

# ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2018. Том 11. Номер 4

*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 Панамерикиана, 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)

2018. Volume 11. Number 4

*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](mailto:philosjournal@iph.ras.ru);

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

## **ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ**

<i>Г.В. Вдовина.</i> Интенциональный термин или интенциональный объект? К позднесcholasticким параллелям современной интенциональной философии.....	5
<i>В.И. Молчанов.</i> Феноменология и терминология в Идеях I. Что естественного в «естественной установке»? .....	21
<i>Ю.Е. Федорова.</i> Проблема соотношения веры и знания в философии Мургазы Мутаххари .....	36
<i>Peter Ochs.</i> Measuring Pragmatism by its Classical Tenets.....	47

## **ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ**

<i>А.А. Парамонов.</i> Запоздалая коллизия. К истории одной семантической неопределенности.....	59
---	----

## **ПОИСКИ НОВОГО ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ**

<i>Asymmetry instead of extension. Alexander Galloway interviewed by Nina Sosna.....</i>	75
<i>Инге Хинтервальднер.</i> Некоторые размышления о компьютерной симуляции (перевод с немецкого <i>А.В. Макуровой</i> ).....	80
<i>Н.Н. Сосна.</i> Необратимо видимое. Техническая перспектива.....	95

## **ДИСКУССИИ**

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

<i>В.К. Шохин.</i> Новый феномен: страсти по аналитической философии .....	106
--	-----

### **Смыслы истории России**

<i>С.А. Никольский.</i> Российская философия истории: опыт понимания.....	115
<i>А.Л. Юрганов.</i> Нужна ли исторической науке философия истории? (Отклик на статью С.А. Никольского) .....	129

## **ФИЛОСОФСКАЯ ЛЕТОПИСЬ**

<i>А.А. Кара-Мурза.</i> Проблема «Россия и Европа» в эмигрантских трудах В.В. Вейдле.....	139
<i>А.А. Гапоненков, А.С. Цыганков, Тереза Оболевич.</i> «Личность и мир»: последний лекционный курс С.Л. Франка .....	153
<i>С.Л. Франк.</i> Личность и мир (основная проблематика мирозерцания) (публикация и комментарии <i>А.А. Гапоненкова, А.С. Цыганкова и Т. Оболевич</i> ) .....	160
<i>И.В. Пролыгина.</i> Трактат Галена <i>De indolentia</i> в контексте моральной философии.....	171
<i>Гален.</i> О том, что не стоит печалиться (перевод с древнегреческого языка и комментарии <i>И.В. Пролыгиной</i> ) .....	180

## HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Galina V. Vdovina</i> . An intentional term or an intentional object? On the late scholastic parallels to modern intentional philosophy .....	5
<i>Victor I. Molchanov</i> . Phenomenology and terminology in <i>Ideas I</i> . What is natural in the ‘natural attitude’?.....	21
<i>Yulia E. Fedorova</i> . The problem of the relationship between faith and knowledge in Murtaza Mutahhari’s philosophy .....	36
<i>Peter Ochs</i> . Measuring Pragmatism by its classical tenets.....	47

## PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

<i>Andrei A. Paramonov</i> . Late collision: a history of a semantic ambiguity.....	59
---	----

## IN SEARCH OF A NEW LANGUAGE FOR PHILOSOPHY

Asymmetry instead of extension. <i>Alexander Galloway</i> interviewed by <i>Nina Sosna</i> .....	75
<i>Inge Hinterwaldner</i> . Some reflections on computer simulation (translated into Russian by <i>Alexandra V. Makurova</i> ).....	80
<i>Nina N. Sosna</i> . Irreversibly visual: a technical perspective.....	95

## ACADEMIC DISCUSSIONS

### What is analytic philosophy?

<i>Vladimir K. Shokhin</i> . A new phenomenon: emotions run high for analytic philosophy .....	106
---	-----

### Russia: the senses of its history

<i>Sergey A. Nikolsky</i> . Russian philosophy of history: an essay in understanding.....	115
<i>Andrey L. Iurganov</i> . Does the science of history need a philosophy of history? (A reply to Sergei Nikolsky’s paper).....	129

## CHRONICLES OF PHILOSOPHY

<i>Aleksei A. Kara-Murza</i> . The problem of Russia vs. Europe in the emigrant writings of Vladimir Weidle.....	139
<i>Alexey A. Gaponenkov, Alexander S. Tsygankov, Teresa Obolevitch</i> . <i>Personality and the World</i> : Semyon Frank’s final lecture course.....	153
<i>Semyon Frank</i> . <i>Personality and the World</i> (the main problem of worldview).....	160
<i>Irina V. Prolygina</i> . Galen’s <i>De indolentia</i> from the standpoint of moral philosophy.....	171
<i>Galen of Pergamon</i> . <i>De indolentia</i> (translated from Greek with a commentary by <i>Irina Prolygina</i> ) .....	180

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

*Г.В. Вдовина*

### ИНТЕНЦИОНАЛЬНЫЙ ТЕРМИН ИЛИ ИНТЕНЦИОНАЛЬНЫЙ ОБЪЕКТ? К ПОЗДНЕСХОЛАСТИЧЕСКИМ ПАРАЛЛЕЛЯМ НОВОВРЕМЕННОЙ ИНТЕНЦИОНАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

*Вдовина Галина Владимировна* – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: galvdl@yandex.ru

В статье рассматриваются три различных подхода к вопросу о термине (содержании) и объекте интенционального акта, выработанные в постсредневековой схоластике. Согласно первому подходу (иезуиты), термин акта реально тождествен самому акту и представляет собой «ментальное слово» (*verbum mentis*) и формальное понятие (*conceptus formalis*), тогда как объектом прямого познания выступает внешняя вещь. В другом подходе (поздние томисты) термин интенционального акта реально отличен от самого акта и служит инструментальным («непосредственно познаваемым») знаком внешней вещи-объекта. Согласно третьему подходу (Стефано Спинола), термин и непосредственный объект интенционального акта совпадают и представляют собой внутренний интенциональный, или формальный, объект, а внешняя вещь – это «материальный объект» познания, к которому нет прямого когнитивного доступа. Эти позиции постсхоластических философов перекликаются с теми, которые сформировались в школе Brentano в конце XIX – нач. XX в., и представляют как исторический, так и собственно философский интерес. В статье рассматриваются философские тексты почти не изученных авторов XVII в.

**Ключевые слова:** постсредневековая схоластика, Иоанн св. Фомы, Диониджи Леоне, Стефано Спинола, Бернальдо де Кирос, интенциональный акт, интенциональный объект, термин интенционального акта

Исследователи школы Франца Brentano хорошо знают, что введенное им в новоевропейскую философию понятие интенционального объекта и его внутриментального существования (*In-existenz*) очень быстро породило сомнения и критику со стороны ближайших учеников и последователей Brentano. Чтобы устранить ряд затруднений, возникающих при постулировании внутреннего интенционального объекта, К. Твардовский предложил различать интенциональное содержание как принадлежность имманентного интенционального акта и трансцендентный познаваемый объект<sup>1</sup>. Такой ход в рамках интенциональной философии обычно считают новацией брентановской школы. В этой статье будет показано, что дискуссии вокруг понятий интенционального содержания (интенционального термина) и интенционального объекта весьма активно велись уже в схоластике XVII в., и обращение к ним имеет не только историко-архивный, но и теоретический интерес – в частности, для аналитического сопоставления с аналогичными дискуссиями конца XIX – нач. XX в.

### 1. Понятия интенционального термина и интенционального объекта в позднем томизме

Характерным признаком томистских концепций когнитивной интенциональности в течение нескольких столетий было разделение интеллектуального акта и его термина, именуемого *verbum mentis* – «словом ума» (ментальным словом). Это обозначение, восходившее к Августину, вошло в томизм в иной когнитивный контекст, и хотя его историческое родство с ментальным словом у Августина может быть прослежено без особых натяжек, в ходе нашего обсуждения от этой генетической связи лучше абстрагироваться, чтобы избежать взаимоналожения августиновской и томистской перспектив и неизбежного в таком случае искажения общей картины.

Итак, согласно стандартной томистской позиции, когнитивный акт есть интенциональное *действие*: действие особого рода, принадлежащее к категории *qualitas*, *качества*, а не *actio* в строгом смысле. Итогом «типичных», то есть категориальных, действий (*actiones*) оказывается, как правило, продуцирование физических следствий физическими же причинами. Но любые «действия» в интеллекте по своей категориальной принадлежности суть *qualitates*: качественные модификации интеллектуальной способности, итогом коих становится порождение внутреннего интенционального термина: понятия, *conceptus*, или – что то же самое – ментального слова. Но и понятия с категориальной точки зрения тоже суть качества. Таким образом, законченное интеллектуальное постижение мыслилось в томизме как продуцирование *двух* интенциональных качеств: из них первое качество (собственно акт) актуализировало интеллектуальную потенцию, но ничего не репрезентировало интеллекту, тогда как второе (*verbum mentis*, оно же *verbum formale*) репрезентировало познанную вещь, но ничего не актуализировало. Эффекты физической актуализации интеллекта и содержательной репрезентации представлялись разделенными.

<sup>1</sup> Твардовский К. К учению о содержании и предмете представлений // Твардовский К. Логико-философские и психологические исследования. М., 1997. С. 38–159; Селиверстов В.В. Проблема статуса несуществующих вещей в майнонгианской философской традиции: Дис. ... канд. филос. наук. М., 2013. С. 31–40; Jacqueline D. Alexius Meinong, The Shepherd of Non-Being. Dordrecht, 2015. P. 29–32.

По поводу этой концепции с томистами активно дискутировали иезуиты и скотисты. Те и другие принимали термин *verbum mentis*, но понимали под ним, следуя в этом исходной позиции Дунса Скота, не самостоятельное качество, порожденное интеллектуальным актом и ему внеположное, а сам этот акт в целом. В такой концепции актуализация и репрезентация считались двумя функциями одного и того же интенционального качества, физически тождественного самому акту. Следовательно, термин, или содержание акта, оказывался частью его внутренней структуры, а не внешним эффектом. Интеллектуальный акт, взятый как целое, носил также имя *conceptus formalis* (формального понятия); его синонимами служили *verbum mentis*, *verbum formale*, понятия, соответственно, иначе, нежели в томизме.

Такова диспозиция на начало XVII в. Уже из этого краткого описания следует, что учение иезуитов вполне четко различало интенциональное содержание как внутренний момент акта и познаваемый объект как трансцендентный акту. Концепция томистов, напротив, несла в себе скрытую или явную двусмысленность и с самого начала вызывала подозрения в том, что их «формальное слово» есть не просто прозрачное для интеллекта средство познания трансцендентного объекта, а непосредственный имманентный объект познания, или, в терминах схоластики, его *quod* («то, что» познается). Отсюда – постоянные обвинения томистов в том, что они отрицают прямой когнитивный доступ к внемысленной реальности, то есть занимают позицию, которую сегодня называют репрезентативистской. Стандартный ответ томистов сводился к тому, что формальное ментальное слово есть не *quod*, а *in quo*: «то, в чем» совершается познание объекта, в конечном счете – средство познания вещей, а именно их инструментальный знак, который хотя и опосредует доступ к самим вещам, но не является прямым объектом познания.

Но если двусмысленность традиционной томистской концепции допускала и другие трактовки, отмечающие обвинения в репрезентативизме, то этого никак нельзя сказать о другой линии в понимании ментального слова, введенной в течение XVII в. «новыми» томистами. Этим расплывчатым термином мы обозначаем здесь тех философов и теологов, которые прямо объявляли себя приверженцами св. Фомы, но перемещали фокус внимания на объектную сторону когнитивной интенциональности. Другая линия, о которой мы говорим, – это попытка неявно или явно ввести понятие *verbum obiectivum*: «объективного слова» как интенционального объекта, необходимого в любых когнитивных актах и в познании любых предметов, при сохранении исходного томистского реального различия между актом как квазидействием и *verbum* как произведенным следствием. Можно констатировать, что в середине – второй половине XVII в. термин *verbum obiectivum* встречается и в текстах других традиций, в том числе у некоторых иезуитов, претерпевая смысловые сдвиги, которые тоже довольно любопытны, но разбирать которые у нас здесь нет возможности. Рассмотрим два ранних примера сближения между объективным словом и прямым интенциональным объектом.

«Новотомистский» сдвиг явно выражен уже у доминиканца первой трети XVII в. Жоана Пуансо, или Иоанна св. Фомы (философский курс 1635 г., здесь цит. по изданию 1654 г.). То, что этот автор настаивал на реальном различии акта и ментального слова (концепция «двух качеств»), типично для томиста. Но почему и зачем он на этом настаивал, с какой когнитивной целью?

Дадим слово самому доминиканскому философу:

Нужно указать, в чем необходимость продуцирования такого слова, а ее мы можем усмотреть только в объекте: он должен сформироваться в объективном бытии внутри интеллекта и быть положенным внутри него, чтобы мыслиться. Ибо интеллект есть потенция, совершенным образом притягивающая вещи к себе и соединяющая их с собой не только соединением направленности на вещь, как она пребывает вовне, но постигающая ее согласно всем отношениям и способам, какими сама вещь может абстрагироваться, составляться, сравниваться, разделяться и т. д. Но все это требует, чтобы объект познавался и достигался постольку, поскольку он пребывает внутри интеллекта, ибо вне интеллекта сама вещь не абстрагируется, не сравнивается, не разделяется и т. д., а достигается это благодаря интеллекту. Следовательно, потенция, которая по природе способна познавать объект согласно всем этим способам, какими обладает внутри себя, а не вовне, по необходимости должна завершаться в объекте как сформированном внутри себя, а не поскольку он пребывает отдельно, вне нее<sup>2</sup>.

Стало быть, *verbum* требуется прежде всего для того, чтобы служить реальным качеством-носителем интенционального объекта, а интенциональный объект нужен не для того, чтобы инициировать постижение, а для того, чтобы сделать доступными для интеллекта все *последующие* способы работы с объектом. Простая направленность на объект, имеющая место со стороны акта, не позволяет, по мнению Пуансо, применить весь спектр интеллектуальных операций к познаваемому, если оно пребывает вовне как вещь, отделенная от самого интеллекта. Чтобы работать с объектом так, как это нужно познающему субъекту, он должен заполучить его внутрь своего интеллекта, а заполучить его он может, только если сам сформирует его внутри себя.

Отсюда – дополнения Пуансо к этому ключевому фрагменту его психологического курса. Во-первых, он уточняет отношение между двумя видами интенциональных форм (*species*), участвующих в актуальном мышлении и постижении<sup>3</sup>. *Species impressa*, будучи виртуальным знаком вещи, содержит в себе в свернутом виде различные возможности актуализации интеллекта. «На основании одной и той же *species impressa*, – подчеркивает Пуансо, – может быть образовано несколько понятий, или *species expressae*, ибо интеллект может мыслить вещь сообразно различным аспектам, виртуально заключенным в одной и той же *species* или сообразно соотносению одной *species* с другой». Поэтому одна и та же *species impressa* дает начало формированию разных интенциональных объектов, в каждом из которых «определенным образом предлагается интеллекту со стороны термина то, что свернуто в *species impressa* со стороны начала»<sup>4</sup>. В этом тезисе совершенно прозрачно утверждается необходимость интенционального объекта как того, в чем (*in quo*) прямо и непосредственно вещь усматривается в определенном – одном из возможных – аспекте ее предьявления интеллекту.

Во-вторых, таким объектом не может служить сама *species impressa*, хотя она тоже представляет собой интенциональную форму. Этому препятствует тип репрезентации, ей свойственный: будучи виртуальной и свернутой,

<sup>2</sup> *Ioannes a Sancto Thoma*. *Cursus philosophicus thomisticus*. Coloniae Agrippinae, 1654. P. 291.

<sup>3</sup> Согласно стандартной позднесcholастической теории, акт интеллекта иницируется принятием «напечатленной интенциональной формы» (*species impressa*), в свернутом виде несущей в себе информацию о познаваемой вещи и потому именуемой его виртуальным знаком, а завершается порождением *species expressa* – собственно понятия, репрезентирующего вещь «формально», как вполне познанную и осознанную, и поэтому именуемого также формальным знаком вещи.

<sup>4</sup> *Ioannes a Sancto Thoma*. *Op. cit.* P. 291.

она «репрезентирует» вещь в несобственном смысле: не как мыслимую актуально, а как могущую быть мыслимой. Но то, каким образом вещь будет актуально мыслиться, зависит от того, какой именно аспект вещи из потенциально актуализируемых в *species impressa* будет выражен в *verbum*: «Ибо акт интеллекта, который есть акциденция, супервентная по отношению к интеллекту (*superveniens intellectui*)<sup>5</sup>, может варьироваться и производиться как с разной интенцией, так и с разной интенсивностью». Поэтому *species impressa* в своем виртуальном содержании сама должна некоторым образом актуализироваться и определяться актом интеллекта (*intellectio*). «Следовательно, само слово (*verbum*) отличается от *species impressa*, ибо в слове объект выраженно и определенно репрезентируется как мыслимый актуально тем или иным способом, а не просто как могущий быть мыслимым»<sup>6</sup>.

В-третьих, интенциональным объектом, по убеждению Иоанна св. Фомы, не может служить и сам акт интеллекта. Хотя он представляет собой качество, однако нуждается в термине, но не физическом, а интенциональном (*cognitum*). Так как в (ново)томистской доктрине *intellectio* не обладает ментальным содержанием как собственной внутренней характеристикой, ментальное слово, «репрезентирующее по способу термина, то есть делающее объект [интенционально] присутствующим, не является излишним»; «одного лишь когнитивного акта недостаточно, ибо он есть само познание, а не познанная вещь как таковая»<sup>7</sup>. Иначе говоря, здесь в полной мере проявилась та разделенность актуализации и репрезентации, которая составляет характерную особенность (ново)томистской интерпретации «теории двух качеств». *Intellectio* актуализирует интеллект и активирует определенные виртуальные возможности, заложенные в *species impressa*, но ничего не репрезентирует; *verbum mentis*, напротив, ничего не актуализирует, но являет в себе объект как внутренне пребывающий в самом интеллекте: дематериализованный, спиритуализованный и полностью доступный для последующей интеллектуальной работы. В такой концепции переосмысление инструментального знака *in quo* как интенционального объекта практически неизбежно.

Хотя Пуансо не использует термин *verbum obiectivum*, у него наглядно происходит смещение акцента на объектную сторону ментального слова и утверждение интенционального объекта как универсального элемента когнитивного процесса. В середине XVII в. уже входит в употребление и сам термин. Один из примеров (второй из тех, что мы хотим здесь привести) – комментарий к «Сумме теологии» Фомы Аквинского, опубликованный южноитальянским доминиканцем Диониджи Леоне<sup>8</sup> в 1651 г. Содержательно его учение о ментальном слове близко к тому, что мы видим у Пуансо, но любопытны терминологические новации итальянского теолога. Он различа-

<sup>5</sup> Очевидно, что эта супервентность не имеет ничего общего с «супервентностью сознания на мозге» в современной философии сознания. *Superveniens* здесь – то же, что *accidens*: мысль «приводит» к интеллекту, или «находит» на него, как любая акциденция «находит» на свой субстрат.

<sup>6</sup> *Ioannes a Sancto Thoma*. Op. cit. P. 297.

<sup>7</sup> *Ibid.* P. 297, 291–292.

<sup>8</sup> Сведений об этом авторе крайне мало – во всяком случае, в открытом доступе. Известно, что он был теологом и преподавателем теологии в Лечче – старинном городе Апулии. Единственное упоминание об этом авторе мне удалось найти в сочинении местного биографа Доменико де Анджелис «Жизнеописания ученых мужей-салентинцев», где о Леоне коротко сказано: «...ученейший отец и учитель Диониджи Леоне, из ордена проповедников» (*Domenico de Angelis. Le vite de' letterati salentini. Napoli, 1713. P. 155: «...il dottissimo P. Maestro Dionigi Leone, de' Predicatori»). Де Анджелис отмечает, что три тома коммента-* риев Леоне к «Сумме» Фомы издавались в XVII в. несколько раз.

ет два вида ментальных слов: чисто «эффективное», то есть произведенное (*effectivum* в страдательном значении), и «эффективное и объективное одновременно»:

Во-первых, [ментальное] слово может быть понято двояко: (1) эффективно и объективно одновременно и (2) только эффективно. Слово первого типа есть то, что так происходит от интеллекта, что является также выраженным и формальным подобием познанной вещи и тем, что интеллект формирует о вещи через когнитивный акт. Слово же второго типа может быть названо когнитивным актом, и по праву. Ибо тварный когнитивный акт... есть сам по себе и первично термин в смысле произведенного познающим, и, следовательно, в этом качестве с полным правом когнитивный акт познающего называется словом<sup>9</sup>.

Распределение ролей между двумя «словами», как можно понять, соответствует тому, что мы видим у Пуансо. При этом акт называется «эффективным словом» только потому, что он произведен интеллектом, хотя ничего не репрезентирует и не обозначает. А вот качество-термин, объединяющее в себе характеристики произведенности и объективности, уже прямо выражает превращение *verbum interium* в интенциональный объект, сформированный когнитивным актом. Продолжая то же рассуждение, Леоне подчеркивает как различие, так и связь двух «слов»:

Во-вторых, следует заметить, что хотя чисто эффективное слово и слово объективное и одновременно эффективное реально отличаются друг от друга, они, однако, друг с другом нерасторжимо связаны – настолько, что никогда слово не понимается объективно без эффективного слова, то есть акта интеллекта<sup>10</sup>.

