей Гален упоминает в De praes. 5 (Nutton, SMG V 8, 1: 94, 1 sqq.). В частности, его успех в лечении и прогнозировании заболевания они объясняли случайностью или обращением к мантике, а не к медицинскому искусству.

<sup>18</sup> См. § 31–36.

<sup>19</sup> См. § 37.

<sup>20</sup> О трудолюбии (φιλοπονία) и презрении богатств (ср. § 49) как о двух качествах идеального врача Гален упоминает в своем трактате Opt. med. 3, 4 (рус. пер.: *Пролыгина И.В.* Гален Пергамский и его трактат «О том, что наилучший врач есть также философ» // Историко-философский ежегодник'2011. М., 2013. С. 82–100).

<sup>21</sup> Тема созерцания как источника знаний неоднократно встречается у Галена и в других сочинениях, см.: De comp. med. per gen. III 2 (Kühn XIII, 570, 11), De usu part. XVI 8 (Kühn IV, 309, 17 sq.). Под «делами искусства» (τῶν τῆς τέχνης ἔργων) имеются в виду, в частности, дела медицинского искусства (ср. De sectis 9, Kühn I, 101, 5), которые противопоставляются «делам случая» (τὰ τῆς τύχης ἔργα), см. Protr. 3, 1 (Boudon-Millot 87, 3).

<sup>22</sup> Эта цитата из Еврипида (Fr. 964 Jouan et Van Looy) встречается также в дискуссии о печали у Плутарха (Cons. ad Apoll., 112D), Цицерона (Tusc. III, 29) и у самого Галена в De plac. Hipp. et Pl. IV 7, 10 (De Lacy, SMG V 4, 1, 2). Об истории текста этого отрывка см.: *Lami A.* Il nuovo Galeno e il fr. 964 di Euripide // Galenos. 2009. Vol. 3. P. 10–19. Цитата приводится в переводе М.Л. Гаспарова.

было меньше несчастий, чем те, которые причинил ныне Коммод за несколько лет<sup>23</sup>. Поэтому и я, ежедневно наблюдая каждое из них, приучил себя представлять потерю всего, что имею, 55. и вместе с тем собственное сокрушение, так сказать, в ожидании высылки на пустынный остров, как случилось с другими, которые даже не совершили никакого преступления. Когда кто-нибудь, ожидая высылки на такой остров вместе с утратой всего имущества, которое имел, подготовился все это перенести, то, конечно, утратив какую-то часть без лишения другого своего имущества, он не стал бы печалиться. 56. Поэтому я, зная по опыту, что слово Еврипида самое верное среди всех прочих, советую тебе упражнять воображение твоей души почти каждое мгновение. 57. Но на это неспособны те, кто не имеет природной склонности к храбрости и не получил того наилучшего образования, которое даровала мне благая судьба, как и ты, воспитанный вместе с нами<sup>24</sup>, в той или иной степени знаешь это. 58. У меня был отец, вспоминая о котором, я всякий раз чувствую, как моя душа становится лучше<sup>25</sup>. И в самом деле, ни один другой человек не чтит столь строго, как он, справедливость и благоразумие<sup>26</sup> и благодаря им имел от природы эту [способность<sup>27</sup>] без философских учений. 59. Ибо он не общался в юности с философами, но с детства упражнялся подле своего отца, моего деда, с одной стороны, в добродетели, а с другой, в архитектуре<sup>28</sup>, в которых эта [способность] была для него также первостепенной. Мой отец говорил, что его отец прожил такую же жизнь, как и он, но он сказал также, что отец отца, его дед, жил точно так же, один был архитектором, а другой геометром<sup>29</sup>. 60. Итак, считай, что и я, будучи по природе подобен своим предкам, стал таким же, как они, и при этом, получив сходное с ними образование, приобрел подобное им расположение души. 61. И я знаю, что мой отец презирал человеческие дела за их ничтожность, как случилось и со мной, особенно сейчас, в старости<sup>30</sup>. 62. И, конечно, он считал тех, кто проводит жизнь в удовольствиях, ничем не лучше тех птиц, которых водят за собой хозяева ради спаривания с самками за деньги, как мы видим в городе Риме. А тех, кто презирает такие удовольствия и довольствуется тем, чтобы ни скорбеть, ни печалиться в душе, он никогда не хвалил, предполагая, что благо, будучи чем-то большим и лучшим, обладает собственной природой, и его невозможно описать только отсутствием скорби и печали. 63. Но даже если кто-то, воздерживаясь и от этого, полагает, что благо состоит в знании божественных и человеческих вещей, то я вижу, что люди причастны лишь самой малой его части, а если эта часть самая малая, то очевидно, что мы не обладаем точным знанием всего остального. 64. Ибо тот, кто не обладает всеобщим знанием того, каковы божественные и человеческие вещи, не обладает и их частичным знанием и не может ни выбрать