Исходя из этого, Леоне считает, что тот восходящий к Августину общехлоластический принцип, согласно которому знание рождается от объекта и познавательной способности (*ab obiecto et potentia paritur notitia*), «применим к обоим словам: и к самому акту познания, и к понятию, сформированному когнитивным актом». Редким исключением из общего правила нерасторжимой связи этих двух слов может быть лишь ситуация, когда интеллект познает сам себя: в этом случае познающий и познанное совпадают и мы имеем только «акт интеллекта, или эффективное слово, без объективного»<sup>11</sup>. Что же касается слова-термина, «эффективного и объективного одновременно», его Леоне называет также *verbum animasticum*, что можно понять и как «одушевленное слово», и как «слово, о котором толкуют анимастики», то есть когнитивные философы<sup>12</sup>.

Теперь, после краткого знакомства с термином и понятием «объективного слова», рассмотрим связанные с ним проблемы систематически.

<sup>9</sup> *Dionigi Leone*. In primam partem divi Thomae... commentaria et disputationes. Lycii, 1651. P. 214–215.

<sup>10</sup> *Ibid.* P. 215.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*

## 2. «Объективное слово» и объективное бытие: Стефано Спинола

Ко второй половине XVII в. понятие объективного слова укоренилось настолько, что уже стало возможным сформулировать типичные позиции в отношении к нему и напрямую вывести обсуждение на фундаментальные вопросы позднесхоластической эпистемологии и метафизики. Примером такой типизации и когнитивного анализа, перетекающего в эпистемологический и метафизический, могут служить раздел “*De verbo mentis*” из «Курса новейшей философии» Стефано Спинолы<sup>13</sup> (первое издание 1651 г.) и большая диспутация “*De verbo obiectivo*” из философского курса Антонио Берналдо де Кироса (1666 г.)<sup>14</sup>.

Сформировавшееся понятие *verbum obiectivum* сосредоточило в себе несколько кардинальных вопросов. Во-первых, это вопрос собственно когнитивный: каким образом объект выражается в ментальном слове? Во-вторых, это вопрос эпистемологический: что схватывается нашим интеллектом как первое, *primum cognitum*, – слова-понятия или внешние вещи? (В терминах англоязычной философии сознания он аналогичен дилемме *representationalism / direct realism*, втянувшей в свою орбиту не только современных философов, но также историков философии). В-третьих, это вопрос метафизический: какова онтологическая природа *primum cognitum*, тотчас влекущий за собой вопрос о природе *cognitum* как *cognitum* вообще, о способе его бытия в качестве объекта мышления-постижения-познания. Точно так же, как в современной философии сознания, эти вопросы не получили однозначного и общепринятого решения, а образовали дискуссионное поле, внутри которого сосуществовало множество обсуждаемых решений.

Стефано Спинола вычленяет два базовых подхода к теме *verbum obiectivum* в середине XVII в. Во-первых, это уже рассмотренная нами в раннем варианте (на примере Пуансо) «новотомистская» позиция, согласно которой ментальное слово отлично от когнитивного акта и есть именно объективное слово *in quo*, через которое как через инструментальный знак вторично познается внешняя вещь. Во-вторых, это позиция иезуитов, согласно которой ментальное слово есть формальное понятие, или формальный знак: прозрачное средство (*quo*) познания внешней вещи, тождественное когнитивному акту. Концепция Спинолы интересна тем, что она представляет собой нестандартный вариант нового томизма, где объективное слово мыслится не как инструментальный знак вещи, а как непосредственная цель познания, не *in quo*, а *quod*: полноценный интенциональный объект. Со своей стороны, текст Берналдо де Кироса примечателен тем, что его автор не только подробно разбирает всю полемику вокруг стандартных концепций объективного слова, отстаивая позицию иезуитов, но и вступает в прямую дискуссию со Стефано Спинолой.

Обратимся сначала к тексту Спинолы. Здесь проблема объективного слова формулируется следующим образом:

<sup>13</sup> Стефано Спинола (?–1682) – епископ Савоны (Италия). Принадлежал к монашеской Конгрегации регулярных клириков Сомаски. Спинола известен как убежденный критик иезуитов и один из цензоров Декарта. Здесь цит. по изд.: *Stephanus Spinula. Novissima Philosophia. Parvae*, 1678. P. 505–510.

<sup>14</sup> Берналдо де Кирос – в свое время весьма известный и авторитетный теолог и философ Общества Иисуса. Здесь цит. по изданию: *Antonius Bernaldo de Quiros. Opus philosophicum, hoc est Cursus integer. Lugduni*, 1666.

Является ли слово чисто формальным выражением объекта, которое, оставаясь непознанным для познающего интеллекта, приводит, однако, интеллект к непосредственному познанию и достижению объекта в реальности? Или же оно есть некое качество, в коем являют себя предикаты объекта, как бы некий идол, который интеллект формирует в себе и, познавая его, в нем затем познает объект, в реальности именуемый познанным?<sup>15</sup>

Первое решение принимают иезуиты, второе – новые томисты, но Спинола предлагает третий вариант. Концепцию итальянского философа можно суммировать в нескольких тезисах.

Во-первых, ментальное слово со стороны *реальности* полностью тождественно когнитивному акту, и никакого другого слова, отличного от акта, интеллект не производит. В этом Спинола солидарен с иезуитами. Однако слово можно отличить от когнитивного акта *per rationem*, разумом, согласно различным аспектам, в которых берется когнитивный акт: одна и та же внутриментальная реальность в отношении к интеллекту выступает в качестве акта, а в отношении к объекту – в качестве объективного слова<sup>16</sup>.

Во-вторых, объект любого когнитивного акта в концепции Спинолы реально расщеплен надвое: на объект материальный и формальный. Материальный объект, или «объект в реальности» (*obiectum in re*), – это сама внешняя вещь, которая в своей сущностной, видовой определенности имеется до акта интеллекта. Формальный объект – и в этом заключена сердцевина концепции Спинолы – есть объективное слово, существующее только в когнитивном акте и, как было сказано, реально ему тождественное.

В-третьих, расщепление объекта на материальный и формальный влечет за собой расщепление их характеристик и способов познания. Материальный объект познается *деминимативно*, то есть получает внешнее именование познанного от познания формального объекта, выраженного в объективном слове, но сам по себе непосредственно не познается, недоступен интеллекту. Его функция в познании – служить основанием истинности или ложности когнитивных актов в зависимости от наличия или отсутствия сообразности (*conformitas*) между ними и вещью. Материальный объект есть то, что получает внешнее именование познанного и с чем сообразуется познание, дабы быть истинным, но что само по себе, напрямую, недостижимо для интеллекта<sup>17</sup>. Формальный объект – это предикаты вещи, выраженные в объективном слове, которое продуцируется интеллектом. Только их интеллект познает прямо и непосредственно, когда познает нечто в когнитивном акте, и только к ним он имеет прямой доступ, то есть познает их *формально*<sup>18</sup>.

В-четвертых, расщепление объекта и способов познания определяет позицию Спинолы в отношении семиотической природы объективного слова: так как именно оно выступает в функции формального объекта, оно познается не как инструментальный знак (*in quo*) и тем более не как формальный знак (*quo*), а именно как прямой объект (*quod*). Заметим, что объективное слово непосредственно познается именно в своем объективном содержании, то есть в отношении к предмету познания, а не в качестве акта, то есть в отношении к интеллекту. Внешняя же вещь, или материальный объект, вообще не является объектом в собственном смысле, а лишь именуется таковым от познания ее предикатов во внутриментальном объективном слове<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> *Stephanus Spinula*. Op. cit. P. 505.

<sup>16</sup> *Ibid.* P. 506.

<sup>17</sup> *Ibid.* P. 507.

<sup>18</sup> *Ibid.* P. 506–507.

<sup>19</sup> *Ibid.* P. 506.

Концепцию объективного слова как формального (или, в другой терминологии, интенционального) объекта Стефано Спинола иллюстрирует развернутым примером с «белым Богом» (позднее этот пример послужит мишенью для критики со стороны Кироса). Допустим, говорит Спинола, что интеллект познает Бога как обладающего предикатом белизны. В любом когнитивном акте имеется двойной объект; в данном случае одним объектом будет белый Бог, другим – не белый. Действительно, то, что белый Бог является объектом, очевидно: ведь именно белый Бог познается (постигается, мыслится) в этом акте, именно его схватывает интеллект, выражает и репрезентирует когнитивный акт. Одновременно другим объектом этого же акта выступает не-белый Бог: ведь именно по отношению к нему и сообразно ему когнитивный акт определяется в качестве ложного, ибо объект познания выражается в нем иначе, нежели существует в реальности (реальный Бог не бел). Отсюда вопрос: где именно находится белый Бог – объект этого когнитивного акта? Отличен ли он реально от самого акта, от ментального слова, или нет? Рассмотрим все возможные варианты.

1. Допустим, что объект «белый Бог» реально отличается от когнитивного акта и ментального слова. Тогда, не существуя в реальности, он должен был бы пребывать в интеллекте в качестве термина когнитивного акта, каковым признается ментальное слово. Для иезуитов это означало бы признать одновременно, что объект отличен и не отличен от акта, что противоречиво. Для томистов – признать, что слово есть не инструментальный знак другой реальности, а сам познаваемый объект. Но в любом случае то, что формально и непосредственно усматривается, будет не объектом вне интеллекта, а объектом в интеллекте, сформированным самим интеллектом. Следовательно, независимо от того, признавать ли этот объект отличным от акта, как это делают томисты, или тождественным ему, как это делают иезуиты, «выраженный в интеллекте объект и ментальное слово будет не непознанным средством, а тем, что первично познается». Следовательно, объект «не-белый Бог», то есть реально существующий объект, либо не познается вообще, либо познается только опосредованно, через познание слова. Отсюда вывод: «Непосредственно познаваемое есть слово и выраженный термин когнитивного акта, произведенный внутри интеллекта, а реальный объект (*obiectum in re*) познается в слове лишь деноминативно»<sup>20</sup>.

2. Теперь допустим, что объект «белый Бог» реально не отличается от акта и слова. Если этот акт ложен, то, следовательно, он есть не чисто формальный образ, но и образ объективный. Интеллект познает объект постольку, поскольку непосредственно усматривает его в образе, который сам же и произвел внутри себя. Очевидно, что в ложном акте Бог усматривается не таким, каков он в реальности; следовательно, реальный Бог не усматривается вовсе, ибо реальный Бог не может быть отличным от самого себя. «Следовательно, Бог усматривается в некоем средстве, то есть в некотором ложном образе, в котором явлен Бог вкупе с тем предикатом, коим не обладает. Этот образ – слово. Следовательно, Бог в силу этого когнитивного акта усматривается непосредственно в слове, а не сам по себе»<sup>21</sup>. Но точно так же надлежит рассуждать и в том случае, если акт истинен: мы тоже должны различать в нем материальный и формальный объекты. Первый является объектом, поскольку с ним сообразуется и его выражает объективное слово; второй – поскольку он есть выражение в интеллекте, причем «один усматривается в

<sup>20</sup> *Stephanus Spinula*. Op. cit. P. 507.

<sup>21</sup> *Ibid.*

другом, и реальный объект усматривается постольку, поскольку он усматривается как выраженный в уме, отчего затем именуется усмотренным в реальности»<sup>22</sup>. Если, например, я познаю бессмертного Бога, то усматриваю его бессмертие не непосредственно в реальности, а лишь поскольку оно выражено интеллектом и непосредственно усмотрено как выраженное, то есть как объективное слово. Различие между истинным и ложным когнитивным актом заключается лишь в характере сообразности материальному объекту.

Общий вывод Спинолы таков:

Закрываю. (1) Хотя бы иногда объект видится не таким, каков он сам по себе, в реальности, – например, когда я познаю белого Бога или химеру. (2) Следовательно, тогда объект видится таким и постольку, каким и поскольку он пребывает в интеллекте. (3) Следовательно, объект видится как выраженная вещь и слово. (4) Следовательно, слово и выраженная вещь формально не являются непознанным средством. (5) Следовательно, и вообще в любом когнитивном акте то, что непосредственно познается, есть не объект в себе, а объект в слове, то есть поскольку он выражен; (6) отсюда следует, что, если он выражен, каким существует в реальности, акт будет истинным; если иначе – ложным<sup>23</sup>.

Это заключение суммирует в себе концепцию Спинолы относительно комплекса проблем, объединенных под рубрикой объективного слова. Пункты 1–2 его заключения констатируют наличие интенционального объекта хотя бы в некоторых когнитивных актах; пункты 3 и 5 утверждают общую репрезентативистскую позицию относительно эпистемологического доступа к реальным вещам; пункт 4 отвергает семиотическое понимание ментального слова как формального знака, а пункт 6 служит тем единственным мостиком, который привязывает познание к вещам и обеспечивает сообразность между когнитивными актами и реальностью.

Это заключение сделано из рассмотрения примера. Но каковы рациональные основания позиции Стефано Спинолы в отношении *verbum obiectivum*? Их несколько. Первое основание – реальное тождество формального и объективного образа вещи в слове. Если противники признают, говорит Спинола, что когнитивный акт есть формальный образ (что справедливо в отношении иезуитов), то он же есть объективный образ. Ведь быть *imago formalis* означает, что в нем формально «сияет» выраженный объект. Но для объекта быть выраженным и быть постигаемым – одно и то же. Следовательно, «объект, пребывающий в когнитивном акте и в слове, формально постигается; отсюда когнитивный акт и слово реально будет познанным средством и объективным образом (*imago obiectiva*)»<sup>24</sup>.

Второе основание – выводимый отсюда общий принцип, согласно которому термин когнитивного акта и его объект суть одно и то же: «Формально и непосредственно познается то, что формально и непосредственно служит термином когнитивного акта. Но непосредственный термин когнитивного акта есть объект не в реальности, а в слове, не объект в материальном бытии,

<sup>22</sup> *Stephanus Spinula*. Op. cit. P. 507.

<sup>23</sup> Ibid. P. 507–508: «Claudo. (1) Videtur aliquando saltem obiectum, quale non est a parte rei in se, puta cum cognoscitur Deus albus, vel chimera. (2) Ergo videtur tunc obiectum, quale est, et prout est in intellectu. (3) Ergo videtur obiectum, ut res expressa, et verbum. (4) Ergo verbum, et res expressa formaliter non est medium incognitum. (5) Ergo etiam universaliter in quacumque cognitione id, quod immediate cognoscitur, non est obiectum in re, sed in verbo, seu, prout expressum est; (6) quod postea, si sit expressum, prout est a parte rei, cognitio erit vera; si aliter, falsa» (разбивка на пункты моя. – Г.В.).

<sup>24</sup> Ibid. P. 508.

а объект в выраженном бытии... В предельно формальном смысле формальный и непосредственный термин когнитивного акта тождествен формальному и непосредственному термину интеллектуального продуцирования»<sup>25</sup>. Или: «В предельно формальном смысле термин когнитивного акта и объект – одно и то же, ибо то, чем завершается (*ad quod terminat*) когнитивный акт, есть его объект»<sup>26</sup>. Поскольку термином акта выступает объект в «выраженном», а не в реальном бытии, постольку непосредственным объектом познания будет формальный, а не материальный объект.

Упраздненное различие термина (ментального слова) и объекта (различение, которое равно, хотя и не в одинаковом смысле, признавалось томистами и иезуитами) итальянский философ возмещает различием двух способов терминации<sup>27</sup> акта и двух способов присутствия объекта для постигающего субъекта: «Имеются два способа терминации: деноминативный и формальный. Объект, служащий деноминативным термином, не обязательно должен быть присутствующим; но объект, терминирующий формально, должен быть присутствующим»<sup>28</sup>. Если объект завершает собою акт лишь деноминативно, то и познается он деноминативно, то есть всего лишь именуется познанным или мыслимым, но не соединяется с потенцией так, как соединяется с нею познаваемое формально. Именно так, деноминативно, познаются все внешние вещи. Поскольку же мы способны познавать и то, что отсутствует или вовсе не существует, это говорит о том, что имеется и другой способ терминации – формальный, требующий присутствия объекта, но присутствия интенционального, не физического. Интенциональное присутствие объекта обеспечивается объективным словом.

Наконец, третье основание концепции Спинолы – постоянство когнитивного акта и объективного слова при изменении материального объекта во времени. Например, я мыслю Петра бегущим, и этот когнитивный акт остается неизменным в течение часа (вполне возможная ситуация: в течение часа я считаю, что Петр бежит). При этом реальный Петр в течение первого получаса бежит, в течение второго – нет, но мой акт мышления Петра остается неизменным, бежит он или нет. Следовательно, где-то бег Петра по-прежнему длится, усматривается и служит термином когнитивного акта. Где же? Во вторые полчаса он усматривается и длится только в объективном слове. Но тогда и в первые полчаса он усматривается и длится только в слове; в противном случае имела бы место перемена в самом когнитивном акте (в его термине), что противоречит начальному условию. Стало быть, как в истинном (первые полчаса), так и в ложном (вторые полчаса) суждении объект сам по себе и непосредственно усматривается не в реальности, а в интеллекте: усматривается как интенциональный объект, или объективное слово.

Интеллектуальное усмотрение Спинола считает строго параллельным телесному усмотрению: в его концепции интенциональные акты чувствования и мышления следуют одной и той же модели. Телесное зрение не различает, видит ли оно объект в реальности или только в зрительном ощущении (*in oculo*), потому что то, что оно видит выраженным в зрительном ощущении, ему репрезентируется так, как *если бы* это было в реальности. Базовый тезис Спинолы состоит в том, что «объект усматривается не в реальности как в ре-

<sup>25</sup> *Stephanus Spinula*. Op. cit. P. 508–509.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> *Terminatio* (лат.) – завершение. Имеется в виду завершение интеллектуального акта во внутреннем термине, *terminus*, благодаря чему акт получает определенность, предметную нацеленность.

<sup>28</sup> Ibid. P. 509–510.

альности, но усматривается *как* сущий в реальности, то есть таким способом, каким он есть в реальности; но глаз не различает, действительно ли объект пребывает в реальности или нет. Поэтому здесь нужна аргументация путем вывода, а это – не дело глаза» [Spinula 1678, 510]. Неразличимость реального усмотрения и усмотрения в зрительном ощущении становится явной, согласно Спиноле, в зрительных иллюзиях, стандартным примером которых может служить погруженное в воду весло: независимо от того, действительно ли оно сломано или только кажется таковым, формальным объектом зрения будет сломанное весло, *как если бы* оно было сломано в реальности. Та же самая логика применима к актам интеллекта; следовательно, мы познаем не реальный объект, а только выраженный, высказанный в объективном слове. И, разумеется, нельзя путать объективное «высказывание» предикатов вещи со словом как интритментальной *реальной* единицей сущего, реальным качеством-носителем: «Когда я говорю: *Петр пьян*, я не говорю, что *ментальное слово пьяно*, а только то, что Петр пьян»<sup>29</sup>. Объект принимает в слове объективное бытие в качестве познанного, но это бытие не отличается реально от когнитивного акта и слова.

### 3. Антонио Бернальдо де Кирос: критика концепции Спинолы

В концепции объективного слова, разработанной Стефано Спинолой, бросаются в глаза несколько слабых мест. Какие упреки сегодня могли бы выдвинуть против нее мы? Во-первых, Спинола ничего не говорит о том, на основании какого критерия мы могли бы судить о сообразности или несообразности формального объекта материальному. Откуда нам знать, что объективное слово адекватно внешней вещи, если ни ощущение, ни мышление не имеют к ней прямого доступа? Во-вторых, реальное расщепление предмета познания на два объекта выглядит как прямое приглашение к скепсису относительно наших возможностей в принципе познать внемысленную реальность саму по себе. В-третьих, отождествление интритментального термина с непосредственным объектом познания и тезис о чисто деноминативном познании внешнего объекта, которое вообще, строго говоря, не есть познание, а только именуется таковым, побуждает усмотреть в позиции Спинолы экстремальный интернализм, коим познающий ум окончательно запирается в мире своих собственных порождений.

В XVII в. эта концепция встретила решительный отпор со стороны иезуита Антонио Бернальдо де Кироса.

Отец Бернальдо довольно подробно воспроизводит оба развернутых примера Спинолы (белый Бог и бегущий Петр) и аргументацию в пользу теории двух объектов и резюмирует существо концепции объективного слова *quod* как особого варианта томистского слова *in quo*. Приведем эту сжатую формулировку, которая едва ли не удачнее, чем формулировки самого Стефано Спинолы:

Образ, или слово *in quo*, разъясняется Спинолой в дисп. 4 «О душе», в п. 23, таким образом, что когнитивный акт есть формальный и объективный образ. Формальный, поскольку он есть само выражение объекта; объективный же, поскольку он есть выраженная вещь, которая формально усматривается: не так, как если бы интеллект сначала познавал слово, а затем от познания слова приходил бы к познанию реального объекта... но так, что

<sup>29</sup> *Stephanus Spinula. Op. cit. P. 512.*

сам реальный объект никоим образом формально не познается в себе, а лишь именуется познанным, поскольку интеллект познает предикаты, которые интенционально наметил (*delineavit*) для себя и которые тождественны ментальному слову и когнитивному акту. Если эти интенциональные предикаты соотносятся с реальным объектом, они делают когнитивный акт истинным, если наоборот – ложным. Отсюда Спинола выводит... что такое слово следует называть не средством *in quo*, а средством *quod*, то есть тем, чему тождественно то, что познается само по себе, ближайшим и непосредственным образом... Следовательно, любой когнитивный акт сам по себе относится к слову *in quo*, то есть к объективному бытию, пребывающему внутри интеллекта<sup>30</sup>.

Непосредственное возражение отца Бернальдо против этой концепции направлено прежде всего против отождествления термина и объекта и против прямого познания внутреннего объективного слова. Он замечает, что все рассуждение Спинолы доказывает только то, что со стороны реальности, то есть, будучи взято *subiective* и физически, объективное слово, оно же *esse obiectivum*, абсолютно не отличается от самого когнитивного акта. Однако отсюда не следует, что по этой причине объективное бытие вещи должно служить термином репрезентации и само быть *познанным*; отсюда не следует, что как *объективно* существующее в интеллекте это слово должно называться главным *объектом*, на который нацелен познающий. Это можно пояснить несколькими аналогиями. Во-первых, аналогией с внешним изображением – например, Цезаря. В нем нужно различать два аспекта: один аспект – то, чем конституируется Цезарь как существующий *в изображении* (*picturate*); другой аспект – то, чем завершается (терминируется) иконическое отношение. Первый неотличим от самого изображения, второй – от реального Цезаря. Иначе говоря, изображение есть то, что конституирует Цезаря в иконическом бытии, в бытии в качестве изображенного; но репрезентирует изображение не себя, а реального Цезаря. Точно так же когнитивный акт и реально тождественное ему слово конституируют Петра в объективном бытии, но репрезентируют не объективное бытие Петра, а реального Петра. Во-вторых, когда творения существуют в Боге как его идеи, они конституируются в качестве таковых только божественным всемогуществом; но пребывающим в Боге в качестве идеи называется не божественное всемогущество, а творение. В-третьих, точно так же творения в Боге конституируются в качестве возможных одним лишь божественным всемогуществом и ничем другим; при этом возможное бытие творений в Боге *subiective* и физически неотлично от Бога; однако возможными называются не Бог и не его всемогущество, а сами творения. В-четвертых, то же самое различие аспектов может быть усмотрено в актах воли: так, вещь или ситуация конституируются в объективном бытии как нежеланные только и исключительно актом нежелания, производимым волей, и со стороны реальности в их именовании нежеланными нет ничего, что отличалось бы от самого акта нежелания; тем не менее объектом, терминирующим этот акт, выступает не нежелание как таковое, а нежеланная вещь или ситуация. Вывод: если термином акта считать произведенное интеллектом интенциональное качество, тождественное акту, как это принимают иезуиты и сам Спинола, то в стандартной ситуации познания внешней реальности термин и объект когнитивного акта не совпадают. Произведенное слово есть то, чем внешняя вещь («материальный объект») конституируется в объективном бытии, но объектом служит не слово, а сама вещь.

<sup>30</sup> Antonius Bernaldo de Quiros. Op. cit. P. 659.

В комментарии Кироса на пример с «белым Богом» опровергается тезис Спинолы о двойном объекте и основанное на нем понимание истины. В суждении «Бог бел», замечает отец Бернальдо, имеется только один объект, в коем завершается когнитивный акт, причем в данном случае завершается ложно. В самом деле, здесь интендируется сам истинный и реальный Бог, которому интеллект приписывает истинную и реальную белизну, так что «весь этот комплекс, *Бог бел*, как термин, или объект, познанный в этом акте, или как то, чему интеллект намерен приписать белизну, есть не сам интеллектуальный акт, а истинный и реальный Бог, существующий в реальности»<sup>31</sup>. Если бы это было не так, то противоположные утверждения – о белом и не белом Боге – были бы совместимы, ибо они были бы разными формальными объектами. Более того, тогда вообще ни одно суждение не было бы ложным, ибо, даже если бы оно не было сообразным материальному объекту, оно всегда было бы сообразным объекту формальному, а для истинности суждения достаточно быть сообразным *какому-нибудь* объекту. Вывод: даже если «материальный объект» не существует, он может быть конституирован в объективном бытии, но акт направляется при этом не на объективное бытие как на интенциональный объект, а на саму вещь, пусть даже как на несуществующую. Поэтому удвоение объекта у Спинолы и неверно, и избыточно; и тем более неверно его утверждение об интенциональном (формальном) объекте как единственно доступном познанию.

Прямого познания акта-слова не требуется и для того, чтобы объяснить изменение объективного бытия с изменением акта. Даже оставаясь непознанным, акт-слово-*species expressa* сохраняет силу определять объективное бытие, в коем репрезентируется вещь, подобно тому, как *species impressa* способна определять продуцирование актов, оставаясь непознанной: «Пусть даже объективное бытие изменяется с изменением формальной *species expressa*, то есть когнитивного акта, от этого она не станет познанным объектом»<sup>32</sup>. Вывод отца Бернальдо гласит: «Слово *in quo*, или первично познаваемый объект, или *объективное бытие*, согласно тому, что оно полагает со стороны реальности, неотличимо от когнитивного акта, причем от акта как непознанного, а не как прямо познаваемого и завершающего интенциональное отношение по способу объекта»<sup>33</sup>.

Таким образом, Бернальдо де Кирос отвечает на две последние претензии из трех, сформулированных чуть выше к концепции Спинолы. То, что претензия, названная первой, – вопрос о критерии сообразности двух объектов – не привлекла к себе внимания философа-иезуита, закономерно и объяснимо. Дело в том, что критерий адекватности между познанием и вещью в схоластике в конечном счете усматривался в идее вещи в божественном интеллекте: «божественная точка зрения», которая в современной философии сознания признается теоретическим дефектом, для схоластического философа с необходимостью выступала высшим мерилем истины. Признание – прямо или по умолчанию – этого абсолютного критерия выступало мощным нейтрализующим средством в отношении любых дискуссий на эту тему, хотя не упраздняло их вовсе.

<sup>31</sup> *Antonius Bernaldo de Quiros*. Op. cit. P. 661.

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Ibid. P. 660.

## Список литературы

*Твардовский К.* К учению о содержании и предмете представлений / Пер. с нем. Я. Санюцкого // *Твардовский К.* Логико-философские и психологические исследования. М.: РОССПЭН, 1997. С. 38–159.

*Селиверстов В.В.* Проблема статуса несуществующих вещей в майнонгианской философской традиции: Дис. ... канд. филос. наук. М.: ВШЭ, 2013. 196 с.

*Jacquette D.* Alexius Meinong, The Shepherd of Non-Being. Dordrecht: Springer, 2015. 434 p.

*Ioannes a Sancto Thoma.* Cursus philosophicus thomisticus. Coloniae Agrippinae: Sumptibus Constantini Münich, 1654.

*Domenico de Angelis.* Le vite de'letterati salentini. Napoli, nella stamperia di Bernardo-Michele Raillard, 1713.

*Dionigi Leone.* In primam partem divi Thomae... commentaria et disputationes. Lycii, apud Petrum Michaellem, 1651.

*Stephanus Spinula.* Novissima Philosophia. Papiae: Ex typographia, & Sumptibus Caroli Francisci Magrij Ciwit, impressoris, 1678.

*Antonius Bernaldo de Quiros.* Opus philosophicum, hoc est Cursus integer. Lugduni: Sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud, Petri Borde, et Guill. Barbier, 1666.

## An intentional term or an intentional object? On the late scholastic parallels to modern intentional philosophy

*Galina V. Vdovina*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: galvd1@yandex.ru

This article considers three different approaches to the question of the term, or matter, and object of the intentional act, as elaborated within the post-medieval 17<sup>th</sup>-century scholasticism. According to the first approach (Jesuits), the term of the act is actually identical with the act itself. It is called *verbum mentis* (mental word) or *conceptus formalis* (formal concept), while what is held the object of direct knowledge is a thing external to it. Another approach (late Thomists) assumes the term of the intentional act to be really distinct from the act itself and to serve as instrumental sign ('an immediately cognoscible sign') of the external object (thing). According to the third approach (Stephanus Spinula), the term coincides with the immediate object of the intentional act and functions as the immanent, or formal, object. As to the external thing, it rests the 'material' object of cognition, which lies beyond direct human cognitive access. Such positions, formulated among scholastic philosophers, resonate with what was to appear within the Brentano school at the end of the 19<sup>th</sup> – beginning of the 20<sup>th</sup> centuries; this presents both a historical and a properly philosophical interest. The author brings under examination philosophical texts from 17<sup>th</sup> century which are rarely given any attention by the scholars.

**Keywords:** post-medieval scholasticism, John of St. Thomas, Dionigi Leone, Stephanus Spinula, Bernaldo de Quiros, intentional act, intentional object, term of intentional act

## References

Antonius Bernaldo de Quiros. *Opus philosophicum, hoc est Cursus integer*. Lugduni: Sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud, Petri Borde, et Guill. Barbier, 1666.

Dionigi Leone. *In primam partem divi Thomae... commentaria et disputationes*. Lycii, apud Petrum Michaellem, 1651.

Domenico de Angelis. *Le vite de'letterati salentini*. Napoli, nella stamperia di Bernardo-Michele Raillard, 1713.

Ioannes a Sancto Thoma. *Cursus philosophicus thomisticus*. Coloniae Agrippinae: Sumptibus Constantini Münich, 1654.

Jacquette, D. *Alexius Meinong, The Shepherd of Non-Being*. Dordrecht: Springer, 2015. 434 p.

Seliverstov, V. V. *Problema statusa nesushchestvuyushchikh veshchei v mainongianskoi filosofskoi traditsii* [The problem of the status of non-existent objects in Meinong's philosophical tradition], Diss. Moscow: Higher School of Economics Publ., 2013. 196 pp. (In Russian)

Stephanus Spinula. *Novissima Philosophia*. Papiae: Ex typographia, & Sumptibus Caroli Francisci Magrij Ciwit, impressoris, 1678.

Twardowski, K. "K ucheniyu o sodержanii i predmete predstavlenii" [On the content and object of presentations], trans. by Ya. Sanotskii, in: K. Twardowski, *Logiko-filosofskie i psikhologicheskie issledovaniya* [Logico-philosophical and psychological Investigations]. Moscow: ROSSPEN Publ., 1997, pp. 38–159. (In Russian)

*В.И. Молчанов*

## ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ТЕРМИНОЛОГИЯ В ИДЕЯХ I ЧТО ЕСТЕСТВЕННОГО В «ЕСТЕСТВЕННОЙ УСТАНОВКЕ»?

*Молчанов Виктор Игоревич* – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник. Российский государственный гуманитарный университет. Российская Федерация, 125993, г. Москва, Миусская пл., д. 6; e-mail: victor.molchanov@gmail.com

В статье ставится вопрос об исследовании философских текстов, исходя из двух основных различий: 1) между терминами, концепциями и проблемами; 2) между анализом и интерпретацией. Работа Гуссерля «Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая» (Идеи I) выступает в качестве основной темы исследования. Предметом анализа становится отличие стиля и терминологического тезауруса Идеи I от «Логических исследований». Критическому анализу подвергается гуссерлевское описание так называемой естественной установки. Показано, что дескрипции Гуссерля не соответствуют ни обыденной установке, ни наивно-научной, с которой Гуссерль сближал обыденную. В заключительном разделе обсуждается соответствие естественной установки в гуссерлевском понимании основным модусам сознания – восприятию и суждению.

**Ключевые слова:** термин, концепция, проблема, текст, Идеи I, Гуссерль, естественная установка, дескрипция

---

Читать текст *как текст*,  
не примешивая к нему интерпретацию, –  
это позднейшая форма «внутреннего опыта»,  
вряд ли, пожалуй, возможная...

*Ф. Ницше*

### 1. Тексты и различия

Различие между психическими и физическими феноменами как различие между способом данности сознания во внутреннем восприятии или рефлексии и данностью предметов в самом широком смысле – исходная предпосылка и исходный пункт феноменологической философии. Интенциональность как основной отличительный признак психического, или сознания (мы отвлекаемся от содержательных и терминологических различий между

Брентано и Гуссерлем), вводится как принцип различия акта и содержания сознания и одновременно как принцип их корреляции: в представлении нечто представляется, в суждении – признается или отвергается, в любви и ненависти нечто предстает, соответственно, как любимое или ненавидимое. В соответствии с принципом корреляции Гуссерль выделяет два основных измерения феноменологических исследований: исследование актов и исследование содержаний.

Однако ни в первом, ни во втором измерении не тематизируется способ данности и способ существования текста, и прежде всего текста философского, в котором различаются типы данности предметов, а также типы и структуры актов сознания. В «Логических исследованиях» (ЛИ) проблема языка ставится только в связи с рассмотрением вопроса о строении теоретического знания, и лишь в тридцатые годы Гуссерль и О. Финк ставят вопрос о специфике языка феноменологии.

В чем специфика философского текста, в каких различиях конституируется философский текст? Можно ли применить принцип беспредпосылочности и требование «к самим вещам!» к анализу философских текстов? История философии и, в частности, история феноменологии не сводится к изложению и интерпретации концепций, или учений, классиков, их учеников и последователей. Однако изложение и интерпретация остается центральной историко-философской задачей, с которой соотносятся другие задачи – выделение этапов, школ, направлений, изучений эпох в социальном и культурологическом аспектах и т. д. Где же, однако, «сами вещи», сами тексты, из которых, как правило, извлекаются концепции посредством изложения и интерпретации? Отождествление текста и концепции приводит к догматизму, который зачастую выражается в закреплении за терминами какого-либо одного значения для всех прошлых и будущих текстов и концепций. Интерпретация претендует на то, чтобы быть единственным способом обращения с текстом. Выделяя из текста концепцию и утверждая ее в качестве истинной (интерпретаций одного и того же текста может быть несколько, но это дела не меняет), она каждый раз совершает мнимое самопожертвование: концепция заслоняет ее присутствие, но она присутствует скрыто<sup>1</sup>. Если интерпретацию обнаруживают и выявляют ее предпосылки, то, как правило, при этом возникает иллюзия, что, кроме концепции и интерпретации, текст больше ничего не содержит. Извлечение философских концепций из текстов можно сравнить с пересказом сюжета рассказа или романа. Что остается в таком случае от произведения искусства?

Способ существования текста – это способ его понимания; философский текст, с одной стороны, – это феномен феноменологии, он «сам себя из себя показывает», с другой – он существует только в рамках определенной традиции, определенной социальной и биографической (как писателя, так и читателя) ситуации. К чтению и, в частности, исследованию философского текста также можно применить принцип различия и корреляции акта и содержания. В этом случае друг другу соответствовали бы два основных различия: со стороны «акта» – различие анализа и интерпретации, со стороны «содержания», или данности текста, – различие терминов, концепций и проблем.

<sup>1</sup> В качестве примера сокрытия неизбежной переводческой интерпретации и превращения текста в догму можно привести издание собрания сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса на русском языке в советское время, где переводчики вообще не указывались. Тексты классиков марксизма чудесным образом появлялись на русском языке, и уже на русском, за редким исключением, искали «подлинного» Маркса и проч. Примерно также обстояло и обстоит дело с изучением иностранной литературы в средней школе.

В ЛИ Гуссерль задавал вопрос, из чего сделаны теории; аналогичным образом можно спросить: из чего сделаны философские концепции? Ответ Гуссерля был слишком общим: «В своем объективном содержании любая наука, как теория, конституируется из этого единого гомогенного материала; она есть идеальный комплекс значений»<sup>2</sup>. Итак, теории состоят из значений, но что не «состоит» из значений в пределах человеческого языка и человеческого мира?

Философия в этом отношении находится между математикой и поэзией или, лучше сказать, соединяет крайности обеих: в поэзии нет терминов и концепций, в математическом тексте слова естественного языка могут играть только вспомогательную роль при описании знаков; в философии терминология неизбежно сопрягается с естественным языком, но в то же время выделяется из него, указывая на тот или иной фрагмент смыслового пространства и опыта. Философские учения, какую бы они абстрактную форму ни принимали, прямо или косвенно сопряжены с жизненным миром в широком смысле этого слова, и в этом трудность анализа философских текстов. Еще одно важное сходство философии с математикой состоит в том, что как первая, так и вторая формулирует (во всяком случае, философы пытаются это делать) проблемы и задачи; сходство с поэзией в том, что постановка и решение проблем в философии если и не уникально, как уникален поэтический текст (варианты также уникальны), то всегда привязано к определенной ситуации-в-мире, исходя из которой пытаются определить интересубъективные и коммуникативные пространства. Различие терминов, концепций и проблем присуще любому научному тексту, однако в философском тексте это различие играет особую, конститутивную роль.

Термины конкретных наук в своем функциональном значении теряют значение слов естественного языка, т. е. значение-в-тексте, из которого они извлечены. Философия не просто черпает свою терминологию из исторически существующих языков (литературный источник терминологии физику безразличен), но из текстов уже так или иначе интерпретированных. Адаптация терминов, уже обретших определенное значение в философской традиции, например адаптация термина «трансцендентальный» в феноменологии, – это лишь один аспект проблемы. Другой аспект – это способ построения учения с помощью той или иной терминологии. Обычно история терминологии движется параллельно истории концепций. Любой термин в философском словаре или энциклопедии рассматривается, условно говоря, от Фалеса до Делёза. Однако существует еще внутренняя история термина и внутренняя история понятий, т. е. их история в рамках одного учения, а уже затем школы или направления. Речь идет о строении самих учений: каким образом вводятся термины, какие задачи при этом ставятся, каким образом термины и концепции сопрягаются с опытом и естественным языком.

## **2. Идеи I: термины и концепции**

Не только чтение, но и создание текста ставит вопрос о различии текста и интерпретации, а следовательно, о различии текста и концепции – интерпретировать можно только уже интерпретированное! Не только читать, но и писать текст как текст без всяких интерпретаций – этот опыт также вряд ли осуществим. Речь идет скорее о соразмерности первичных спонтанных

<sup>2</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2. Ч. 1. М., 2011. С. 96.

различий смыслообразования и согласованности формулировок, анализа и интерпретации, творчества и редактирования. Работа Гуссерля «Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии, книга первая» (Идеи I) представляет собой один из важнейших поворотных пунктов и источников для исследования терминологической и концептуальной трансформации феноменологии. Идеи I и переделка ЛИ, попытка «поднять ЛИ до высоты Идеи» – пример дисбаланса в пользу интерпретации и редактирования.

Являются ли Идеи I одним из самых выдающихся философских произведений XX в., как полагает, например, Н.В. Мотрошилова<sup>3</sup>, вопрос, по меньшей мере, многоплановый. Бесспорно, что в институциональном аспекте Идеи I сыграли важную роль в формировании феноменологического движения. Другой вопрос, способствовал ли это труд углублению и разработке конкретных проблем?

В содержательном плане возможны, однако, и другие оценки. К. Маллиган полагает, что Гуссерль написал «одну из самых великих книг в философской традиции, *Логические исследования*, 1900–1901»<sup>4</sup>. Однако после 1906 г. он был «потерян для мира точной философии»<sup>5</sup>. Его ошибка, как и многих других, полагает Маллиган, состоит в том, что он «воздвигает слишком тяжелые философские построения на очень слабом дескриптивном фундаменте»<sup>6</sup>.

Особую позицию в этом отношении занимает П. Рикёр, который, как переводчик Идеи I на французский язык, досконально знал эту работу Гуссерля: «Идеи I – это книга, смысл которой остается *скрытым*, и тем самым приходится искать этот смысл в другом месте. Каждый раз возникает впечатление, что существенное остается невысказанным, потому что книга занята больше выражением нового видения мира и сознания, чем формулировкой определенных утверждений о сознании и мире, которые как раз нельзя было бы постичь без этой смены видения»<sup>7</sup>. «Идеи I, – отмечает Рикёр, – открываются очень трудной главой о логике, которую читатель может временно опустить, чтобы понять духовное движение произведения... неопределенность тяготеет над интерпретацией этой главы: если феноменология должна быть “без предпосылок”, то в каком смысле она предполагает логическую основу?»<sup>8</sup>. В отличие от крайних точек зрения Н.В. Мотрошиловой и К. Маллигана, позиция Рикера, который ратует за то, чтобы рассматривать Идеи I в связи с Идеями II и Идеями III, а также с ЛИ, но все же фиксирует смысловую неопределенность работы в целом, представляется наиболее взвешенной. Однако между точкой зрения Рикёра и Маллигана существует все же определенное сходство: в Идеях I на первом месте не анализ и строгость утверждений, но выражение нового видения мира, некоторого *духовного движения*. В этом плане Идеи I отличаются от ЛИ радикально. В чем же состоит это различие, если сравнивать эти работы с терминологической точки зрения? В ЛИ нет ни особых, введенных Гуссерлем терминов, кроме, пожалуй, «идеации» и «интенциональности» (если принять во внимание превращение брентановского прилагательного «интенциональный» в существительное, что тоже имеет определенное значение), ни терминов, позаимствованных у немецкого идеа-

<sup>3</sup> См.: Мотрошилова Н.В. «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М., 2003. С. 14–15.

<sup>4</sup> Маллиган К. Точность и болтовня. Глоссы к парадигматическим противопоставлениям в австрийской философии // Логос 1991–2005: Избранное. Т. 1. М., 2006. С. 190.

<sup>5</sup> Там же. С. 191.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Ricœur P. A Key to the Husserl's Ideas I. Milwaukee, 1996. P. 36–37.

<sup>8</sup> Ibid. P. 37.