<sup>23</sup> Император Коммод правил с 180 по 192 г.

<sup>24</sup> Ср. § 51.

<sup>25</sup> Подробный рассказ о своем воспитании и его влиянии на формирование моральных принципов, в частности, на способность не печалиться Гален приводит в *De animi aff.*, 8 (Kühn V, 40, 15–45, 6).

<sup>26</sup> В *De animi aff.*, 8 (Kühn V, 42, 17 sq.) отец Галена советует ему стремиться к стяжанию четырех главных добродетелей: справедливости, благоразумия, храбрости и мудрости.

<sup>27</sup> По всей видимости, речь идет о способности упражнять воображение души, о которой Гален говорил в § 56.

<sup>28</sup> В *De animi aff.*, 8 (Kühn V, 42, 4–6 sq.) Гален упоминает о том, что его отец обладал познаниями в геометрии, арифметике, архитектуре и астрономии.

<sup>29</sup> О своем отце, деде и прадеде Гален упоминает также в *De libr. pr.* XIV, 4 (Boudon-Millot 164, 25–165, 2).

<sup>30</sup> На момент написания этого сочинения Галену было около 63 лет.

что-либо научно, ни избежать. И поэтому я решил, что заниматься политикой и заботиться о людях дело трудное; кроме того, я видел, что многие не получают никакой пользы даже от попечения лучших мужей. 65. Постоянно пребывая в этом рассуждении, я полагаю, что все вещи малозначительны. Как я мог бы считать достойным попечения досуг, инструменты, лекарства, книги, славу и богатство? А тому, кто считает все это незначительным, какое дело до их присутствия или отсутствия? 66. Следовательно, тому, кто считает значительным лишиться [всего этого], свойственно постоянно печалиться и переживать, а тому, кто всегда совершенно презирает [все это] как незначительное, свойственно никогда не печалиться. 67. А то, что я изложил не просто, но с большой тщательностью относительно каждой из тех вещей, которые назвал незначительными, ты узнаешь, просмотрев мои сочинения по каждому из этих вопросов<sup>31</sup>. Но, клянусь богами, ты обнаружишь, что я составил их без всякого старания, не как что-то важное, но ради забавы. 68. В самом деле, некоторые<sup>32</sup> считают невозмутимость благом, однако я знаю, что ни я, ни другой человек, ни какое-либо живое существо не способны выносить [это состояние]. Ибо я вижу, что все стремятся к активности, как телесной, так и душевной. Но это я уже выяснил посредством многих замечаний в других сочинениях, и в частности в книге «Согласно Эпикуру»<sup>33</sup>. 69. Итак, я думаю, что полностью ответил тебе на вопрос, который ты задал мне об отсутствии печали, однако полагаю, что следует добавить одно замечание. 70. Ибо, возможно, ты думаешь, что я выражаюсь подобно некоторым философам, заявившим, что никогда даже теперь они не будут печалиться, особенно когда, по твоим словам, ты видел, что я никогда не печалюсь. 71. Что касается меня, то я не могу сказать, есть ли такой мудрец, который был бы совершенно бесстрастным, но до какой степени я сам таков, имею точное знание: я презираю утрату денег [лишь] до такой степени, чтобы не быть высланным на пустынный остров, лишившись всего<sup>34</sup>, и презираю телесное страдание до такой степени, чтобы не заявлять о презрении быка Фаларида<sup>35</sup>. 72а. Меня огорчит разорение отчизны<sup>36</sup> и друг, караемый тираном, и все прочее, подобное этому. 72b. И я молюсь богам, чтобы со мной никогда не случилось ничего подобного; а поскольку доселе со мной не случилось ничего подобного, ты и не видел меня печальным. 73. И я удивляюсь, что Мусоний<sup>37</sup>, по рассказам, имел обыкновение говорить всякий раз: «О Зевс, пошли мне трудности, какие пожелаешь». Я же, напротив, всегда молюсь: «О Зевс,

<sup>31</sup> В списке сочинений Галена по этической философии, приведенном в *De libr. pr.*, 15 (Boudon-Millot 169, 15 sq.), прежде всего упоминается трактат *De propriorum animi cuiuslibet affectuum dignotione et curatione*.