лизм. Если согласиться с К. Маллиганом, что ЛИ принадлежат австрийской философской традиции, то эволюцию Гуссерля с 1905–1906 гг. до написания Идеи I можно рассматривать также как смену культурной парадигмы. В этом плане Идеи I – это попытка Гуссерля интегрировать феноменологию в немецкую философию и одновременно дать немецкой и континентальной философии в целом новый импульс<sup>9</sup>. Ключевыми терминами являются здесь «трансцендентальное», «чистое Я» и «онтология». Первые два термина указывают, по меньшей мере, на принятие кантовской и кантианской терминологии (что сразу же получило оценку возврата к Канту), а термин «онтология» – на попытку нового начала по сравнению с неокантианством и позитивизмом, сосредоточенных на теоретико-познавательных проблемах. Однако основными терминами в Идеях I становятся термины «эпохе», «феноменологическая редукция», «естественная установка», «ноэсис» и «ноэма». Все эти термины, кроме двух последних, были введены Гуссерлем уже в лекциях «Идея феноменологии» в 1907 г., однако стиль этих лекций существенно отличается от стиля Идеи I, где эти термины используются для реализации основного замысла – представить феноменологию как основание философского и научного познания. Этот замысел раскрывается Гуссерлем уже в первой фразе Введения: «Чистая феноменология, путь к которой мы здесь ищем, характеризуя ее особое положение относительно всех иных наук, и которую мы хотим удостоверить (*nachweisen*) в качестве фундаментальной философской науки, – это наука существенно новая, в силу своего принципиального своеобразия чуждая естественному мышлению, а потому лишь в наши дни настоятельно требующая своего развития»<sup>10</sup>. Сама постановка задачи вызывает вопрос: каковы конкретные задачи исследования? В отличие от ЛИ, где на первом плане конкретные проблемы – предмет логики, критика психологизма, проблема абстрагирования и т. д., в Идеях I все подчинено формированию нового учения. На первом плане оказывается само учение, но не конкретные проблемы, обсуждение которых появляется лишь где-то в четвертой главе третьего раздела. Если в ЛИ рассматриваются определенные различия, конституирующие интенциональность, то в Идеях I речь идет о структурах чистого сознания, которое предстает как регион бытия. Введение абсолютно бытия и поиски последних оснований явно сближают творчество Гуссерля на этом этапе с немецким классическим идеализмом.

Изменение модальности и стиля работы идет параллельно с изменением терминологии. Дело не только во введении новых терминов, но и в особом к ним отношении. «Эпохе» мыслится теперь не как основа теоретико-познавательной критики, как в лекциях 1907 г., но как универсальное философское действие, обеспечивающее рефлексивную работу философии. Еще больший контраст составляет эпохе в Идеях I с описанием рефлексивной установки в ЛИ: «Источник всех трудностей заключается в том, что в феноменологическом анализе требуется противоположная естественной (*widernatürlich*) направленность созерцания и мышления»<sup>11</sup>. Кажется, что различие только в способе выражения. Однако в ЛИ речь идет о том, что эти трудности нужно преодолевать постоянно: «Это есть та направленность мышления, которая в наибольшей степени сопротивляется всем привычкам, постоянно упрочи-

<sup>9</sup> Во «Введении» к Идеям I Гуссерль указывает именно на немецкую философию и психологию, в которой «в последние десятилетия» «очень много разговоров о феноменологии». Гуссерль хочет представить ЛИ и Идеи I как этапы одного пути.

<sup>10</sup> Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Den Haag, 1976. S. 3 (далее: Ideen I).

<sup>11</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2. Ч. 1. С. 20.

вающимся с самого начала нашего психического развития. Отсюда почти неискоренимая склонность все снова и снова впадать в простую объективную установку, отходя от феноменологической направленности мышления»<sup>12</sup>. В Идеях I эпохе осуществляется «одним прыжком» и открывает раз и навсегда поле феноменологической работы.

В тридцатые годы Гуссерль и Финк выдвинули тезис о «трансцендентальной наивности» прежней феноменологии из-за недостаточного внимания к языку феноменологических исследований. Преодоление этой наивности они усматривали на путях создания нового, трансцендентального языка. Даже если эта попытка и была бы предпринята, она вряд ли имела бы успех. Это означало бы полный отрыв терминологии от естественного языка. Гуссерль ощущал необходимость адекватной терминологии уже в период Идеи I. **Введение в Идеи I как раз и завершается краткими терминологическими замечаниями.** Первая часть этих замечаний может быть квалифицирована как наивная, в соответствии с критериями самого Гуссерля. Гуссерль жалуется на неоднозначность терминов *a priori* и *a posteriori* и отказывается от их употребления, пока не будет найден контекст, в котором они обретут однозначность (хотя сам использует «априори» во Введении); не так плохо, по его мнению, но все же плохо, обстоит дело с терминами «идея» и «идеал»; не очень доволен Гуссерль и термином «сущность» (*Wesen*), предлагая в качестве синонима заимствованный из греческого «эйдос». Самым резким и самым наивным высказыванием является здесь следующее: «Охотнее всего я исключил бы обремененное тяжким грузом слово *реальное*, если бы только представилась какая-либо подходящая замена ему»<sup>13</sup>. Гуссерль предлагает употреблять те или иные термины «лишь в контекстах, придающих им однозначность»<sup>14</sup>. Однако однозначность контекстов, если она и достижима в философии, то все же формируется с помощью терминов. Здесь явно необходимо взаимное движение, а не оценочное отношение и ссылки на неверное употребление терминов и «дурное наследие прошлого». Наивность проступает здесь в вере в то, что смысл может быть присущ термину как таковому.

Вторая часть гуссерлевских терминологических замечаний в определенном смысле противоречит первой. Здесь Гуссерль как раз подталкивает к вопросу о том, что есть философский термин. С его точки зрения, нельзя в качестве терминов выбирать искусственные выражения, которые совсем не встречаются в философской традиции. Кроме того, основным философским понятиям невозможно дать определение с помощью понятий, непосредственно сопрягающихся с созерцаниями. Поэтому зачастую неизбежен комбинированный язык, который сочетает в себе несколько почти тождественных по смыслу выражений, выделяя из них отдельные в качестве терминов. «В философии, — отмечает Гуссерль, — невозможно определять так, как в математике; любое подражание математическим приемам в этом отношении не только бесплодно, но и превратно и влечет за собой лишь самые вредные последствия»<sup>15</sup>. Однако дело как раз в том и состоит, чтобы не только выбрать из близких по значению слов и выражений термин, но и, во-первых, отделить термин от обыденных выражений, как, например, в случае *a priori*, а во-вторых, соблюсти пропорцию между дескрипциями на

<sup>12</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2. Ч. 1. С. 21.

<sup>13</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая: Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. С. 24 (далее: Идеи I).

<sup>14</sup> Там же. С. 23.

<sup>15</sup> Там же. С. 24.

естественном языке и терминологическими обозначениями. В этом плане Идеи I перегружены терминологией, и это дает повод искать смысл в самих терминах и смысл самих терминов.

### 3. Естественная установка и ее описание

Идеи I представляют особый интерес в том отношении, что здесь в одном из решающих моментов в явном виде проступает различие между концепцией и текстом. Концепция естественной установки говорит нам об одном, а текст свидетельствует о другом – о неестественности того, что названо естественным.

В качестве синонимов в лекциях 1907 г. Гуссерль употребляет словосочетания «естественный образ мыслей» (*Denkhaltung*), а также «естественная позиция духа» (*Geisteshaltung*), «естественное познание», противопоставляя естественный образ мыслей философскому и т. д. В Идеях I основным термином из этого ряда становится «естественная установка».

Что же такое «естественное»? Впервые два разных значения слова «естественный» в философском дискурсе выделил, насколько мне известно, Ф. Brentano, причем в работе «Об истоке нравственного познания»<sup>16</sup>. Первое значение «естественного», по Brentano, это «данное от природы», “врожденное”, в противоположность полученному посредством вывода или опыта или в историческом развитии»<sup>17</sup>. Второе значение составляет противоположность произволу и приказу; естественным называется правило, которое познается как верное в себе и для себя и по своей сути. В лекциях 1907 г. Гуссерль описывает естественное познание в соответствии со вторым значением. В частности, Гуссерль относит к естественному познанию и логику: «Познания не просто следуют друг за другом в определенном ряду, они вступают друг к другу в логические отношения, они следуют друг из друга, они согласуются друг с другом, они подтверждают друг друга, они подтверждаются, как бы усиливая свою логическую мощь»<sup>18</sup>. В Идеях I «естественное познание» становится явно беднее. Оно сводится, пожалуй, только к одному – к установке на наличие мира и предметов этого мира. Кроме того, характеризуя естественное познание и естественную установку, Гуссерль постепенно объединяет под этим названием как научную, теоретическую установку, так и обыденную. В начале первого параграфа мы читаем: «Естественное познание начинается с опыта и остается в опыте. Итак, в той теоретической установке, какую мы называем “естественной”, совокупный горизонт возможных исследований обозначен одним словом – мир»<sup>19</sup>. Здесь явно естественная установка – это вид теоретической. В 27-м параграфе, при более подробном описании естественной установки, речь уже идет о «людях естественной жизни»: «Мы начнем наши рассуждения как люди естественной (*natürlich*) жизни: мы представляем, судим, чувствуем, желаем “в естественной установке”. Что это означает, мы проясним для себя в простых медитациях, которые мы лучше всего проведем в Я-речи (*Ichrede*)»<sup>20</sup>. Выра-

<sup>16</sup> Как известно, Гуссерль слушал лекции Brentano именно о нравственной философии. Мы отвлекаемся здесь от возможного влияния на Гуссерля Р. Авенариуса, разработавшего «естественное понятие о мире».

<sup>17</sup> *Brentano F. Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Lpz., 1921. S. 6.*

<sup>18</sup> *Husserl E. Idee der Phänomenologie. Den Haag, 1973. S. 17.*

<sup>19</sup> Идеи I. С. 25.

<sup>20</sup> *Ideen I. S. 56* (пер. изменен, ср. Идеи I. С. 65).

жение Ichrede можно было бы перевести модным сейчас словосочетанием «от первого лица», как это и делает А.В. Михайлов. Однако лучше сохранить гуссерлевский термин, принимая в расчет многочисленные, более ста, гуссерлевские составные термины с Я. Изменение точки зрения Гуссерля в отношении необходимости Я и чистого Я обусловило один из важных моментов трансформации феноменологии. Кроме того, «от первого лица» может означать и «мы» – первое лицо множественного числа. Проблема состоит здесь в том, что грамматические категории смешиваются с философскими терминами. «От первого лица» не означает еще, что речь ведется от себя лично. Ichrede Гуссерль сочетает с процедурой «простых медитаций», а это означает, что будет предпринята попытка описать естественную установку «изнутри» – так, как она фактически осуществляется.

Посмотрим, насколько это удастся Гуссерлю: «Я сознаю мир, бесконечно простирающийся в пространстве, бесконечно становящийся и ставший во времени. Я сознаю его, и это означает прежде всего: я нахожу его непосредственным и наглядным образом, я переживаю его в опыте (ich erfahre sie). Посредством зрения, осязания, слуха и т. д., благодаря различным способам чувственного восприятия, телесные вещи, распределенные каким-либо образом в пространстве, просто существуют для меня здесь, они “наличны” в буквальном или переносном смысле, обращаю ли я на них особое внимание, занимаюсь ли я ими, наблюдая их, думая о них, испытывая по отношению к ним чувства, желая их или же нет»<sup>21</sup>.

Это описание «естественной установки» только выглядит дескрипцией реального опыта, но на самом деле является конструкцией из абстрактных утверждений о нахождении некоего Я в пространстве, времени и т. д. «Я» здесь можно заменить на «Мы» без всякого ущерба, поскольку речь идет скорее о том, как я или мы могли бы рассказать о нашем восприятии жизни и мира. Речь идет, подчеркнем, о рассказе, но не об описании переживаний в определенной установке, и вопрос в том, является ли эта установка обыденной. Речь идет о том, как мы могли бы посмотреть на себя со стороны и представить себя в качестве предмета, находящегося к тому же не там-то и там-то, а вообще в пространстве, времени и мире. К тому же этот рассказ основан на некоторых заранее усвоенных представлениях о бесконечности, об органах чувств, о времени и пространстве, принятых в определенной культуре. Таким образом, речь идет не об описании установки изнутри, но о превращении конкретного опыта пространственности, телесности и восприимчивости в совокупность абстрактных утверждений. Это не означает, что описание установки изнутри не может быть передано другим, это означает, что «бесконечность мира» и «наличие предметов», а также других людей и т. д., как мы увидим далее, является уже абстрактным перечислением действий и не является описанием ни обыденного, ни научного опыта: «Также и живые существа, например люди, тоже существуют для меня здесь непосредственно, – я поднимаю глаза, вижу их, слышу их приближение, я беру их за руку, разговаривая с ними, я непосредственно понимаю, что они представляют и думают, какие чувства в их душе, чего они желают или волят. И они тоже наличествуют в моем поле созерцания как [виды] действительности, даже если я не обращаю на них внимания»<sup>22</sup>. Гуссерль уравнивает «здесь» людей и предметы – главное в естественной установке – это наличие предметов и осознание, что они наличны. Это, собственно, и есть «генеральный тезис есте-

<sup>21</sup> Ideen I. S. 56 (пер. изменен, ср. Идеи I. С. 65).

<sup>22</sup> Ibid.

ственной установки»: осознание наличия предметов – от бесконечного мира до человека, которого мы берем за руку. И на все это мы можем обращать, а можем и не обращать особого внимания. Главное, однако, не в этом. Сомнительно прежде всего то, что в естественной, или обыденной, или обычной, установке основное состоит в том, что сознание предметов фиксирует их наличность, причем безразлично – непосредственно или опосредствованно. Самоочевидность созерцательной позиции, которая фиксирует в основном наличие предметов, обманчива. Скорее мы наличествуем возле тех или иных предметов, чем они вокруг нас. В обыденной установке каждый предмет имеет определенную значимость, и каждое живое существо, например человек (странно, что для Гуссерля это пример, а не исходный пункт рассмотрения естественной установки), также значим для нас, причем такого рода значимость иерархична: не все люди для нас одинаково значимы. В обыденной установке мы можем фиксировать наличие того или иного предмета, если существует определенная задача идентификации и совместного действия с каким-либо предметом. Любая фиксация подчинена определенным задачам, решить которые можно только в действии и для действия. В этом смысле Хайдеггер гораздо более адекватно описывает обыденную установку, хотя термины он выбирает другие. В человеческом мире действительными являются отсылки от одного предмета к другому (гвоздь отсылает к молотку, к чему-либо, заменяющему молоток, и т. д.), но не наличие предметов. Впрочем, и у Хайдеггера в «мире труда» люди на втором плане, на первом инструменты и материалы (строго говоря, о материалах даже речь не идет). Хотя Гуссерль вовлекает в описание различные предметы и ситуации, все же естественная установка предстает в его изображении как нечто целостное, непрерывное: «Я могу перемещать свое внимание от письменного стола, только что бывшего в моем поле зрения и внимания через не попадающие в это поле части комнаты за моей спиной на веранду, потом в сад, к детям в беседке, ко всем тем объектам, о которых я как раз “знаю” как о существующих здесь и там в моем непосредственно сознаваемом окружении, – знание, в котором нет ничего от понятийного мышления и которое лишь благодаря повороту внимания обращается, и то частично и в большинстве случаев весьма неполно, в ясное созерцание»<sup>23</sup>. Здесь у Гуссерля представлен опять-таки не реальный опыт, но опыт скорее сомнамбулический. Объективно можно, конечно, осуществлять такую последовательность действий, но в плане непрерывности актов сознания это описание указывает на опыт, который выходит за пределы нормы. Если бы Гуссерль описал интенцию оторваться от работы и выйти в сад поиграть с детьми, то тогда описание, каким бы оно ни было схематичным (не схематичное описание потребовало бы художественного текста), было бы приближено к реальности. Однако у Гуссерля стол, сад и дети суть равнозначные объекты описания, поскольку главное в них – это их наличие, непосредственное или опосредствованное. Гуссерль дает это и последующие описания для демонстрации различия непосредственно данного и потенциально данного. При этом Гуссерль делает оговорку, что наличные предметы – предметы практического мира – мира ценностей, мира благ (Güterwelt), и он не согласился бы с уравниванием столов и детей. Однако это следует из его описания! Мир ценностей и благ Гуссерль описывает скорее как функциональный мир наличествующих вещей, которым придана соответствующая наклейка: «Я сразу же нахожу вещи как снабженные вещественными свойствами, так и ценностными характеристиками – как прекрасные и бе-

<sup>23</sup> Ideen I. S. 57 (ср. Идеи I. С. 65–66).

зобразные, привлекательные и непривлекательные, приятные и неприятные, и т. п. Непосредственно наличествуют здесь вещи как предметы употребления – “стол” с его “книгами”, “стакан”, “ваза”, “фортепиано” и т. д. И эти ценностные и практические характеристики тоже *конститутивно* принадлежат “наличным объектам” как таковым, обращен я к ним и к объектам вообще или нет. И это верно, естественно, не только в отношении “просто вещей”, но и в отношении людей и животных моего окружения. Они мои “друзья” или “враги”, “слуги” или “начальники”, они “чужие” для меня или мои “родственники” и т. д.»<sup>24</sup>.

Первичное понимание мира определяет в существенных чертах описание установки, как естественной, так и феноменологической. Мир для Гуссерля – это совокупность объектов, как бы он ни видоизменял определения мира. Отсюда и установка на наличие предметов с определенными вещественными и ценностными характеристиками, которые подразумевают некий плавный переход от предмета к предмету, аналогично переходу от письменного стола к беседке с детьми. Однако естественная установка, в которую Гуссерль явно и неявно включает как обыденную, так и научную, не является как раз непрерывной: работа, коллеги, отдых, семья, друзья или враги – это не просто объекты, которым придаются те или иные характеристики, но различные миры, в которых действительны различные чувства и мысли. Любая человеческая установка имеет дело с изначальным многообразием. Обычная, или обыденная, или естественная, установка изначально многообразна, она не обладает раз и навсегда заданным единством. Здесь лучше говорить не о единстве вообще, но частных, конкретных единствах, или пространствах. Некоторые из них берут на себя роль «системных» единств, организующих вокруг себя более частные, периферийные пространства, которыми можно в той или иной степени пренебрегать. Мир может измениться радикально, и не мнимый бесконечный мир, но мир человеческий (например, мирное и военное время, говоря точнее, мирное и военное пространство, существенно меняют «линии жизни»). «Форма» мира именно как «мира» предначертана, утверждает Гуссерль. Однако в обыденной установке нет единого мира, а формы миров изменяются постоянно. Мир, простершийся бесконечно в пространстве и времени, не является предметом в обыденной установке, а из обыденности не воспаряют к звездам! Можно, конечно, возразить – но так же происходит! Вряд ли, однако, именно так – из естественной установки не переходят к «неестественной». Скорее, обыденной, или естественной, установки как некоторого фундаментального, первичного слоя человеческого мира, как некой единой структуры сознания и поведения, вообще не существует. Определить то, что обыденно, или «естественно», не так уж легко, по крайней мере, это так же трудно, как и определить, что такое повседневность.

Вторую существенную характеристику «естественной установки», кроме наличия, или наличествования, предметов составляет у Гуссерля установка на предметы как на нечто само собой разумеющееся. Иными словами, мы принимаем окружающие нас предметы в их само собой разумеющемся существовании. Казалось бы, что такая установка действительно имеет место и не может вызывать никаких сомнений. Тем не менее такая установка также есть некоторое допущение. Во-первых, установка на само собой разумеющееся существование предметов есть нечто противоречивое; по сути, любая установка на само собой разумеющееся невозможна. Установка, настроенность – это готовность действовать или размышлять над решением задач. Если не-

<sup>24</sup> Ideen I. S. 58 (ср. Идеи I. С. 67).

что само собой разумеется, то настроиться на это нечто невозможно, ибо оно вне сферы возможного и действительного внимания. Вряд ли возможны абстрактные диспозиции; диспозиции всегда относятся к определенным ситуациям или предметам. Допустим теперь, что Гуссерль выбрал термин, который не имеет отношения к принятому значению слова «установка» и который означает неосознанную веру, или убеждение, в существование воспринимаемых предметов. Иначе говоря, естественная установка – это принятие позиции, которую обычно характеризуют как наивно реалистическую или как здравый смысл. Однако последняя характеристика относится скорее уже к философской позиции – принять за основу некоторую недоказуемую реальность, а «здравый смысл», если его трактовать расширительно, тождествен этой позиции. Здравый смысл обычно относится к «внутримирским» ситуациям и является противоположностью мечтательности, прожектерству и т. п. Очевидно, что ни одну из этих позиций нельзя назвать естественной установкой, которая подразумевает полную погруженность в мир. Наивный реализм – это уже рассуждение о том, что непосредственно воспринимаемые предметы суть реальность, которая воздействует на наше сознание и является источником познающей активности. С другой стороны, здравый смысл лежит в основе воззрений Беркли: если спросить любого неискушенного в философских рассуждениях человека, почему он полагает, что находящийся рядом с ним предмет существует, он ответит: потому что я его вижу или могу осязать. Наивность *esse est percipi* означает здесь не растворенность в делах и поступках, но попытку дать критерий существования и осмыслить истоки познавательной деятельности на основе здравого смысла. Таким образом, описание наивно реалистической позиции не есть описание естественной установки, установки «человека на улице», человека, не размышляющего над существованием мира.

«В бодрствующем сознании, – пишет Гуссерль, – я постоянно нахожусь в отношении, и это невозможно изменить, к одному и тому же, хотя и меняющемуся в своем содержательном составе миру. Он непрестанно для меня “наличен”, а сам я – его член»<sup>25</sup>. Ясно, что это описание дано не «от первого лица», но о первом лице: если я считаю себя членом, или звеном, мира, то я должен посмотреть на мир и на себя как на целое и часть, посмотреть «со стороны», занять позицию наблюдателя. Разумеется, нельзя наблюдать за миром в целом, хотя можно ощущать себя членом определенного сообщества и общества и часто размышлять об этом. Распространение отношения части и целого – основного отношения, или, лучше сказать, различия определенных человеческих миров на «весь мир» (существует ли этот мир как некое целое?) – это явный выход за пределы опыта. Однако вряд ли можно считать это неким метафизическим устремлением. Скорее Гуссерль описал здесь в общем виде, так сказать, предфилософские рассуждения дилетантов или наивно реалистических философов, но не образ мыслей и поступков людей, погруженных в повседневную жизнь или в конкретные научные исследования. Вряд ли «человек-на-улице» (т. е. человек, занятый исключительно проблемой передвижения, транспорта и т. д., но не прогуливающийся по улицам Кенигсберга Кант) или человек-в-лаборатории время от времени вспоминает о бесконечности мира.

<sup>25</sup> Ideen I. S. 58 (ср. Идеи I. С. 67).

#### 4. Восприятие или суждение – основа установки?

В связи с этим возникает вопрос: от какой же установки нужно отказаться, чтобы перейти к феноменологической? К этому вопросу примыкает и вопрос об основном модусе сознания, в котором реализуется естественная установка, вернее, то, что названо так Гуссерлем. Вспомним еще раз в его дескрипции: «Но мир, “наличествующий” для меня в каждый момент бодрствующего сознания, не исчерпывается этой областью со-присутствующего, [данного] созерцательно ясно или неясно, отчетливо или неотчетливо, которое составляет постоянное окружение поля актуального восприятия. Напротив, мир простирается в безграничное, обладая устойчивым порядком бытия. Актуально воспринимаемое, более или менее ясно сопричастующее и определенное (или, по меньшей мере, несколько определенное) отчасти пронизано, отчасти окружено неясно сознаваемым горизонтом неопределенной действительности»<sup>26</sup>. В этом отрывке для нас важно обратить внимание не столько на бесконечность, или безграничность, мира, сколько на модус сознания, «от имени» которого ведется описание. Вспомним, что осознать мир означает для Гуссерля иметь его в опыте, а опыт – это прежде всего восприятие. Здесь не может быть сомнений, что «актуально воспринимаемое» или «воспринятое», а также окружающие эту актуальность неактуальности непосредственно указывают на восприятие.

Гуссерль отмечает, что к миру относятся «все спонтанности моего непрестанно меняющегося сознания», прежде всего теоретического: «наблюдать в процессе исследования, эксплицировать и доводить-до-понятия в описании, сравнивать и различать, объединять (*Kolligieren*) и считать, предпосылать и выводить <...> Равным образом и многообразные акты и состояния души и воления – нравиться или не нравиться, радоваться и печалиться, желать и избегать, надеяться и страшиться, решаться и действовать»<sup>27</sup>. При этом неявно предполагается, что в основе всех без исключения актов лежит объективирующий акт восприятия. Доказать это нетрудно, если вернуться к гуссерлевскому исходному пониманию мира как совокупности предметов. Предметное отношение как отношение к индивидуальным предметам предполагает в качестве первичного акта их постижения или просто идентификации именно восприятие. Гуссерль утверждает, что все эти акты охватываются декартовским выражением *cogito*, но что означает – охватываются? «Я есмь» и добытое из него *cogito* как раз страдают неопределенностью – то ли это суждение о себе, то ли восприятие самого себя.

Явным образом суждение как акт не выделено в этих перечислениях. Но даже если допустить, что естественная установка состоит в признании мира существующим, то это признание неявное, а восприятия, благодаря которым мы имеем дело с предметами мира, даны явным образом. Таким образом, установка реализуется преимущественно в восприятиях, а отказаться Гуссерль предлагает от суждений.

Несомненно, что деление первичных модусов сознания на восприятия и суждения – слишком грубое, как, впрочем, и различие других модусов – предположения, сомнения, убежденности и т. д. Как правило, эти различия проводятся в чисто ментальной сфере, в отрыве от телесности, с которой, как правило, связывают только восприятия. Именно телесность задает тон в естественной установке, причем не как объект, но как субъект восприя-

<sup>26</sup> Ideen I. (ср. Идеи I. С. 66).

<sup>27</sup> Ibid. S. 58–59 (ср. Идеи I. С. 67).

тия. Именно этот аспект проблемы упускает Гуссерль как в Идеях I, так и в «Кризисе». Телесность становится темой в Идеях II, но как предмет описания она не предполагается в качестве элемента естественной установки: там, где идет речь о телесности, нет речи об установках, и наоборот, там, где Гуссерль описывает, хотя и кратко, естественную установку, не находится места для телесности. В естественной установке телесность, конечно, предполагается, ибо восприятие предполагает, по меньшей мере, органы чувств. Когда Гуссерль перечисляет модусы сознания, «действующие» в естественной установке, кажется, что это происходит в безвоздушном пространстве: «я воспринимаю мир, бесконечный в пространстве и времени...». Это трудно назвать дескрипцией реального, хотя и обобщенного опыта, который подразумевает телесность и пространство как необходимые границы описания. Когда при формулировке «принципов всех принципов» Гуссерль говорит о границах данности, то этими границами являются прежде всего телесность и пространство.

В отношении взаимодействия с другими людьми действует та же предпосылка: восприятие является базисным компонентом: «Все то, что верно в отношении меня самого, верно также, как я знаю, и в отношении всех других людей, которых я нахожу как наличествующих в моем окружающем мире. Постигая их в опыте в качестве людей, я понимаю и принимаю их как таких же Я-субъектов, как и я сам, как отнесенных к их естественному окружающему миру. При этом так, что я понимаю их и свой окружающий мир объективно как один и тот же мир, который лишь осознается всеми нами различным образом. Каждый находится в определенном месте, откуда он видит наличные вещи и, соответственно, различные явления вещей»<sup>28</sup>. Гуссерль отмечает, что, несмотря на различные поля восприятий, воспоминаний и т. п., мы находим взаимопонимание, так как принадлежим общему для всех миру.

Странно, однако, обладать различными полями восприятия, различными точками зрения и находить взаимопонимание только потому, что мир общий. Взаимопонимание находят в определенных ситуациях, в определенных пространствах и местах. Кроме того, откуда известно людям с различными «полями восприятия, памяти и т. п.», что мир у них общий? Разумеется, проблема интерсубъективности здесь еще не рассматривается, хотя сам термин упоминается, но все же парадигма для будущих экспликаций уже задана: и в «Картезианских медитациях» восприятие остается базисным слоем сознания, на котором основана постановка и решение проблемы опыта чужого – решающего, по Гуссерлю, опыта для достижения объективного знания. Подразумевается, что если нам принципиально не дано психическое управление чужой телесностью, то оно не дано нам в восприятии. Подразумевается при этом, что собственное управление телесностью нам дано через восприятие. Подразумевается также, что наше тело – это прежде всего воспринимающая «инстанция». Однако все эти предположения обнаруживают свой вторичный характер, если «вспомнить», что наше тело прежде всего действует, и наши телесные действия – это скорее суждения, пусть не высказываемые, и наше внутреннее управление телесностью есть не что иное, как система приказов, императивов, т. е. вид суждений, а не восприятий.

Итак, если восприятие – основной модус сознания, а «поля сознания» различны, то основу возможного их единства составляет «единство мира» – общий для всех мир. Мы отвлекаемся пока от вопроса, в какой установке Гуссерль соотносил различие восприятий и проч. с единым миром, чтобы

<sup>28</sup> Ideen I. S. 60 (ср. Идеи I. С. 68).

сосредоточиться на различии единства и простоты, важность которого подчеркивал Brentano в отношении проблемы единства сознания. Гуссерль пытается выделить общую, несмотря на различие восприятий, ценностей и т. д. установку, называя ее естественной. Эта установка проста: вера в существования мира. В этой естественной установке допускается многообразие восприятий и оценок, но не принимается во внимание различие типов действий. Естественная установка у Гуссерля – это позиция наблюдателя, который выбирает определенный пункт наблюдения, или созерцания, предполагая некое единство наблюдаемого, т. е. общий мир. В «Кризисе» Гуссерль несколько меняет позицию, он признает различные типы деятельности, и переходы от одного вида деятельности к другой называет видами эпохе, тогда как феноменологическое эпохе для него сродни радикальному преобразованию личности – религиозному обращению. Однако жизненный мир остается в принципе однородным, и основной его структурой остается восприятие.

При этом предполагается, что существование мира само собой разумеется, и нужно сначала сделать темой, обратить внимание на это «само собой разумеющееся», чтобы затем от него отказаться. Но каков мотив такого поворота внимания? Попытка описать естественную установку как нечто общее в противоположность различным восприятиям, а восприятие признать основным и первичным отношением к миру обнаруживает тенденцию, по крайней мере, преуменьшать различие между простотой и единством. Ни изначальной сложности мира, ни изначальной сложности восприятия и мира не отдается при этом должное. Если и допускается сложность восприятия, то только из-за предметного перспективизма, а сложность мира – из-за многообразия восприятий. Предполагается, что само по себе восприятие (и переживание вообще) должно быть чем-то по существу простым, которое может переплетаться с другими такими же простыми восприятиями или переживаниями.

Можно ли вообще считать естественную установку исходным пунктом философских размышлений и, в частности, постановки вопроса об интерсубъективности? Приводит ли к рефлексии и феноменологии сознания именно преодоление обыденной установки, как бы ее ни понимать? У Хайдеггера имеет место аналогичная предпосылка: в качестве исходного пункта анализа бытия-в-мире выбирается повседневность, которая якобы не затронута «идеями» и «установками». Однако это иллюзия; естественная установка, а также повседневность – это скорее сфера, в которую может соскользнуть философская рефлексия, нежели сфера, из которой она произрастает. Скорее таким источником служат различия и конфликты между суждением и восприятием, доверием и сомнением, верой и знанием, предположением и подтверждением и т. д., которые принимают самые разные формы в самых различных обществах и сообществах.

### Список литературы

Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1: Общее введение в чистую феноменологию / Пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: ДИК, 1999. 336 с.

Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2. Ч. 1 / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Гнозис; ДИК, 2001. 471 с.

Маллиган К. Точность и болтовня. Глоссы к парадигматическим противопоставлениям в австрийской философии / Пер. с фр. Т. Михайловой // Логос 1991–2005: Избранное. Т. 1. М.: Территория будущего, 2006. С. 169–197.

Мотрошилова Н.В. «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М.: Феноменология-Герменевтика, 2003. 720 с.

Brentano F. *Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis*. Lpz.: Meiner, 1921. xiv, 108 S.

Husserl E. *Idee der Phänomenologie*. Den Haag: Nijhoff, 1973. xii, 94 S. (Husserliana. Bd. 2).

Husserl E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. Den Haag: Nijhoff, 1976. lvii, 475 S. (Husserlinana. Bd. 3/1).

Ricœur P. *A Key to the Husserl's Ideas I* / Trans. by B. Harris and J.B. Spurlock. Milwaukee: Marquette University Press, 1996. 176 p.

## Phenomenology and terminology in Ideas I. What is natural in the ‘natural attitude’?

*Victor I. Molchanov*

Russian State University for the Humanities. 6 Miusskaya Sq., Moscow, 125993, Russian Federation; e-mail: victor.molchanov@gmail.com

This paper suggests that the analysis of philosophical texts may proceed from understanding two main kinds of difference, i.e., 1. the difference between terms, concepts and problems, and 2. the difference between analysis and interpretation. This method is here applied to Husserl's work *Ideas I*, by singling out the difference between the style and terminological thesaurus of *Ideas I* and that of *Logical Investigations* as the object of inquiry. The author gives a critical reassessment of Husserl's description of the so-called natural attitude and shows that Husserl's account corresponds neither to the ordinary attitude nor to the naively scientific one. The concluding section discusses the correspondence of the natural attitude in Husserl's interpretation to the basic modes of consciousness-perception and judgment.

**Keywords:** term, concept, problem, text, *Ideas I*, Husserl, natural attitude, description

### References

Brentano, F. *Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis*. Leipzig: Meiner, 1921. xiv, 108 S.  
Husserl, E. *Idee der Phänomenologie*. Den Haag: Nijhoff, 1973. xii, 94 S. (Husserliana, Bd. 2)

Husserl, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. Den Haag: Nijhoff, 1976. lvii, 475 S. (Husserlinana, Bd. 3/1)

Husserl, E. *Ideji k chistoj fenomenologii i fenomenologičeskoj filosofii. Kniga pervaya: Obščee vvedenie v čistuyu fenomenologiju* [Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy I: General Introduction to a Pure Phenomenology], trans. by A.V. Mikhailov. Moscow: DIK Publ., 1999. 336 pp. (In Russian)

Husserl, E. *Logičeskie issledovanija* [Logical Investigations], Vol. 2, Pt. 1, trans. by V.I. Molchanov. Moscow: Gnozis Publ.; DIK Publ., 2001. 471 pp. (In Russian)

Motroshilova, N. V. *Ideji I' Edmunda Gusserlya kak vvedenie v fenomenologiju* [‘Ideas I’ of Edmund Husserl as Introduction to Phenomenology]. Moscow: Fenomenologija-Germenевтика Publ., 2003. 720 pp. (In Russian)

Mulligan, K. “Točnost’ i boltovnya. Glossy k paradigmaticeskim protivopostavleniyam v avstrijskoj filosofii” [Accuracy and chatter. Glosses to paradigmatic oppositions in Austrian philosophy], trans. by T. Mikhailova, *Logos 1991–2005: Selected Papers*, Vol. 1. Moscow: Territoriya budushčego Publ., 2006, pp. 169–197. (In Russian)

Ricœur, P. *A Key to the Husserl's Ideas I*, trans. by B. Harris and J.B. Spurlock. Milwaukee: Marquette University Press, 1996. 176 pp.

Ю.Е. Федорова

## ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ВЕРЫ И ЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ МУРТАЗЫ МУТАХХАРИ\*

**Федорова Юлия Евгеньевна** – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: julia\_fedorova@mail.ru

В статье рассматриваются взгляды Муртазы Мутаххари (1920–1979) – современного иранского мыслителя, крупного идеолога и сподвижника лидера исламской революции 1978–1979 гг. аятоллы Хомейни. Показано, что Мутаххари исходит из главенствующей роли религии в иранском обществе и рассматривает ислам как религию, опорой которой служит разум. Основное внимание сосредоточено на анализе проблемы веры (*иман*) и знания (*илм*), предложенном Мутаххари. Выявлено, что вера и знание у него не составляют дихотомического противопоставления, но представляют собой два взаимодополняющих понятия и осмысливаются как соотношение категорий «внешнее – внутреннее» (*даруни – бируни*). Мутаххари полагает, что утверждение единства веры и знания может быть достигнуто в рамках т. н. «монотеистического мировоззрения» (*джаханбини-и тавхиди*). Знание трактуется как необходимое условие религиозной веры (*иман-и мазхаби*), которая понимается как важнейшее «конституирующее» начало в человеке, иранском обществе и исламском государстве.

**Ключевые слова:** философия, мировоззрение, религия, ислам, вера, знание, человек, исламское правление, Иран, Муртаза Мутаххари

---

Муртаза Мутаххари (1920–1979) принадлежит к числу наиболее крупных идеологов современного Ирана. Его причисляют к блестящей плеяде исламских мыслителей XX в., таких как Джабал ад-Дин Афгани, Мухаммад Абдо, Мухаммад Икбал, Али Шариати и др. Тем не менее в отечественном философском востоковедении идеи Мутаххари не так широко известны и изучены. Корпус его сочинений составляют многочисленные записи лекций, докладов, бесед. Все они свидетельствуют о большом интересе Мутаххари к философии, приверженности идеям иранского философа Муллы Садра (1571/72–1640), теологической проблематике, истории и политике<sup>1</sup>.

\* Исследование выполнено при поддержке Совета по грантам Президента РФ для государственной поддержки молодых российских ученых. Контракт № МК-2406.2017.6 «Философские истоки формирования модели политического устройства в современном Иране».

<sup>1</sup> Algar H. Mutahhari // The Encyclopaedia of Islam. Vol. 7. Leiden; N. Y., 1993. P. 763.

Разделяя взгляды имама Хомейни, мыслитель находился в оппозиции шаху Пехлеви, отстаивал необходимость установления в Иране республиканской формы правления.

В сочинениях «Об исламской республике» (*Пи́йрамун-и джумхири-и ислами*) и «Об исламской революции» (*Пи́йрамун-и инкилаб-и ислами*) Мутаххари представил обоснование политической концепции «правление факиха» (*вила́йат-и факих*). Она получила закрепление в Конституции Исламской республики Иран, принятой 15 ноября 1979 г. после прихода к власти Хомейни. Концепция *вила́йат-и факих* предполагает, что в период «сокрытия» двенадцатого шиитского имама Мухаммада Махди вся полнота власти должна быть сосредоточена в руках праведного правоведа и знатока фикха (факиха)<sup>2</sup>. Сам Мутаххари не считал необходимым наделять религиозных деятелей государственно-властными полномочиями. Среди их важнейших социальных функций он выделял духовное руководство обществом и определение основных идеологических ориентиров его развития<sup>3</sup>. Мутаххари искал теоретическую основу для формирования новой идеологии Ирана. Она должна была адаптировать исламские представления об «идеальном» государстве, в котором главенствует религиозный закон и властвует справедливый правитель, к современным социальным реалиям, смене политического строя, научному прогрессу. Разработка новой идеологии во многом зависела от того, насколько успешно Мутаххари удастся решить вопрос о соотношении веры и знания, к которому он обращается в работе «Человек и вера» (*Инсан ва иман*): «Призывают ли знание и вера к разным, прямо противоположным вещам? Стремятся ли знание и вера сформировать нас по-своему? Влекут ли знание и вера в разные стороны? Или же знание и вера дополняют друг друга: знание созидает одну половину человека, а вера – сообразно ей, другую? Что же в итоге дает нам знание, а что – вера?»<sup>4</sup>. В настоящем исследовании мы попытаемся разобраться, какой подход к истолкованию соотношения веры и знания избрал в итоге Мутаххари и достиг ли он поставленной цели.

Проблема соотношения понятий «вера» и «знание» принадлежит к числу наиболее актуальных, сложных и многоаспектных в философии. В истории арабо-мусульманской философской традиции эта проблема сыграла существенную роль, придав мощный импульс ее развитию. Еще на заре формирования философской рефлексии в рамках молодой исламской культуры сложился императив поиска знания (*илм*). Ради обретения мудрости люди пускались в дальние странствия<sup>5</sup>. Ученые мужи следовали негласному обязательству делиться знанием со всеми, кто стремится к нему приобщиться. Знание почиталось высшим достоянием мусульманской общины, определяло облик всей исламской культуры.

<sup>2</sup> Подробнее см.: Корнеева Т.Г. Концепция «исламского государства» имама Хомейни // Ислам в современном мире. 2017. Т. 13. № 2. С. 153–162.

<sup>3</sup> Подробнее см.: Мутаххари М. Пи́йрамун-и инкилаб-и ислами [Об исламской революции] // Маджму‘а-и йаддштха ва суханраниха ва мусахибаха-и Муртаза Мутаххари [Собрание записей, докладов и бесед Муртазы Мутаххари]. Т. 1. Тихран, 1994.

<sup>4</sup> Мутаххари М. Инсан ва иман [Человек и вера] // Мутаххари М. Мукаддамаха-и бар джаханбини-и ислами [Введение в исламское мировоззрение]. Т. 1. Тихран, 1993. С. 23.

<sup>5</sup> В качестве примера можно привести известный хадис, приписываемый Мухаммаду, который приводит хадисовед ал-Байхаки (994–1066): «Рассказал Абу ‘Атика от Анаса ибн Малика, что Посланник Божий (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!) сказал: “Взыщите знание, пусть даже в Китае, ибо поиск знания – обязанность каждого мусульманина”» (*Ал-Байхаки*. Шу‘аб ал-иман [Ветви веры]. Т. 2. Бейрут, 1989. С. 253).

Ислам стал основой нового мировоззрения, в рамках которого понятия «вера» и «знание» оказались не противопоставлены, а взаимосвязаны. В Коране, как указывает Ф. Роузентал, знание и вера были «приравнены одно к другому»<sup>6</sup>. И если в первые века ислама проблема соотношения веры и знания еще не получила теоретического осмысления, то в дальнейшем представители арабо-мусульманской философской традиции начали ставить их тождество под сомнение и активно размышлять о том, как знание соотносится с верой<sup>7</sup>.

Рассуждение о том, как должно быть выстроено соотношение веры и знания, Муртаза Мутаххари начинает с принципиального для него вопроса: почему неверно осмысливать соотношение этих понятий как дихотомическое и каковы последствия такого истолкования? Мыслитель исходит из факта существования двух разных подходов к пониманию соотношения веры и знания. Первый сложился в христианской культуре и исходит из того, что вера противопоставлена знанию, второй, утверждающий, что между ними нет противоречия, – в исламской. Безусловно, сам Мутаххари стоит на позиции «исламского» подхода и, опираясь на него как на истинный, критикует подход «христианский». Главный аргумент его критики можно сформулировать следующим образом: убежденность в том, что вера и знание противоположны (*тазадд*), появилась в христианском мире в результате неадекватного истолкования сюжета о грехопадении Адама и Евы. Мутаххари воспроизводит «неверную» с его точки зрения трактовку второй и третьей главы Книги Бытия:

Согласно этим представлениям о человеке, Боге, познании и неповиновении, воля Бога (религии) была такова, чтобы человек не познал, что есть добро, а что – зло, и не стал знающим. Запретное древо – это древо познания. Человек явил неповиновение (уклонился от исполнения установленного законами и пророками), достиг познания, что и послужило причиной его изгнания из рая. Из этого следует, что все искушения проистекают от искушения познания (*васваса-и агахи*). Таким образом, разум и есть искушитель-шайтан<sup>8</sup>.

Мутаххари приходит к выводу, что в сознании представителей христианского мира (*джахан-и масихий*) укоренилась идея о том, что именно разум ('акл) влечет к искушениям и забвению веры. Это и стало, по его мнению, причиной антагонизма веры и знания, постоянной социальной нестабильности в Европе. Нельзя не заметить, что трактовка христианства как религии, порицающей стремление к познанию, представленная Мутаххари, не отличается особой глубиной и выглядит несколько искаженной и упрощенной. Вероятно, сам мыслитель не мог этого не замечать и даже упрощал специально, преследуя конкретную цель: на контрасте с однобокой трактовкой христианства выделить важные для него положения исламской доктрины, касающиеся понимания знания. И хотя Мутаххари отмечает, что в христианском мире были периоды, когда господствующее положение занимала вера (средневековье) и торжествовало знание (эпоха Просвещения), обозначенные им причины подобного рода явлений представляются не до конца обоснованными.