<sup>32</sup> Гален имеет в виду, скорее всего, эпикурейцев. О понятии «невозмутимость» (ἀσχητοσύνη) в учении Эпикура см.: *Diog. Laer.* 87 и X, 127. Гален неоднократно упоминает это слово в качестве одного из философских определений блага в *De animi aff.*, 1 (Kühn V, 60, 16-61, 4).

<sup>33</sup> О своих сочинениях, посвященных философии Эпикура, Гален упоминает в *De libr. pr.*, 19.

<sup>34</sup> Ср. § 54–55.

<sup>35</sup> Бронзовый бык Фаларида был известным орудием пытки, применявшимся тираном Аргинта Фаларидом (сер. VI в. до н. э.), см.: *Luc. Phalaris A*, 11. О примере быка Фаларида в философской дискуссии о безразличии мудреца к боли см.: *Cic. Tusc. II*, 17; *Plut. Non posse suav. viv.*, 1088 B, 1090 A; *SVF III*, Fr. 586.

<sup>36</sup> Вопрос о том, должен ли мудрец испытывать печаль от разорения его родины, был общим местом в античной философской дискуссии о печали, ср. *Cic., Tusc. III*, 54; см. *Kotzia P.* Galen, “De indolentia”: Commonplaces, Traditions, and Contexts // Galen’s “De indolentia”. Tübingen. 2014. P. 91–126; *Fitzgerald J.* Galen’s “De indolentia” in the context of Greco-Roman Medicine, Moral Philosophy, and Physiognomy // *Ibid.* P. 208–213.

<sup>37</sup> Имеется в виду Мусоний Руф, известный философ-стоик I в. н. э., учитель Эпиктета. Об этом высказывании Мусония упоминает Эпиктет в своих «Беседах» I, 6, 37.

не посылай мне таких трудностей, которые я не смогу вынести». 74. Так и о здоровье тела я всегда молюсь, чтобы оно было здорово, а не о том, чтобы проявить стойкость при разбитой голове. Но решив упражнять воображение во всяком несчастье, чтобы легче его перенести, я не стал бы молиться о том, чтобы со мной случилось что-либо из того, что может меня опечалить. 75. Ибо я четко осознаю, в каком состоянии находятся мое тело и душа, наблюдая за ними; поэтому я не хотел, чтобы возникла какая-то из внешних причин, способная разрушить мое здоровье<sup>38</sup>, или несчастье, которое было бы сильнее состояния моей души. 76. И конечно, я не пренебрегаю их хорошим состоянием, но всегда по мере своих сил стараюсь, чтобы в них обоих пребывала крепость, способная противостоять тому, что причиняет им горе. Ведь даже если я не надеюсь иметь ни телесную силу Геракла<sup>39</sup>, ни душевную, которой по рассказам обладают мудрецы, то полагаю, что лучше не пренебрегать по доброй воле никаким упражнением. 77. Ибо я весьма восхваляю слово Тезея, который у Еврипида произносит следующие строки:

Запали в душу мне советы мудрые, –  
Я загодя себя готовил к бедствиям:  
К внезапной смерти, к горестным скитаниям,  
К любой беде, что мог вообразить мой ум,  
Чтоб горе непредвиденно не грянуло,  
И не терзало душу понапрасну мне<sup>40</sup>.