<sup>6</sup> Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М., 1978.

<sup>7</sup> Обстоятельное и подробное исследование проблемы веры и знания в исламской культуре и философии можно найти в работах: Роузентал Ф. Указ. соч.; Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии. М., 1983.

<sup>8</sup> Мутаххари М. Инсан ва иман [Человек и вера]. С. 20–21.

В исламском мире (*джахан-и исламий*), утверждает Мутаххари, сложилась диаметрально противоположная ситуация. Свою мысль он подкрепляет ссылками на исламскую доктрину, согласно которой Бог научил человека именам всех вещей, т. е. даровал ему все возможные виды знания, поставил выше ангелов и всех иных существ, сделал своим наместником (халифом) на земле. Мутаххари апеллирует и к сунне, указывая, что для мусульман запретно не древо познания (*шаджара-и агахи*), а древо жадности и алчности (*шаджара-и тама' ва хирс*), т. е. все то, что относится к животной природе человека (*хайванийат*): «Шайтан-искуситель всегда строит козни против разума, потворствуя желаниям животной души (*нафс-и хайвани*). В человеке именно душа, побуждающая к злу (*нафс аммара*) – место явления (*мазхар*) шайтана, а не разум»<sup>9</sup>.

Из высказываний Мутаххари можно сделать вывод о том, что в исламской культуре вера не создает препятствий для развития знания. И это действительно так. Во-первых, ислам всегда позиционировал себя не только как веру в истинного единого и единственного Бога, но и как знание о должном поведении в земной жизни и о способах обретения справедливого воздаяния и счастья после смерти. Согласно мусульманской историографии, появление ислама знаменовало собой наступление эпохи знания, сменившей эпоху невежества (*джахилийя*), когда людям это знание было недоступно. Во-вторых, в процессе формирования исламской культуры религия никогда не отделялась от политики и сферы управления обществом и государством: Мухаммад не разделял функции религиозного вождя, главы мусульманской общины и политического лидера. Этой традиции следовали впоследствии халифы, эмиры и султаны. В-третьих, в исламе отсутствует церковь как социальный институт, деятельность которого связана с разработкой догматики. Если же говорить в целом об отношении к знанию в исламской культуре, то необходимо отметить, что там не существовало разделения на «светское» и «религиозное» знание, оно всегда трактовалось максимально широко, включая основные его типы: религиозное, философское и естественнонаучное.

В поисках нового аргумента в пользу того, что вера и знание в исламе не осмысливаются как дихотомически противопоставленные, Мутаххари обращается к истории исламской цивилизации и вводит два понятия: эпоха расцвета (*аср-и шикуфани*) и эпоха упадка (*аср-и инхитат*). Эпоха расцвета – время гармоничного развития веры и знания в Арабском халифате, которое приходится на т.н. «золотой век ислама» (VIII–XIII вв.). В этот период, когда религия занимала главенствующее положение в жизни общества, активно развивались философия, филология, право, точные и естественные науки, искусство, литература, архитектура, музыка. Времена расцвета в исламском мире сменились упадком, который получил название период «закрытия дверей иджтихада»<sup>10</sup> (XIV–XIX вв.) и, согласно Мутаххари, ознаменовал собой одновременный регресс веры и знания. Было запрещено создавать новые школы исламского права (*мазхабы*), постепенно снижались темпы развития исламской культуры, новаторство уступало место традиционализму. Таким образом, Мутаххари развивает мысль о том, что расцвет и упадок в истории исламской культуры всегда затрагивали и веру, и знание одновременно, возвышение веры не означало низвержения знания, и наоборот<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Мутаххари М. Инсан ва иман [Человек и вера]. С. 21.

<sup>10</sup> Иджтихад (букв. «усердствование») – методы рационального вывода правовых норм на основании уже зафиксированных в Коране и сунне.

<sup>11</sup> Мутаххари М. Инсан ва иман [Человек и вера]. С. 21.

Третьим аргументом об отсутствии прямого противостояния между верой и знанием служит у Мутаххари истолкование их в качестве двух оснований человеческой природы (*инсанийат*). Для мыслителя очевидно, что отличие человека от животного лежит за пределами материального мира, в сфере духовных устремлений и логических умозаключений, – в области веры (*иман*) и знания (*илм*). Он ставит своей целью зафиксировать отличие человека от животного в каком-то одном слове или группе понятий и дает собственное определение: «...человек – это животное, которое благодаря знанию и вере отличается от подобных ему живых существ»<sup>12</sup>. Мутаххари утверждает, что вера в Бога и стремление к познанию делают человека человеком. И лишь теперь, выделив веру и знание в сферу исключительной прерогативы человека, мыслитель задается вопросом о том, какова их взаимосвязь (*иртибат*). Мы не можем говорить о взаимозаменяемости (*джанишини*) веры и знания, пишет Мутаххари, ведь невозможно представить, чтобы знание выполняло функции веры, полностью заменило ее, и наоборот:

Несомненно, знание не может занять место веры, ведь она дарует не только просвещение и могущество, но любовь и надежду, поднимает наши устремления на новый уровень. <...> Вера – это инструмент, с помощью которого мы можем изменить свою сущность (*джавхар / махийат*). Вера не может занять место знания и объяснить нам природу, раскрыть ее законы, показать нам нас самих<sup>13</sup>.

Опираясь на свидетельства истории, Мутаххари утверждает, что отделение знания от веры обернулось для нее негативными последствиями, т. к. «когда знание отделяется от нее, вера каменеет и превращается в слепой фанатизм», именно поэтому «веру надлежит познавать посредством знания, в свете знания она удаляется от суеверий и предрассудков»<sup>14</sup>. Но и знание без опоры на веру, отмечает мыслитель, теряет устойчивость и верные ориентиры: «...знание без веры подобно клинку в руках пьяницы, светильнику в руках вора в полночный час, с помощью которого он выбирает, что бы украсть. Наш современник, знающий человек, лишенный веры, с точки зрения природы своих поступков и поведения весьма незначительно отличается от жившего в прошлом невежественного и неверующего человека»<sup>15</sup>. Итак, согласно Мутаххари, вера и знание не могут рассматриваться как тождественные, взаимозаменяемые понятия. Но и взаимоисключающими и противоположными понятиями они тоже быть не могут, о чем свидетельствуют приведенные мыслителем выше примеры, когда знание оказывалось отделено от веры, а вера от знания. Возникает вопрос – какую же стратегию истолкования веры и знания предпочитает Мутаххари? Для начала рассмотрим функции веры и знания, представленные в его пространном описании:

Знание дарует нам просвещение и могущество, а вера – любовь, надежду и теплоту; знание созидает средства, а вера – цель; знание дает скорость, а вера указывает направление; знание – возможность, вера – благое желание. Знание показывает то, что есть, вера вдохновляет на то, что нужно сделать; знание – внешняя революция, а вера – внутренняя. <...> И знание и вера обладают красотой, но знание – красота разума, а вера – красота души, знание – красота мысли, а вера – красота чувств. И знание и вера дают человеку безопасность: знание – внешнюю, а вера – внутреннюю. Знание

<sup>12</sup> Мутаххари М. Инсан ва иман [Человек и вера]. С. 13.

<sup>13</sup> Там же. С. 27–28.

<sup>14</sup> Там же. С. 28.

<sup>15</sup> Там же.

защищает от болезней, наводнений, землетрясений и штормов, а вера оберегает от тревог, одиночества, ощущения неприкаянности и бесцельного существования. Знание помогает человеку приспособиться к миру, а вера примиряет его с самим собой<sup>16</sup>.

Для описания соотношения «вера – знание» Мутаххари привлекает пару категорий «внешнее» (*бируни*) и «внутреннее» (*даруни*), один из вариантов категориальной пары «явное – скрытое» (*захир – батин*). Эти понятия относятся к базовой терминологии, сложившейся в рамках арабо-мусульманской философской традиции. Они привлекаются для описания соотношения пар понятий, которые рассматриваются как противоположащие. С одной стороны, это свидетельствует о том, что в понимании веры и знания мыслитель как бы воспроизводит смысловые интуиции арабо-мусульманской культуры, связанные с категориальной парой «явное – скрытое». С другой, он пытается учитывать то смысловое содержание категорий «внешнее» и «внутреннее», которое закрепилось за ними в иранской культуре. Чтобы увидеть особенности трактовки Мутаххари, обратимся сначала к осмыслению веры и знания как «явного» и «скрытого», принятому в арабо-мусульманской культуре.

Как уже отмечалось, в арабо-мусульманской культуре знание и вера не составляют дихотомического противопоставления. А.В. Смирнов утверждает, что для данной культуры характерна иная стратегия понимания противопоставления, что служит выражением ее т. н. «логико-смысловой архитектоники». Согласно ей, противоположные понятия не отрицают друг друга, а взаимно обуславливают и переходят одно в другое. Примером понятий, связанных подобного рода отношением, служат «знание» и «действие»: «Знание-переходящее-в-действие производит веру: вера является результатом взаимного онтологического фундирования знания и действия. В этой логике “вера” служит понятием, *обобщающим* “знание” и “действие”, понятием, обеспечивающим их *единство*<sup>17</sup>». Благодаря наличию веры снимается противопоставленность знания и действия, она их объединяет, но не включает внутрь себя. Только когда внутреннее знание устанавливает связь и взаимодействует с внешним действием, возникает вера. Таким образом, знание понимается как необходимый элемент для утверждения веры, которая осмысливается как переход знания (скрытое) в действие (явное). Соотношение этих понятий можно представить в виде формулы: «знание <—> действие = вера».

А теперь, с учетом данного понимания веры и знания, мы рассмотрим, как эту формулу трансформирует Мутаххари. Первое, что бросается в глаза в его трактовке соотношения веры и знания, – это кардинальная перестановка основных элементов формулы. Знание взаимодействует не с действием, а с верой. У мыслителя именно вера и знание оказываются двумя взаимосвязанными и взаимообусловленными сторонами некоего предмета, явления или понятия. Знание здесь соотносится с его внешней стороной – это внешняя революция, красота разума и мысли, внешняя безопасность. А вера – с внутренней – это внутренняя революция, красота души и чувств, внутренняя безопасность. Если, согласно арабо-мусульманской стратегии истолкования, именно вера обеспечивает единство знания и действия, то что же устанавливает единство веры и знания у Мутаххари? Как уже упоминалось, он отстаивает тезис о том, что вера и знание не могут выполнять функции друг друга, хотя и отрицает

<sup>16</sup> Мутаххари М. Инсан ва иман [Человек и вера]. С. 23–24.

<sup>17</sup> Смирнов А.В. Специфика или инаковость? Проблема соотношения веры и знания и логико-смысловая архитектура культуры // Сравнительная философия: вера и знание в контексте диалога культур. М., 2008. С. 146.

их антагонизм. Значит, мы должны признать, что единство веры и знания невозможно установить путем обнаружения какого-либо сходства. У Мутаххари реализуется иная стратегия понимания единства, которая предполагает объединение двух элементов в некоем третьем. Поэтому его формула приобретает вид: «знание (внешнее) + вера (внутреннее) = ?». Чтобы разобраться, что же является третьим элементом в данном соотношении, обратимся к определениям «веры» (*иман*) и знания (*илм*), которые дает Мутаххари:

...высокие духовные устремления человека, выходящие за пределы его «животной» природы, обнаруживающие в своем основании убеждения и размышления, называются “верой”. <...> Данные вера и привязанность, в свою очередь, являются порождением определенного мировоззрения (миропознания), которое либо передается людям от Бога через пророков, либо некоторые философы стремятся предложить подобного рода размышления (*тафаккур*), которые возвращают веру и идеалы<sup>18</sup>.

<...> Знание в широком смысле этого слова представляет собой совокупность размышлений людей о мире, включая и философию, результат коллективных усилий людей, особым образом логически упорядоченный<sup>19</sup>.

Мутаххари полагает, что вера и знание определенным образом соотносятся с мировоззрением. Его человек получает либо через пророков, либо усваивает в процессе знакомства с учениями конкретных мыслителей. Таким образом, это мировоззрение может быть религиозным или философским. Знание<sup>20</sup> осмысливается Мутаххари как логически выстроенная система взглядов на мир и человека, что также предполагает и философскую рефлексию. Таким образом, именно «мировоззрение» (*джаханбини*) у Мутаххари выступает в роли того самого третьего элемента формулы, которая теперь приобретает свой завершённый вид: «знание (внешнее) + вера (внутреннее) = мировоззрение». Таковы теоретические выкладки мыслителя. Но прежде всего его интересует практическая реализация этой теории. Поэтому Мутаххари формулирует важнейший для него вопрос:

Существует ли такого рода представление о мире и бытии, которое не только пользуется поддержкой со стороны науки, философии и логики, но и могло бы стать прочной основой для благодатной веры?<sup>21</sup>

Во-первых, если можно будет сформулировать основы такого мировоззрения, пишет Мутаххари, то для людей больше не будет угрозы пребывания в состоянии раздробленности, когда приоритет отдается либо вере, либо разуму. Об этом для него свидетельствует печальный опыт Европы: в разные периоды ее истории господствовала либо вера, либо знание, а в людях главенствовало одно из оснований человеческой природы, т. е. они были обречены терпеть страдания либо от невежества, либо от безверия<sup>22</sup>. Во-вторых, это мировоззрение будет ориентировано на укрепление религиозной веры и в основании своем будет логически непротиворечивым. В-третьих, в рамках этого мировоззрения могло бы осуществляться гармоничное взаимодействие веры и знания, соответствующее функциям и того и другого.

Ответ на свой вопрос Мутаххари излагает в работе «Монотеистическое мировоззрение» (*Джаханбини-и тавхиди*). В ней он рассуждает о мировоззрении особого типа, сформировавшемся под влиянием ислама, которое он

<sup>18</sup> Мутаххари М. Инсан ва иман [Человек и вера]. С. 11–12.

<sup>19</sup> Там же. С. 11.

<sup>20</sup> В данном случае может быть использовано и второе значение термина *илм* – наука.

<sup>21</sup> Мутаххари М. Инсан ва иман [Человек и вера]. С. 22.

<sup>22</sup> Там же.

называет «монотеистическим мировоззрением» (*джаханбини-и тавхиди*). В качестве неоспоримых преимуществ мыслитель выделяет его универсальный характер и опору на ряд доктринальных положений, важнейшим из которых является положение о *тавхид* 'аллах – т. е. признании единства и единственности Бога<sup>23</sup>. Это положение эксплицирует основное содержание ислама, т. е. его строгий и последовательно утверждаемый монотеизм, ядро исламской доктрины и конституирующий элемент исламского мировоззрения. Именно этот тип мировоззрения Мутаххари помещает в основание т. н. «монотеистической идеологии» (*идиулужди-и тавхиди*)<sup>24</sup>. Мутаххари предлагает осмыслить связь мировоззрения и идеологии в виде соотношения теоретической и практической мудрости (*хикмат назарий* – *хикмат 'амалий*). Практическая мудрость (идеология) обусловлена теоретической мудростью (мировоззрением), т. к. та служит ее основанием, а теоретическая мудрость взаимосвязана с практической мудростью, которая воплощает ее в жизнь<sup>25</sup>.

Мыслитель обратился к проблематике веры и знания, которая получила развитие в его концепции монотеистического мировоззрения, преследуя важную цель – утвердить единство и единственность Бога (*тавхид*) и тем самым заложить теоретическую базу для разработки идеологии исламской республики. И. Гибадуллин, автор единственной монографии о Мутаххари, вышедшей на русском языке, высоко оценивает вклад мыслителя в разработку идеологии нового политического строя Ирана: «М. Мутаххари не только сформулировал основное идейно-теоретическое ядро так называемой исламской идеологии, но и построил на ее основе целостную идеологическую систему, способную дать ответы на все основные мировоззренческие и социально-философские вопросы, волновавшие иранское общество»<sup>26</sup>. При этом он стремился опираться на методы рациональной аргументации. Бывший ученик Мутаххари, ныне профессор Кума, Махмуд Давари следующим образом описывает метод научного анализа своего наставника: «Он не выстраивает аргументацию, опираясь на один только разум (*'акл*), как либеральный мыслитель, и не ограничивается буквальным толкованием религиозных текстов, как поступают консерваторы. Подкрепляя свои аргументы религиозными текстами, Мутаххари отдает предпочтение рациональной интерпретации. Ссылаясь на священные тексты ислама, он не пренебрегает достижениями человеческой мысли»<sup>27</sup>.

Эту стратегию исследования Мутаххари демонстрирует в процессе анализа проблемы соотношения веры и знания. Эти понятия он не осмысливает как дихотомически противопоставленные, привлекая в качестве аргументов положения исламской доктрины, историю исламской цивилизации и собственное истолкование веры и знания в качестве оснований человеческой природы. Отталкиваясь от понимания веры как взаимного перехода знания и действия, мыслитель предлагает интерпретацию соотношения знания и веры,

<sup>23</sup> Мутаххари М. Джаханбини-и тавхиди [Монотеистическое мировоззрение] // Мутаххари М. Мукаддамаха-и бар джаханбини-и ислами [Введение в исламское мировоззрение]. Т. 2. Тихран, 1994. С. 14–15.

<sup>24</sup> Подробнее см. статью: Федорова Ю.Е. Принцип *тавхид* как основание идеологии исламского правления в Иране (на материале работ Муртазы Мутаххари) // Вопр. философии. 2017. № 9. С. 184–194.

<sup>25</sup> Мутаххари М. Вахй ва нубувват [Откровение и пророческая миссия] // Мутаххари М. Мукаддамаха-и бар джаханбини-и ислами [Введение в исламское мировоззрение]. Т. 3. Тихран, 1993. С. 98.

<sup>26</sup> Гибадуллин И.П. Муртаза Мутаххари и исламская революция в Иране. М., 2015. С. 210.

<sup>27</sup> Davari M.T. The Political Thought of Ayatullah Murtaza Mutahhari: an Iranian Theoretician of the Islamic State. L.; N. Y., 2005. P. 2.

прибегая к категориальной модели «внешнее – внутреннее». В его трактовке знание (внешнее) и вера (внутреннее) оказываются взаимосвязанными и взаимообусловленными монотеистическим мировоззрением. Если монотеистическое мировоззрение у Мутаххари представляет собой особым образом выстроенное соотношение веры и знания, то вопрос о характере связи между мировоззрением и идеологией так и остается у мыслителя открытым. Т. е. не вполне ясно, говорит ли он о двух разных аспектах (теоретическом и практическом) одной и той же мудрости или же здесь речь идет о высшей, единой мудрости, которая рассматривается как синтез двух разных типов мудрости (теоретической и практической), некий аналог «превознесенной мудрости» Муллы Садр<sup>28</sup>. В данном случае мы ограничимся тем, что отметим данное затруднение, разрешить которое, по всей вероятности, поможет только тщательное изучение остальных работ Муртазы Мутаххари.

### Список литературы

*Ал-Байхаки*. Шу‘аб ал-иман [Ветви веры]. Т. 2. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмия, 1989. 512 с.

*Гибадуллин И.Р.* Муртаза Мутаххари и исламская революция в Иране. М.: Садр, 2015. 400 с.

*Корнеева Т.Г.* Концепция «исламского государства» имама Хомейни // Ислам в современном мире. 2017. Т. 13. № 2. С. 153–162.

*Мутаххари М.* Инсан ва иман [Человек и вера] // *Мутаххари М.* Мукаддамаха-и бар джаханбини-и ислами [Введение в исламское мировоззрение]. Т. 1. 8-е изд. Тихран: Интишарат-и Садр, 1993. 74 с.

*Мутаххари М.* Джаханбини-и тавхиди [Монотеистическое мировоззрение] // *Мутаххари М.* Мукаддамаха-и бар джаханбини-и ислами [Введение в исламское мировоззрение]. Т. 2. 6-е изд. Тихран: Интишарат-и Садр, 1994. 104 с.

*Мутаххари М.* Вахй ва нубувват [Откровение и пророческая миссия] // *Мутаххари М.* Мукаддамаха-и бар джаханбини-и ислами [Введение в исламское мировоззрение]. Т. 3. 6-е изд. Тихран: Интишарат-и Садр, 1993. 141 с.

*Мутаххари М.* Пийрамун-и инкилаб-и ислами [Об исламской революции] // Маджму‘а-и йаддштха ва суханраниха ва мусахибаха-и Муртаза Мутаххари [Собрание записей, докладов и бесед Муртазы Мутаххари]. Т. 1. 9-е изд. Тихран: Интишарат-и Садр, 1994. 187 с.

*Роузентал Ф.* Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе / Пер. с англ. С.А. Хомутова. М.: Наука, 1978. 372 с.

*Смирнов А.В.* Специфика или инаковость? Проблема соотношения веры и знания и логико-смысловая архитектура культуры // Сравнительная философия: вера и знание в контексте диалога культур / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2008. С. 139–154.

*Федорова Ю.Е.* Принцип *тавхид* как основание идеологии исламского правления в Иране (на материале работ Муртазы Мутаххари) // *Вопр. философии*. 2017. № 9. С. 184–194.

*Фролова Е.А.* Проблема веры и знания в арабской философии. М.: Наука, 1983. 169 с.

<sup>28</sup> Садр ад-Дина аш-Ширази (Мулла Садр) развил идеи своего учителя Мир Дамада (1560/61–1630/31) о противопоставлении «йеменской мудрости» (*ал-хикма ал-йаманиййа*), основанной на пророческом откровении и интуитивном познании, и «греческой мудрости» (*ал-хикма ал-йунаниййа*), опирающейся на логическое доказательство. Садр ад-Дин аш-Ширази создал учение о «превознесенной мудрости» (*ал-хикма ал-мута‘алийа*), которая для него выступала синтезом теоретического знания и мистического откровения, т. е. «греческой» и «йеменской» мудрости Мир Дамада.