78а. И это единственное упражнение, которое я нахожу против тяжелых обстоятельств. 78б. Конечно, я не выше их, и поэтому стараюсь каждый раз говорить своим близким, что никогда не утверждал, что способен делать то, что не доказал делами. Ибо я презираю полную потерю денег только до той степени, когда их остается столько, чтобы не голодать, не мерзнуть и не жаждавать, а боль до такой степени, чтобы быть в состоянии беседовать с другом<sup>41</sup> и во время чтения мне книги следить за ее содержанием. 79а. Ведь сильные боли лишают нас этого. И следует высоко ценить, если кто-то в этих случаях смог проявить терпение. 79б. О том, что не стоит печалиться, я писал и в других книгах<sup>42</sup>, где давал советы, которые будет излишним тебе перечислять, поскольку я с детства знаю и твою природу, и воспитание<sup>43</sup>, и привычку использовать простую пищу и одежду, и совершенное воздержание от любов-

<sup>38</sup> Гален перечисляет эти внешние причины в *De opt. corp.* 3 (Kühn IV, 742), относя к ним причины, вызывающие чрезмерное охлаждение, согревание, увлажнение или иссушение тел, а также усталость, огорчения, бессонницы и разного рода заботы. В другом сочинении *De const. art.* 19 (Kühn I, 302, 7–10) среди причин, способных разрушить здоровье, Гален называет помимо жара, холода, усталости и огорчений еще плохое пищеварение, пьянство и гнев.

<sup>39</sup> В текстах Галена Геракл неоднократно упоминается как образец физической силы и выносливости, см., напр.: *In Hipp. De nat. hom. comm.* II 5 (Kühn XV, 123, 11 sq.), ср. *Epicet. Dissert.* I 6, 32–34.

<sup>40</sup> См. § 52 и примеч. 69.

<sup>41</sup> Ср. § 71. О медико-философской поговорке «не голодать, не мерзнуть и не жаждавать» см.: *Opt. med.* II, 9 (Boudon-Millot 2007: 288), *De animi aff.*, 8 (Kühn V, 44), а также статья: *Boudon-Millot V. De Pythagore à Maxime Planude en passant par Galien: la fortune exceptionnelle de l'adage médico-philosophique ὡς μήτε πεινῆν μήτε ρίγοῦν μήτε διψῆν // Officina Hippocratica. Studies in Honour of Anargyros Anastassiou and Dieter Irmer.* B.; N. Y., 2011. P. 3–27.

<sup>42</sup> Сохранился большой отрывок, посвященный проблеме печали, в *De animi aff.* 7–9 (Kühn V, 37, 3–52, 12).

<sup>43</sup> Ср. § 51.

ных утех, рабы которых непременно нуждаются в больших деньгах, если они богаты. 80. А если они не богаты, то сначала ноют и стенают днем и ночью. Затем, размышляя о средствах, необходимых им для исполнения желаний, они вынуждены целыми ночами бодрствовать. И не найдя этих средств, они рыдают, а найдя, не насыщаются и потому из-за ненасытных желаний влачат еще более жалкое существование. 81. К ним присоединяются еще те, кто умеренно привязан к почестям, и богатству, и славе, и политической власти. Если же среди них найдется тот, кто привязан к ним сверх всякой меры, то он вынужден влачить самое жалкое существование, поскольку совершенно не знает, в чем заключается добродетель и начало души, но умножает [таящиеся] в ней пороки и одновременно постоянно печалится, поскольку не может достичь того, к чему стремился. 82. Ибо, конечно, непомерные желания имеют недостижимую цель, так что никто в естественном состоянии не стал бы верить им, как и тому, кто им веряется. 83. Но опыт даже неожиданных вещей становится учителем<sup>44</sup>. И я решил расспросить одного человека, который владел тысячами драхм, семью тысячами или более, но не делился тем, что имел, с другими, и не брал из них [ничего для себя]. Он же ответил: «Как мы тщательно бережем части тела, так же подобает каждому беречь и деньги». 84. Придя в изумление от слов этого мужа, я, удалившись, продиктовал, как обычно это делаю, книгу «О сребролюбивых богачах»<sup>45</sup>, которую также тебе послал.

Конец [трактата] Галена «О том, что не стоит печалиться».

### Список сокращений

CMG – Corpus Medicorum Graecorum / Ed. Academia Berolinensis et Brandenburgensis cum Academiis Havniensi atque Lipsiensi. Berolini: Academia Scientiarum, 1907–.

Kühn – Claudii Galeni opera omnia / Hrsg. von C.G. Kühn. Leipzig: Libraria Car. Snoblochii, 1821–1833.

SVF – Stoicorum veterum fragmenta / Coll. I ab Arnim. Vol. I–IV. Stutgardiae: B.G. Tuebner, 1964.