Algar H. Mutahhari // *The Encyclopaedia of Islam* / Ed. by C.E. Bosworth, E. Van Donzel, W.P. Heinrichs and Ch. Pellat. New edition. Vol. 7. Leiden; N. Y.: Brill, 1993. P. 762–763.

Davari M.T. *The political thought of Ayatullah Murtaza Mutahhari: an Iranian theoretician of the Islamic state*. L.; N. Y.: Routledge, 2005. 212 p.

## The problem of the relationship between faith and knowledge in Murtaza Mutahhari's philosophy<sup>29\*</sup>

*Yulia E. Fedorova*

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

This paper deals with the views of Murtaza Mutahhari (1902–1989), contemporary Iranian philosopher and a major ideologue and close associate of Ayatollah Khomeini, the leader of 1978–1979 Iranian Revolution. The author traces the growth of the political doctrine of the so-called ‘Rule or guardianship by a jurist’ (*vilayat-i faqih*), as developed by Mutahhari, and shows that the latter argues for the dominant role of religion in Iranian society on the assumption that the very foundation of the teachings of Islam is reason. The central point of Mutahhari's theory is the problem of the relation of faith (*iman*) to knowledge (*ilm*), in approaching which he follows along the traditional lines of Islamic philosophy. According to Mutahhari, between faith and knowledge there is no strict dichotomy, and indeed they are related to one another as two complementary concepts representing, respectively, the explicit and the hidden sides of the same reality. Knowledge, from this point of view, can be understood as a necessary condition of religious faith (*iman-i mazhabi*) which, in its turn, should be interpreted as one of the basic elements of individual consciousness and the most important ‘constitutive’ principle in man, Iranian society and the Islamic state.

**Keywords:** philosophy, worldview, religion, Islam, faith, knowledge, man, Islamic rule, Iran, Murtaza Mutahhari

### References

Algar, H. “Mutahhari”, *The Encyclopaedia of Islam*, ed. by C.E. Bosworth, E. Van Donzel, W.P. Heinrichs and Ch. Pellat. New edition. Vol. 7. Leiden; New York: Brill, 1993, pp. 762–763.

Al-Baikhaki. *Shu‘ab al-iman* [Branches of the Faith], Vol. 2. Beirut: Dar al-kutub al-‘ilmiya Publ., 1989. 512 pp. (In Arabic)

Davari, M. T. *The political thought of Ayatullah Murtaza Mutahhari: an Iranian theoretician of the Islamic state*. London; New York: Routledge, 2005. 212 pp.

Gibadullin, I. R. *Murtaza Mutahhari i islamskaya revolyutsiya v Irane* [Murtaza Mutahhari and Islamic Revolution in Iran]. Moscow: Sadra Publ., 2015. 400 pp. (In Russian)

Korneeva, T. G. “Kontseptsiya “islamskogo gosudarstva” imama Khomeini” [Imam's Khomeini concept of the “Islamic State”], *Islam v sovremennom mire*, 2017, Vol. 13, No. 2, pp. 153–162. (In Russian)

Mutahhari, M. “Insan va iman” [Man and Faith], in: M. Mutahhari, *Muqaddamaha-i bar jahanbini-i islami* [A Preface to the Islamic Worldview], Vol. 1, 8<sup>th</sup> ed. Tehran: Istisharat-i Sadra, 1993. 74 pp. (In Persian)

Mutahhari, M. “Jahanbini-i tavhidi” [Worldview of Tawhid], in: M. Mutahhari, *Muqaddamaha-i bar jahanbini-i islami* [A Preface to the Islamic Worldview], Vol. 2, 6<sup>th</sup> ed. Tehran: Istisharat-i Sadra, 1994. 104 pp. (In Persian)

<sup>29</sup> \* The present study has been completed with financial support from the Presidential Council on Grants for the Public Support of Young Russian Scholars under the Project No. MK-2406.2017.6 *Philosophical Origins of the Model of Political Structure in Modern Iran*

Mutahhari, M. "Vahy va Nubuvvat" [Revelation and Prophethood], in: M. Mutahhari, *Muqaddamaha-i bar jahanbini-i islami* [A Preface to the Islamic Worldview], Vol. 3, 6<sup>th</sup> ed. Tehran: Istisharat-i Sadra, 1993. 141 pp. (In Persian)

Mutahhari, M. "Piyramun-i inqilab-i islami" [A Discourse on the Islamic Revolution], in: M. Mutahhari, *Majmu'a-i yaddashtha va suhanraniha va musahibaha* [A Collection of Notes, Statements and Interviews], Vol. 1, 9<sup>th</sup> ed. Tehran: Istisharat-i Sadra, 1994. 187 pp. (In Persian)

Rouzenthal, F. *Torzhestvo znaniya. Kontsepsiya znaniya v srednevekovom islame* [Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam], trans. by S.A. Khomutov. Moscow: Nauka Publ., 1978. 372 pp. (In Russian)

Smirnov, A. V. "Spetsifika ili inakovost'? Problema sootnosheniya very i znaniya i logi-ko-smyslovaya arkhitektonika kul'tury" [Specificity or Otherness? The Problem of the Relationship between Belief and Knowledge and the Logic-and-Meaning Architecture of Culture], *Sravnitel'naya filosofiya: vera i znanie v kon-tekste dialoga kul'tur* [Comparative Philosophy: Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures], ed. by M.T. Stepanyants. Moscow: Vostochnaya literatura, 2008, pp. 139–154. (In Russian)

Fedorova, Yu. E. "Printsip *tavhid* kak osnovanie ideologii islamskogo pravleniya v Irane (na materiale rabot Murtazy Mutakhhari)" [The Concept of *tawhid* as the Basis of Ideology of Islamic rule in Iran (on materials of Murtaza Mutahhari's works)], *Voprosy filosofii*, 2017, No. 9, pp. 184–194. (In Russian)

Frolova, E. A. *Problema very i znaniya v arabskoi filosofii* [The Problem of Belief and Knowledge in Arabic Philosophy]. Moscow: Nauka Publ., 1983. 169 pp. (In Russian)

*Peter Ochs*

## MEASURING PRAGMATISM BY ITS CLASSICAL TENETS

*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 semeiotic, which applies Peirce's semeiotic to classical doctrines of habit-change and reparative. 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 of 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

### Tenets of Classical Pragmatism: A Sample

Overall, pragmatism – classical and contemporary – is most efficiently characterized as a critique of the modern academy's habit of segregating the humanistic, social, and natural sciences from two types of societal responsibility: (a) contributing, as needed, to the repair of service institutions (hospitals, schools, governments, etc.) that have failed to meet their own goals and responsibilities; (b) recognizing and responding to the societal concerns (and real doubts) that may underlie

their own inquiries (as well as societal support for their research). The classical pragmatists addressed this critique, in particular, to departments and disciplines of philosophy, which (for example, in Peirce's view) bear overall responsibility for monitoring and repairing such academic errors, so that the persistence of these errors is a sign of philosophy's failings. The goal of pragmatism is to influence changes in philosophic inquiry, but with broader implications for the academy's engagement with the societal world. There are at least three ways in which philosophy may fail to fulfill its service: (1) If it seeks to explicate the assumptions of science without evidence of dysfunction in a given science. (In this case, philosophy's efforts become foundationalist); (2) If it denies its responsibility to serve the sciences in this manner; (3) And if, in the effort to repair dysfunctions in science, it lacks resources to explicate scientific assumptions. Peirce offered his pragmatism to repair each of these failings: to criticize the binary logics that encourage failure #1, to introduce an imperative to counter failure #2, and to explicate the normative logic that should repair failure #3. Dewey spoke in different ways but offered an analogous critique.

The classical tenets of pragmatism appear most often as methods for evaluating and repairing errant practices of philosophic or related academic inquiry:

– *It is the responsibility of philosophers (or of members of any cognate discipline, such as psychology, logic of science, sociology, linguistics) to recommend testable ways of repairing any academic discipline of the academy that habitually fails to fulfill the societal responsibilities noted above. It is the responsibility of pragmatic philosophers to recommend testable ways of repairing philosophic practices that habitually fail to serve the academy in this way.*

– *There are diagnostic indicators that a given philosophic practice will be unable to fulfill its reparative responsibilities. The most general indicators are signs of binary reasoning.*

– *There are diagnostic indicators that a given philosophic practice might serve as an agent of reparative reasoning. The most general indicators are signs of non-binary reasoning, prototypically, triadic and existentially marked reasoning.*

– *There are formal procedures for identifying signs of binary or non-binary reasoning.* These are procedures for constructing formal diagrams of a theorist's immanent logic (in Peirce's terms, *logica utens*: patterns of reasoning immanent in a thinker's writing and argumentation). Among Peirce's procedures were his semeiotic, logic of relatives, logics of vagueness vs. generality, and existential graphs. Charles Morris and, later, Paul Grice, extended the semeiotic to a pragmatics (non-semantic semeiotic of performative discourse or speech acts)<sup>1</sup>. William James tended to avoid formal analysis; among the more formal were his principles of psychology. Dewey's formal procedures were somewhat less exacting or quasi-mathematical than Peirce's: for example, his logic of inquiry. I consider Heisenberg's quantum mechanics (and accompanying matrix mathematics) a significant resource for diagramming non-binary processes. Other resources include Jan Łukasiewicz's multivalued logics; fuzzy set theory; Kurt Gödel's incompleteness theorems; and related logical studies, for example, of Ramsey, Quine and Sellars<sup>2</sup>. More ancient resources include Stoic logic (in particular, procedures for

<sup>1</sup> See for example, Morris, Ch. *Signs, Language and Behavior*. New York, 1946; Grice, H. P. *Studies in the Way of Words*. Cambridge, Mass., 1989.

<sup>2</sup> See Łukasiewicz, J. *Selected Works*. Amsterdam, 1970, p. 86; Łukasiewicz, D. "On Jan Łukasiewicz's many-valued logic and his criticism of determinism", *Philosophia Scientiae*, 2011, Vol. 15, No. 2, pp. 7–20; Quine, W. *From a Logical Point of View: Logico-Philosophic Essays*, 2<sup>nd</sup> ed. New York, 1980; Sellars, W. *Empiricism and the Philosophy of Mind* [<http://ditext.com/sellars/epm.html>, accessed on 20.06. 2018].

modeling *lekta*), Augustine's transformation of Stoic logic into a prototype for triadic semiotics (see *De Trinitate*), and the elaborate and refined semiotic system of John of Painsot (see English translation and analysis by John Deely).

*There are also non-formal procedures for identifying and reading signs of binary or non-binary reasoning.* For example, Peirce argues that judgments which omit or veil their interpretant are probable signs of binary reasoning. For Dewey, probable signs include an individual or group's efforts to attain certainty and seek the immutable<sup>3</sup>. For Augustine, self-reference and self-referential behavior are among the signs. For Heisenberg, such signs include efforts to explain away or rationalize conditions of uncertainty or probability or complementarity. For Rorty and Brandom, such signs include projects of representationalism.

*Of great importance, there are also what we may call methodological or meta-signs of binary or non-binary reasoning.* These are a thinker's (or community of inquiry's) interpretive framework or language of inquiry: typically undisclosed but brought to light and diagrammed through any of the pragmatist's formal studies. In one stage of his work, Peirce applied the term *methodology* or *methodeutic* to the discipline of logic that examines "the proper way of arranging and conducting an inquiry"<sup>4</sup>. He explained that

methodeutic looks to the purposed ultimate interpretant and inquires what conditions a sign must conform to, in order to be pertinent to the purpose. Methodeutic has a special interest in Abduction, or the inference which starts a scientific hypothesis. For it is not sufficient that a hypothesis should be a justifiable one. Any hypothesis which explains the facts is justified critically. But among justifiable hypotheses we have to select that one which is suitable for being tested by experiment<sup>5</sup>.

Peirce's pragmatism may be characterized, from one perspective, as a sub-discipline of methodeutic, whose goal is to disclose (*per hypothesis*) the interpretive frameworks of philosophers who are in the habit of making binary claims. With respect to such a framework, pragmatists may propose ways of re-introducing and testing these claims in non-binary fashion, rather than simply criticizing the claims as false or unwarranted<sup>6</sup>. If the claim were, for example, "a is b," the pragmatist could re-introduce and test it as "a is b with respect to X/y," where X refers to a mode of inquiry and y refers to empirical or laboratory conditions, in the context of which a theorist introduces the claim "a is b." In this way, the pragmatist removes the epistemological autonomy of both claim and claimant: "a is b" is T/F only with respect to a single mode of inquiry applied to a single context of inquiry or single set of contexts. The pragmatist now has no reason to object to the claim, whether it is judged to be T or F.

<sup>3</sup> See Dewey, J. *The Quest for Certainty: Gifford Lectures 1929*. New York, 1929.

<sup>4</sup> Peirce, Ch. S. "Minute Logic", in: Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, Vol. 2. Cambridge, Mass., 1934, par. 93: "Logic is the science of the necessary general laws of signs, especially of Symbols". (Future references to *Collected Papers* will be to Vol. and Par., e.g. CSP 2.93.)

<sup>5</sup> Peirce, Ch. S. *The New Elements of Mathematics*, Vol. 4. The Hague, 1976, p. 62.

<sup>6</sup> Note that in 1867–1868 Peirce criticized Cartesian claims, in this fashion, as false and unwarranted. In 1877–1878 he introduced his pragmatism as an alternative mode of repair rather than simple critique.

### Pragmatic Semiotics: Peirce's Doctrine of Habit-Change<sup>7</sup>

Peirce's pragmatic critique of academic inquiry emerged as a corrective both to Cartesianism and to his own, flawed alternative. It turned on his discovering the irreducibly triadic and reparative character of non-conventional truth claims. Peirce articulated this discovery most clearly through a theory of signs: producing what one may label a "pragmatic semeiotic," or also a "reparative semeiotic." The *reparative* dimension of Peirce's pragmatism may be introduced in the following way:

(1) *Truth claims divide into two classes* with at least one sub-division (expressed in my terms): (a) "constative" claims (including "common sense or everyday" claims and "specialized or scientific" claims); and b) "reparative or contested" claims.

(2) *Constative claims are conventional*: stating a matter of fact with respect to an implicit set of non-contested conventions (what Peirce called "interpretants"). Thus, if I say at a dinner table "The salt shaker is on the small cabinet," I assume that my listeners hear my words as unambiguous, since they share a set of semantic conventions. *Common-sense* or *everyday* claims are made with respect to sub-communities of natural language use. *Specialized* or *scientific* claims are offered to sub-communities of inquirers who share a specialized argot. Constative claims are truth functional with respect to the *coherence* of the claim with semantic conventions and its *correspondence* with its presupposed referent.

(3) *Reparative or contested claims* are offered to repair specific linguistic conventions. Such claims are partly unambiguous and partly ambiguous, since they both affirm and contest certain linguistic assumptions. They must be sufficiently unambiguous to draw attention to the conventional claims that are contested as well as to those that are not contested. They must be sufficiently ambiguous or vague to enable speakers to adapt them to each speaker's manner of changing linguistic habits. Peirce's pragmatism performed two kinds of work: introducing the category of "reparative claims" as distinct from constative claims and urging a specific set of reparative claims about the modern logic of inquiry.

(4) *Peirce's critique of Cartesianism is not a critique of any constative claim but a critique of the (Cartesian or modern) tendency to treat reparative claims as if they were constative claims*. In his early work (1867-8), Peirce identified Cartesian "intuitionism" as an errant, constative claim about the nature of our perception. Peirce's pragmatism emerged a decade later (1877-8) as a way of repairing Cartesian-like tendencies in his own alternative to Descartes: he previously mis-introduced his doctrine of signs as a constative claim about the way we perceive the world rather than as a method for repairing errant conventions of meaning. As pragmatist, he re-categorized Descartes' epistemological claims as reparative rather than constative and his own theory of signs as a useful tool for diagramming reparative claims and constative claims and the crucial differences between them. These crucial differences are clarified by way of the triadic character of Peirce's reparative semeiotic.

(5) *Peirce's theory of signs offers a set of conventions for diagramming any patterns of reasoning*. Assuming that readers are familiar with Peirce's definitions of sign, object, Interpretant, index, and icon, I will reiterate only his definition of symbol as a sign that refers to its *object* by some implicit law that causes the symbol to be *interpreted* as referring to that object. A symbol therefore displays

<sup>7</sup> Parts of pp. 4-13 are drawn, with paraphrase and revision, from Ochs, P. "Reparative Reasoning: From Peirce's Pragmatism to Augustine's Scriptural Semeiotic", *Modern Theology*, 2009, Vol. 25, No. 2, pp. 187-215.

its meaning only to a particular interpretant, but it is not fully subject to the interpreter's attributions. Instead, a symbol *influences* the way its interpretant attributes meaning to it. The symbol therefore engages its interpretant in some practice, or tradition of meaning. Transferring agency to the interpreter, the symbol also grants the interpreter some freedom to transform the way in which that meaning will be retransmitted. *In this way, the symbol is the fundamental agent of pragmatic inquiry: serving as sign, at once, of some tradition's deep-seated rules of practice and of the interpreter's freedom and responsibility to repair those rules when needed.*

(6) *In these terms, constative claims are verbal symbols that typically leave their interpretants unstated: as if these conditions for making meaning were self-evident. What, however, if speakers discover that some constative claims no longer hold true? This discovery may stimulate reparative claims: efforts to identify and repair the interpretants of these claims. A reparative claim is a series of symbols offered not to represent any object of meaning but to uncover the three-part, sign-object-interpretant relation that generated some constative claim.* For the pragmatist, *this three-part relation diagrams a habit of action according to which some language community identifies certain stimuli in the world as performative signs that conditions are available for undertaking a certain range of possible actions in the world.* In these terms, reparative claims are stimulated by signs of disruption in that three-part relation: where, for example, a language community repeatedly misidentified some set of conditions for acting in the world. The goal of reparative inquiry is to identify the habit/interpretant that guided the communities' errant judgements; and, then, to recommend and test reasonable ways of correcting the habit/interpretant.

(7) *Habit-change is the intended interpretant of a reparative claim. To teach a habit is, more generally, to teach a habit-change; to learn a habit is thus an activity of non-identically repeating an observed habit.* A habit of action (as a triadic symbol) serves as interpretant of a habit of action. Habits are thus communicated by example, which means by repetition. Such a repetition is, however, also a distinct act of interpretation, since it refers to the way that a symbol or series of symbols are received with respect to a particular habit or set of habits of action. A habit is learned, in other words, through habit-change.

(8) Peirce's critique of Cartesianism is thus a reparative claim: an effort to recommend a habit-change in modern philosophy's tendency to veil the reparative dimension of some of its constative claims. In Descartes' work, the result is to present reparative claims as if they were constative, including constative statements of doubt (of which a prototype is "Never to accept anything as true that I did not know evidently to be so")<sup>8</sup> and constative statements of certainty (of which prototypes are *cogito ergo sum*, and "it is impossible for God ever to deceive me")<sup>9</sup>. Peirce's pragmatic argument is that such constative claims veil their reparative interpretants. Peirce's repair is not to dismiss these claims, but to reattach them to their likely interpretants. The best illustration I have found is not in Peirce's writings, but in Richard Bernstein's *Beyond Objectivism and Relativism*. For Bernstein, the most effective way to repair Descartes' claims is to identify their interpretants with a psycho-social setting he labeled "Cartesian Anxiety":

Reading the Meditations as a journey of the soul helps us to appreciate that Descartes' search for a foundation... is more than a device to solve metaphysical and epistemological problems. It is the quest for some fixed point, some stable

<sup>8</sup> Descartes, R. *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*. Indianapolis; Cambridge, 1993, pp. 7, 63.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 19, 66, 74, 76, 82.

rock upon which we can secure our lives against the vicissitudes that constantly threaten us. The specter that hovers in the background is... the dread of madness and chaos where nothing is fixed... with a chilling clarity, Descartes leads us... to a grand and seductive Either/Or. Either there is some support for our being... or we cannot escape the forces of darkness that envelop us with madness<sup>10</sup>.

For Bernstein, Descartes' anxieties about an unsettled Scholastic heritage stimulated his drive for self-certainty. This anxiety led him first, in Susan Haack's helpful terms, to "excessive doubt" which led him, second, to a drive for "excessive certainty." Having proposed an epistemological setting for Descartes' objectivist claims, the pragmatist thereby removes their overstatement<sup>11</sup>. Descartes, or any comparable modern thinker, had doubts about something (not absolute doubts); and these doubts stimulated an effort to repair this condition of doubt (rather than repairing the condition of all possible doubt). In sum, the pragmatist repairs over-generalized claims by reattaching them to worldly conditions of doubt or disfunction that could have stimulated such claims. The final step of repair is to recommend ways of responding to those specific conditions of doubt/disfunction. The pragmatist does not seek a deterministic account of the envioning conditions that may encourage this anxiety. In sum, all these pragmatic accounts isolate foundationalism/intuitionism as a problematic tendency without seeking to account for how that tendency might accompany beneficial tendencies, such as the tendency to reparative reasoning.