### Список литературы

Гален. Увещание к занятию медициной / Пер. с древнегреч. и примеч. И.В. Пролыгиной // Вестник древней истории. 2014. № 3. С. 283–299.

Пролыгина И.В. Гален Пергамский и его трактат «О том, что наилучший врач есть также философ» // Историко-философский ежегодник'2011. М.: Канон+, 2013. С. 82–100.

Boudon-Millot V. Un traité perdu de Galien miraculeusement retrouvé, le “Sur l’inutilité de se chagriner”: texte grec et traduction française // La science médicale antique. Nouveaux regards / Sous la direction de V. Boudon-Millot, A. Guardasole et C. Magdelaine. P.: Beauchesne, 2007. P. 74–125.

<sup>44</sup> Выражение «опыт есть учитель» (ἡ πείρα διδάσκαλος γίветαι) неоднократно встречается-ся как у Галена (см. De alim. fac. I 1, 7; Kühn VI, 457, 8–12), так и у других более поздних авторов (*Olymp.* In Plat. Gorg. 40, 6; Joan. Damasc. Sacra par. PG 96, 261, 47).

<sup>45</sup> Этот трактат не сохранился, и о нем ничего не известно из других источников. В небольшом рассуждении о печали в In Hipp. Progn. (Kühn XVIII b 19, 2–7) Гален упоминает среди тех, кто печалится, «сребролюбцев, лишенных своих денег». Сочинение со схожим названием сохранилось у Плутарха (De sup. div. 523C-528B), в котором он также затрагивает тему соотношения сребролюбия и отсутствия печали (523 D).

Boudon-Millot V. De Pythagore à Maxime Planude en passant par Galien: la fortune exceptionnelle de l'adage médico-philosophique ὡς μήτε πεινῆν μήτε ῥίγοῦν μήτε διψῆν // *Officina Hippocratica. Studies in Honour of Anargyros Anastassiou and Dieter Irmer* / Ed. by L. Perilli, Ch. Brockmann, K.-D. Fischer and A. Roselli. B.; N. Y.: Walter de Gruyter, 2011. P. 3–27.

Fitzgerald J. Galen's "De indolentia" in the context of Greco-Roman Medicine, Moral Philosophy, and Physiognomy // Galen's "De indolentia" / Ed. by C.K. Rotschild and T.W. Thompson. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. P. 203–220.

Galien. Ne pas se chagriner / Texte établi, trad. et annoté par V. Boudon-Millot et J. Jouanna. P.: Les Belles Lettres, 2010. 210 p.

Grafton A., Williams M. Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius, and the Library of Caesarea. Camb. (Mass.): Belknap Press of Harvard UP, 2006. 367 p.

Kotzia P. Galen, "De indolentia": Commonplaces, Traditions, and Contexts // Galen's "De indolentia" / Ed. by C.K. Rotschild and T.W. Thompson. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. P. 91–126.

Lami A. Il nuovo Galeno e il fr. 964 di Euripide // Galenos. 2009. Vol. 3. P. 10–19.

Roselli A. Libri e biblioteche a Roma al tempo di Galeno: la testimonianza del "De indolentia" // Galenos. 2010. No. 4. P. 127–148.

## References

Boudon-Millot, V. "Un traité perdu de Galien miraculeusement retrouvé, le 'Sur l'inutilité de se chagriner': texte grec et traduction française", *La science médicale antique. Nouveaux regards*, sous la direction de V. Boudon-Millot, A. Guardasole, C. Magdelaine. Paris: Beauchesne, 2007, pp. 74–125.

Boudon-Millot, V. "De Pythagore à Maxime Planude en passant par Galien: la fortune exceptionnelle de l'adage médico-philosophique ὡς μήτε πεινῆν μήτε ῥίγοῦν μήτε διψῆν", *Officina Hippocratica. Studies in Honour of Anargyros Anastassiou and Dieter Irmer*, ed. by L. Perilli, Ch. Brockmann, K.-D. Fischer and A. Roselli. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2011, pp. 3–27.

Boudon-Millot, V. et Jouanna, J. (éd. et tr.) Galien, *Ne pas se chagriner*. Paris: Les Belles Lettres, 2010. 210 pp.

Fitzgerald, J. "Galen's 'De indolentia' in the context of Greco-Roman Medicine, Moral Philosophy, and Physiognomy", *Galen's 'De indolentia'*, ed. by C.K. Rotschild and T.W. Thompson. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, pp. 203–220.

Grafton, A. & Williams, M. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius, and the Library of Caesarea*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard UP, 2006. 367 pp.

Kotzia, P. "Galen, De indolentia: Commonplaces, Traditions, and Contexts", *Galen's 'De indolentia'*, ed. by C.K. Rotschild and T.W. Thompson. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, pp. 91–126.

Lami, A. "Il nuovo Galeno e il fr. 964 di Euripide", *Galenos*, 2009, Vol. 3, pp. 10–19.

Prolygina, I. V. "Galen Pergamskiy i ego traktat 'O tom, chto nailuchshiy vrach est takzhe filosof'" [Galen of Pergamon and his treatise 'The best doctor is also philosopher'], *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik'* 2011. Moscow: Kanon+ Publ., 2013, pp. 82–100. (In Russian)

Prolygina, I. V. (tr.) Galen, "Uvezchanie k zanatiju medizinoj" [Exhortation to study the Medicine], *Vestnik drevney istorii*, 2014, No. 3, pp. 283–299. (In Russian)

Roselli, A. "Libri e biblioteche a Roma al tempo di Galeno: la testimonianza del 'De indolentia'", *Galenos*, 2010, Vol. 4, pp. 127–148.

## Памяти Вячеслава Семеновича Степина (19 августа 1934 г. – 14 декабря 2018 г.)

14 декабря 2018 г. отечественная наука понесла невосполнимую потерю. На 85-м году ушел из жизни заместитель академика-секретаря ООН РАН, почетный директор Института философии РАН, Президент Российского философского общества, лауреат Государственной премии Российской Федерации в области науки и технологий академик РАН Вячеслав Семенович Степин, лидер отечественной философии, международно признанный специалист в области философии науки, человек широкой образованности, высокой культуры и личного обаяния. Вячеслав Семенович являлся не только крупнейшим ученым, выдающимся организатором науки, но и прекрасным лектором, создателем научной школы, ставшим Учителем с большой буквы для нескольких поколений философов в России и Беларуси. Его концепция теоретического знания и типов научной рациональности, понятие постнеклассической научной картины мира дают наиболее целостное представление об истории развития и перспективах техногенной цивилизации, что получило всеобщее признание, в том числе и за рубежом. Вячеслав Семенович обладал многими талантами, был знатоком поэзии и владел художественным словом. Обучаясь на философский факультет БГУ в Минске, он параллельно изучал теоретическую физику на физическом факультете, что позволило ему быть высоким профессионалом в философии естествознания, на равных сотрудничать и обсуждать проблемы физики с выдающимися ее представителями.

Вячеслав Семенович принадлежал к романтическому поколению шестидесятников, деятельных оптимистов, верящих в будущее нашей страны и непримиримых к идеологическим репрессиям. Таким он оставался до последних дней. За поддержку событий Пражской весны 1968 года он был исключен из партии, восстановлен же много позже по массовой просьбе его друзей и студентов. За годы отлучения от философии он профессионально овладел историей культуры, теорией художественного творчества и архитектуры, что и позволило многие годы спустя создать концепцию постнеклассической науки, включающей не только позитивистские, но и общекультурные дискурсы, способствовало диалогу двух культур в рамках философии науки, помогло создать концепцию мировоззренческих универсалий культуры и типов цивилизационного развития.

С именем Вячеслава Семеновича связано превращение Института философии из идеологического учреждения в подлинно научный институт. Став директором института в 1988 году, В.С. Степин ввел демократические принципы управления. Будучи директором академического Института в один из самых тяжелых периодов существования Академии наук, он был примером самоотверженной работы ученого. Своим ежедневным трудом Вячеслав Семенович задавал стандарты академической работы ученого философа. Независимо от того, какой пост он занимал в академической иерархии и насколько объемной была научно-организационная работа, он ни на день не прекращал исследовательскую работу и никогда не прерывал преподавательскую деятельность, последние тридцать лет был профессором Московского государственного университета им. Ломоносова. Человек кристальной честности, приняв для себя этические нормы ученого-философа, следовал им неукоснительно до последних дней. Вся его жизнь была

связана с философией и историей науки, он – автор большого количества книг, статей, один из организаторов Новой философской энциклопедии. Сложно представить развитие российской философии последних 40 лет без его влияния. Еще когда он был доцентом кафедры философии в Минске, его работы по методологии науки стали известны всем ученым-философам и стали образцами философского творчества. Он разработал оригинальную концепцию философии культуры, выдвинул ряд конструктивных идей по социальной философии, которые стали использоваться в научном и более широком общественном дискурсе.

Человек тонкого интеллекта, он был при этом очень доброжелательным и отзывчивым товарищем, всегда оказывавшим помощь людям не только в рамках научной работы. Вячеслав Семенович навсегда останется в нашей памяти. Невосполнимую утрату понесли его родные и близкие, огромную – отечественная наука.

Научно-теоретический журнал

**Философский журнал / Philosophy Journal**  
**2019. Том 12. Номер 1**

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

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61227 от 03 апреля 2015 г.

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

Художники: *Я.В. Быстрова, Н.Е. Кожина*  
Технический редактор: *Ю.А. Аношина*  
Корректор: *И.А. Мальцева*

Подписано в печать с оригинал-макета 26.02.19.  
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Liberation Serif.  
Усл. печ. л. 12,25. Уч.-изд. л. 15,75. Тираж 1 000 экз. Заказ № 02.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Свободная цена

Информацию о «Философском журнале» см. на сайте журнала:  
<https://pj.iph.ras.ru>

## Памятка для авторов

- Автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не сдан в другое издание. Ссылка на «Философский журнал» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.
- Языки публикаций: русский, английский, французский и немецкий. При этом к публикации не принимаются статьи и рецензии, написанные на иностранных языках русскоязычными авторами.
- Рукописи принимаются в электронном виде в форматах MS Word по адресу электронной почты редакции: [philosjournal@iph.ras.ru](mailto:philosjournal@iph.ras.ru)
- Объем статьи – от 0,7 до 1,2 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 0,8 а.л. Для рецензии также требуется аннотация.
- Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта: название статьи, Ф.И.О. автора – 14 кеглем; подзаголовки, текст – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю, поля: 2,5 см со всех сторон.
- Тексты на древних и восточных языках должны быть набраны в кодировке Unicode.
- Примечания и библиографические ссылки оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией.
- Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы **на русском и английском языках**:
  1. Сведения об авторе(ах):
    - фамилия, имя и отчество автора;
    - ученая степень, ученое звание (только на русском языке);
    - место работы;
    - полный адрес места работы (включая страну, индекс, город);
    - адрес электронной почты автора.
  2. Название статьи;
  3. Аннотация (от 200 до 250 слов);
  4. Ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний);
  5. Список литературы.
- Рукописи на русском языке должны содержать *два варианта представления списка литературы*:
  1. Список, озаглавленный «Список литературы» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках;
  2. Список, озаглавленный «References» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:
    - автор (транслитерация);
    - заглавие статьи (транслитерация);

- [перевод заглавия статьи на английский язык в квадратных скобках];
- название русскоязычного источника (транслитерация);
- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
- выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников нужно использовать сайт <http://trans.li>, в графе «варианты перевода» выбрать вариант «BSI». После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и «References» объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.

- Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (имя, отчество и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, имя, отчество и фамилия автора, аффилиация автора, аннотация, ключевые слова, “References”).
- Более подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списков литературы и проч. содержатся в «Правилах оформления рукописей» на сайте журнала по адресу: [https://pj.iph.ras.ru/index.php/ph\\_j/guide](https://pj.iph.ras.ru/index.php/ph_j/guide)
- Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решениями редколлегии, главного редактора и оценкой экспертов. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи (в исключительных случаях срок рассмотрения материала может быть продлен).
- Плата за опубликование рукописей не взимается. Гонорары авторам не выплачиваются.
- Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.
- Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 318. Тел.: +7 (495) 697–66–01; e-mail: [philosjournal@iph.ras.ru](mailto:philosjournal@iph.ras.ru); сайт: <https://pj.iph.ras.ru>

**Подписка на «Философский журнал» открыта в отделениях связи России. Подписной индекс 41951 Объединенного каталога «Пресса России» или по Интернет-каталогу: <http://www.arpk.org/magaz.php?in=41951>**