(9) *Peirce's effort is to repair Cartesianism, not replace it.* Replacement philosophy proposes, against empirical evidence, that philosophers' powers of criticism have sources outside the habits of action they have inherited from the past and that these powers have universal form and function and may be appropriated independently of a particular context of action. Replacement philosophy therefore entails foundationalism, or the belief that one may access these powers by way of self-legitimizing cognitions. Peirce learned that one cannot repair replacement philosophy through replacement! *Replacement philosophies offer reparative claims as if they were constative; reparative claims re-read these constative claims as undisclosed efforts of repair.*

(10) *To reread Cartesian claims as reparative claims is to engage in genealogical inquiry.* Peirce's critique of Descartes was the concluding stage of his genealogical critique of the dogmatic empiricism of such contemporaries as J.S. Mill. Why did they offer dogmatic generalizations about the outside world? To answer his question, Peirce undertook a genealogical inquiry that included the following steps: (a) *He reasoned regressively (from effect to possible cause or transcendental condition)* by proposing, per hypothesis, what habits of inquiry would most likely generate the empiricists' dogmatic claims; (b) *He searched for evidence of comparable habits of inquiry among the philosophic practices that the empiricists inherited;* (c) *He selected one early prototype that most clearly displayed these habits and that also added otherwise unavailable evidence about their possible provenance.* Peirce identified Descartes' *Discourse on Method* as such a prototype.

(11) *From where did Descartes inherit his capacity to criticize his philosophic heritage and propose alternatives?* Peirce answered this question through a genealogical inquiry: reasoning regressively from Descartes' prototype to antecedent communities of inquiry that appear to anticipate the conditions of Cartesian inquiry. In other words, Peirce sought to uncover a potential chain of transmission

<sup>10</sup> Bernstein, R. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Philadelphia, 1983, p. 18.

<sup>11</sup> Haack, S. "Descartes, Peirce, and the Cognitive Community", *The Relevance of Charles Peirce*. La Salle, Ill., 1983, p. 250.

that situated Descartes not merely in the scholastic setting that stimulated his concerns, but also in some antecedent community of inquiry that conditioned his way of responding to these concerns.

In these terms, *genealogical inquiry may be characterized as an effort to situate a reparative inquiry within a communal chain of transmission*. “Community” refers here to an overlapping set of habits or a set of habits shared (non-identically) by several entities (activities or persons)<sup>12</sup>. The term “Cartesianism” refers to a community of habits of inquiry, and Peirce’s genealogical study of Cartesianism is an effort to see if the Cartesians may represent a sub-grouping within a larger community that reaches back in time. Adding Peirce as pragmatist to the community of Cartesians means adding both to a larger community that inherits the larger set of habits that collectively ground, warrant, and repair Cartesian criticisms.

Genealogical examination of the roots of Cartesian inquiry imitates the stages of Peirce’s genealogical examination of the roots of empiricism. Reasoning regressively from the practices of Cartesian criticism to their possible conditions, the first stage generates a typology of the elemental habits of Cartesian inquiry. The second stage culls evidence of comparable habits of inquiry among antecedent communities of inquiry. In the third stage, one early prototype is selected that most clearly displays these habits and that adds otherwise unavailable evidence about their possible provenance.

Peirce focused on scholasticism, within which he tended to draw contrasts between the “nominalist” chain of transmission that passed through Peter of Abelard and Ockham to Descartes, Locke, Kant and Mill; and the “realist” chain that passed from Plato through Scotus and eventually to Peirce. Like other pragmatic genealogists, he did not peer behind each chain to suggest how both may arise for different reasons out of some single chain. Several of his observations help uncover earlier prototypes of the Cartesian habitus. First in importance is his claim that pragmatism is nothing but a logical corollary of Jesus’ injunction “Ye may know them by their fruit” (5.402n). This claim is verified by a study of Augustine. Second is his observation of medieval prototypes for Descartes’ intuitionism: “The word *intuitus* first occurs as a technical term in St. Anselm’s *Monologium* [LXVI]. He wished to distinguish between our knowledge of God and our knowledge of finite things... and thinking of the saying of St. Paul, *Videmus nunc per speculum in oenigmate: tunc autem facie ad faciem* [LXX], he called the former *speculation* and the latter *intuition*. ...In the middle ages, the term ‘intuitive cognition’ had two principle senses; 1<sup>st</sup> as opposed to abstractive cognition, it meant the knowledge of the present as present, and this is its meaning in Anselm; but 2<sup>nd</sup>, as no intuitive cognition was allowed to be determined by a previous cognition, it came to be used as the opposite of discursive cognition” (see Scotus, *In sentient*, lib. 2, dist. 3, qu. 9), and this is nearly the sense in which I employ it”<sup>13</sup> Third in importance is Peirce’s early effort to draw stark contrasts between Cartesianism and scholastic realism. He claimed that Cartesianism made four major claims in direction opposition to scholastic practice. “(1) It teaches that philosophy must begin with universal doubt; whereas scholasticism had never questioned fundamentals. (2) It teaches that the ultimate test of certainty is to be found in the individual consciousness; whereas

<sup>12</sup> It does not necessarily refer to a society of individual human beings and its attendant histories and rules of relationship and encounter. Peirce’s genealogical study of Cartesianism is not, therefore, an effort to situate Descartes or other Cartesians within an explicit society and then to ask how that social whole may inherit and transmit certain habits of action. A genealogical inquiry could, on a given occasion, be conducted by way of a social history, but it need not, and the present argument brackets societal perspectives.

<sup>13</sup> CSP 5.213n1.

scholasticism had rested on the testimony of sages and of the Catholic Church. (3) The multiform argumentation of the middle ages is replaced by a single thread of inferences depending often upon inconspicuous premisses. (4) Scholasticism had its mysteries of faith, but undertook to explain all created things. But there are many facts which Cartesianism not only does not explain but renders absolutely inexplicable....<sup>14</sup> Of Descartes' method of universal doubt, Peirce wrote that it was offered as a direct challenge to "the most striking characteristic of medieval reasoning, in general, [which] is the perpetual resort to authority" (CSP 5.215n1).

(12) *Augustine: the single most suggestive prototype*. Augustine's scriptural and Trinitarian semiotic displays the single most suggestive prototype for the entire set of Cartesian habits of inquiry, including the dialectic of reparative and foundationalist/intuitionist modes of inquiry. This is not a triumphalist claim on behalf of Augustine, since such a prototype would engender some discord as well as repair. It is, nonetheless, an affirmative claim, for it suggests that the dialectic that accompanies this prototype is civilization-wide, that Augustine is one of those figures in whom the diverse rays of an entire civilization are captured<sup>15</sup> and that, whatever Augustine's imperfections, his scriptural and Trinitarian semiotic may introduce resources for repairing periodic dysfunctions within the broader community of Cartesian inquirers.

Within the limits of this essay, there is space only to illustrate how the various elements of the broader Cartesian habitus appear in Augustine's semiotic and how his enactment of them displays otherwise imperceptible sources of the pragmatists' reparative reasoning<sup>16</sup>. As dramatized in *Conf.*, Augustine searches – from Manichees to Platonists to Stoic logic – not only for a logical discourse that can articulate the Bible's *ratio*, but also for a Greco-Roman discourse that can successfully account for the reality of discourse as well as of what we know by way of it. While it therefore serves his tendency to logical rather than Biblical objectivism, Augustine's study of Greco-Roman logic introduces an unexpectedly logical reason for his returning to the Bible. The reason is uncovered in his study of Stoic logic. Setting out the elements of a formal semiotic, *De doctr.* makes only a few improvements on Aristotle's theory of signs. Augustine offers two definitions of sign (*signum*): "signs... are things used to signify something" (I.II); and "a sign is a thing (*res*) which causes us to think of something beyond the impression the thing itself makes upon the senses". Following the second definition, a sign thus entails some thing (*res*), some sensation caused (made) by the thing, and some thinking caused in us by the thing. Augustine distinguishes two types of sign: *signa naturalia* are natural signs which "without any intention or desire of signifying, make us aware of something beyond themselves, as smoke signifies fire" (II.II); *signa data* are given signs, or "those which living creatures show to one another for the purpose of conveying, in so far as they are able, the motions of their spirits or something which they have sensed or understood. Nor is there any other reason for signifying, that is, for giving signs (*significandi, id est signi dandi*), except for bringing forth and transferring to another mind (*animum*) what is conceived in the mind of the person who gives the sign" (II.II). Only the latter are of interest to Augustine.

<sup>14</sup> CSP 5.264.

<sup>15</sup> Paraphrasing Ernst Cassirer's reading of Cusanus; Cassirer was applying a notion of Hegel's. See Cassirer, E. *Individual and Cosmos in Renaissance Philosophy*. Chicago, 2010, p. 7.

<sup>16</sup> This genealogy draws on a paper I presented to the Center of Theological Inquiry, Princeton, in 1990: "Hellenistic (Patristic/Rabbinic) Prototypes of Peirce's Pragmatic Semeiotic." Among the primary resources for that essay are Markus, R. A. "St. Augustine on Signs", *Augustine*. Garden City, 1972, pp. 61–91 and Jackson, B. D. "The Theory of Signs in St. Augustine's *De doctrina christiana*", *Ibid.*, pp. 92–148.

So far, Augustine is close to Aristotle<sup>17</sup>. Then, however, Augustine adds something. As the historian Robert Markus and the philosopher John Deely read him, Augustine attempts to say what Peirce will later say more clearly: that a sign is a thing that “stands *for* something *to* somebody.” Of signs, natural signs are what Markus calls “symptoms,” or “anything which ‘goes together with’ that of which it is taken to be the sign”. This would seem to imply that “natural signa data” are to be classed with natural signs (that have their meaning *physei*), and the class of *signa data* would be reserved for merely intentional and conventional signs, that have their meaning *thesei*, or what Markus calls “symbols.” Markus makes a judgment here about Augustine’s interpretive *tendency* toward *interiorizing* the activity of genuine semiosis. The tendency comes out more fully in *De trin.* XIII, where Augustine claims that a word is a word only if it means something. Words do not, therefore, stand for things, but only for their intended meanings (*De trin.* XV), while signs in general will have meaning *to* the interpreter for whom there is a meaning convention. Of symbols, then, we may distinguish the signifier (*signatum*); the intended meaning or object (*significatum*); and “the subject to whom the sign stands for the object signified” (74).

Augustine’s notion of *significatum* is the key addition, since it indicates his distinguishing between a sign’s intentional, or what Peirce called its “immediate” object, and its “dynamical object,” the *res*. Augustine could not consistently draw such a distinction without providing for the sign’s interpretant: what he calls “the subject for whom the sign stands....” This is a triadic, pragmatic distinction. And Augustine appears to have picked it up from the Stoics. According to Sextus, the Stoics, after Aristotle, defined a sign as “an antecedent judgment in a valid hypothetical syllogism, which serves to reveal the consequent”<sup>18</sup>. They linked three things together:

“the signification” (*semainomenon*), “the signifier” (*semeinon*) and “the name-bearer” (*tugkainon*). The signifier is an utterance (*phonen*), for instance, “Dion”; the signification is the actual state of affairs (*pragma*) revealed by an utterance, and which we apprehend as it subsists in accordance with our thought, whereas it is not understood by those whose language is different...; the “name-bearer” is the external object, for instance Dion himself. Of these, two are bodies – the utterance and the name-bearer; but one is incorporeal – the state of affairs signified (*semainomenon pragma*) and sayable (*lekton*), which is true or false<sup>19</sup>... They say that a “sayable” is what subsists in accordance with a rational impression, and a rational impression is one in which the content of the impression can be exhibited in language<sup>20</sup>.

It appears, then, that the Stoa, against Aristotle, interposed *lekta* between thoughts and the things they signify. The *lekton* would then appear to be the stimulus for Augustine’s *significatum*.

<sup>17</sup> For Aristotle, a sign (*semeinon*) is “a demonstrative proposition necessary or generally approved: for anything such that when it is another thing [is], or when it has come into being the other has come into being before or after, is a sign of the other thing’s being or having come into being” (*Prior Analytics* II.27). Written words (*grammata*) are signs of spoken words (*phonai*), which are signs of experiences of the soul (*en te thyke*), which are signs of the objects (*pragmata*) of those experiences. “As all men have not the same writing, so all men have not the same speech sounds, but the mental experiences, which these directly symbolize, are the same for all, as also are those things of which our experience are the images” (I.1; 16; cited in Jackson). Linguistic terms signify by convention, but they also have performative force (they grab attention) and truth (if ordered and performed correctly, they may refer accurately to real objects). Propositions are signs that may be true or false. Among them, some may be indefinite, that is, like the sea-fight that is tomorrow, they may refer independently of the principle of contradiction (a and -a).

<sup>18</sup> *Outlines of Pyrrhonism* II, xi.

<sup>19</sup> *Against the Prof.* 8, 11–12.

<sup>20</sup> *Against the Prof.* 8, 70.

In these terms, *De Trinitate* ought to be privileged as the primary demonstration of Augustine's semiotic. Although it lacks a formal theory of signs, its triadic account of the relation of sign to object of reference to interpretant-sign performance is Augustine's most compelling logic of the triadic *process* of semiosis. In Markus' words, Peirce provides the formal sign theory that diagrams this triadic account as an account of triadic semiosis.

Even if abbreviated, these illustrations should strengthen the genealogical claim that Augustine's scriptural and Trinitarian semiotic displays the effects of a three-part habitus and that this habitus serves as prototype for the tradition of Cartesian inquiry (in the broad sense). Cartesianism (in the narrow sense) may, indeed, inherit a dialectic of objectivism and internalism as exhibited in Augustine's work, and this dialectic may, indeed, exhibit intra-civilizational competition between Hellenic and Scriptural modes of inquiry. Pragmatism may, indeed, inherit a reparative habitus comparable to Augustine's and this habitus may, indeed, be guided by habits of scriptural and Trinitarian reasoning. If so, there is reason to take seriously Peirce's own claim about pragmatism: that it is very intimately allied with the ideas of the Gospel and that an effective, post-Newtonian logic of science may therefore, indeed, name Scripture as its interpretant.

In these terms, Peirce's logic of relative predicates<sup>21</sup> would include a logic of *lekta*. Unlike the Stoa, however, Peirce would assert that such predicates refer to realia: and not only *lekta*, but *incomplete lekta* as well! For Peirce, "Someone writes" is a prototypically *vague symbol*, and such symbols are prototypical signs of realia. The Stoic trichotomy of sign, object and sayable does not exactly correspond to Peirce's sign, object and interpretant, but it is close. The "sayable" displays elements of what Peirce calls the "immediate object," or the object as it is intended, as well as of the "immediate interpretant." According to the available fragments of Stoic writings, the Stoa did not develop the pragmatic character of this sayable, that is, its rule (or tendency)-bound relation to possible action as well as to the specific contexts of action. It appears that they tended to reduce pragmatic to semantic meaning. Nonetheless, their semantics remains richly suggestive for a pragmatic semeiotic.

**The final part of this article will be published in the next issue of *The Philosophy Journal*.**

## References

- Bernstein, R. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983. xix, 284 pp.
- Cassirer, E. *Individual and Cosmos in Renaissance Philosophy*, trans. by M. Domandi. Chicago: University of Chicago Press, 2010. xii, 199 pp.
- Descartes, R. *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, trans. by D. Cress. Indianapolis; Cambridge: Hackett, 1993. xiv, 105 pp.

<sup>21</sup> Peirce's logic of relatives introduces a formal model of knowing through participation:  $aRb$  (where  $a$  and  $b$  participate in a relation  $R$ ), to be distinguished from  $a=b/a\neq b$  (where  $a$  is/is not equivalent to  $b$ ), and from  $a=\mu b$  (where the equivalence is mediated by some constant  $\mu$ ). Here  $R$  is a three-part relation that stands independently of any set of members. If, therefore, I offer a model of my knowing  $x$   $iKx$ , I do not appear as the subject of knowing (I know  $x$ ) but as a participant with  $x$  of the knowing relation  $K$ . Comparably, if I love  $y$ , I appear as participant with  $y$  of the love relation  $L$ ,  $iLy$ . In these terms, participating in the relation of Knowing (or Loving or Having) is knowing (/loving/having) enough:  $a, b, c \dots i$  are finite, but there is no knowing the limit of  $K$  or  $L$  or  $H \dots$

- Dewey, J. *The Quest for Certainty: Gifford Lectures 1929*. New York: Putnam's, 1929. 318 pp.
- Grice, H. P. *Studies in the Way of Words*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989. viii, 394 pp.
- Haack, S. "Descartes, Peirce, and the Cognitive Community", *The Relevance of Charles Peirce*, ed. by E. Freeman. La Salle, Ill.: The Hegeler Institute, 1983, pp. 238–263.
- Jackson, B. D. "The Theory of Signs in St. Augustine's *De doctrina christiana*", *Augustine*, ed. by R.A. Markus. Garden City; New York: Anchor Books, 1972, pp. 92–148.
- James, W. *Pragmatism*. Indianapolis: Hackett, 1981. xviii, 134 pp.
- Łukasiewicz, D. "On Jan Łukasiewicz's many-valued logic and his criticism of determinism", *Philosophia Scientiae*, 2011, Vol. 15, No. 2, pp. 7–20.
- Łukasiewicz, J. *Selected Works*, trans. from the Polish by O. Wojtasiewicz, ed. by L. Borkowski. Amsterdam: North-Holland, 1970. xii, 405 pp.
- Markus, R. A. "St. Augustine on Signs", *Augustine*, ed. by R. A. Markus. Garden City; New York: Anchor Books, 1972, pp. 61–91.
- Morris, Ch. *Signs, Language and Behavior*. New York: George Braziller, 1946. xii, 365 pp.
- Ochs, P. "Reparative Reasoning: From Peirce's Pragmatism to Augustine's Scriptural Semiotic", *Modern Theology*, 2009, Vol. 25, No. 2, pp. 187–215.
- Peirce, Ch. S. *Collected Papers*, 8 Vols, ed. by Ch. Hartshorne and P. Weiss. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1931–1958.
- Peirce, Ch. S. *The New Elements of Mathematics*, Vol 4, ed. by C. Eisele. The Hague: Mouton Publishers, 1976. 394 pp.
- Poinsot, J. *Tractatus de Signis*, 2nd ed. South Bend, Ind.: St. Augustines Press, 2013. xl, 623 pp.
- Quine, W. *From a Logical Point of View: Logico-Philosophic Essays*, 2nd ed. New York: Harper, 1980. xii, 184 pp.
- Sellars, W. *Empiricism and the Philosophy of Mind* [<http://ditext.com/sellars/epm.html>, accessed on 20.06. 2018].

## 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, 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 Пирса, 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

## ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

*А.А. Парамонов*

### ЗАПОЗДАЛАЯ КОЛЛИЗИЯ\* К ИСТОРИИ ОДНОЙ СЕМАНТИЧЕСКОЙ НЕОПРЕДЕЛЕННОСТИ

*Парамонов Андрей Альбертович* – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: andrei-paramonov@yandex.ru

В статье проводится анализ одного исторического казуса, на который в свое время обратил внимание английский физик-теоретик и историк науки Джулиан Барбур. Это событие относится к началу XIX в., к первым этапам создания Общей теории относительности, когда Альберт Эйнштейн формулирует ставший знаменитым «принцип Маха», полагая, что тем самым выражает идеи Эрнста Маха об «относительности инерции». Казус состоит в том, что совпадение в суждениях Эйнштейна и Маха по этому вопросу существует лишь на уровне терминологии: говоря об инерции, каждый из них подразумевал под этим разные физические явления. Не последнюю роль в этом сыграла семантическая неопределенность понятия инерции, существовавшая как тогда, так и продолжающая существовать в современном языке науки. Такое терминологическое противоречие между Эйнштейном и Махом кажется случайным и поверхностным, однако, как показывает проведенный анализ, оно лишь неожиданное проявление обстоятельств, случившихся значительно раньше, но оставшихся незамеченными. Такого рода неожиданное событие, как полагает автор, можно назвать «запоздалой коллизией», заимствуя этот термин из наук о сетях. Автор обращается к возможным истокам возникновения семантической неопределенности термина «инерция». В центре внимания – история возникновения термина «инерция» у Кеплера, анализ терминов, которые выбирает Исаак Ньютон для своего определения инерции и формулировки Первого закона движения, формулировка Первого закона природы у Декарта и, в частности, вызывавшая трудности у переводчиков ньютоновских «Начал» фраза “quantum in se est”. Проведенный анализ позволяет предположить, что семантическая неопределенность понятия инерции связана с той ролью, которую это понятие выполняет в начатом Ньютоном свертывании декартовских символических форм, схватывающих событие знания, в операциональный язык познания.

**Ключевые слова:** Кеплер, Декарт, Ньютон, Мах, Эйнштейн, принцип Маха, закон природы, инерция, quantum in se est, запоздалая коллизия

\* Термин «запоздалая коллизия» возник в науках о сетях. Так называют ситуацию, с которой часто сталкивались разработчики первых интернет-технологий, когда на сетевое приемное устройство (хаб) в одно и то же время приходят информационные пакеты от двух и более источников, а поскольку одновременно можно обработать только один пакет, в системе возникает сбой. Случившееся, однако, заключается не просто в констатации частного технического несовершенства системы, а в том, что событие, которое обнаружило себя как сбой, случилось раньше, коллизия возникла уже в момент отправки сообщений, но системе об этом стало известно лишь тогда, когда информационные пакеты достигли хаба.

Слова имеют историю...

Александр Койре

В истории научной мысли встречаются ситуации, когда то, что, казалось бы, выглядит незначительным и возникает в силу каких-то случайных обстоятельств, есть лишь фиксация того, что произошло значительно раньше, но оставалось до поры непроявленным и имеет совершенно иные основания. В отношении таких поверхностных событий образ запоздалой коллизии обладает, на наш взгляд, определенным собирательным потенциалом. Таким случаем запоздалой коллизии может быть назван относительно недавний исторический казус, обнаруженный английским физиком и историком науки Джулианом Барбуром.

### Принцип Маха и семантическая неопределенность

Занимаясь вопросом нахождения полностью реляционного описания динамических систем, Джулиан Барбур обратился, в частности, к истории возникновения принципа Маха<sup>1</sup>, сформулированного А. Эйнштейном в 1918 г.<sup>2</sup>

Суть этого принципа, фактически придавшего в начале XX в. космологии статус научной дисциплины, состояла в предположении зависимости инерциальной массы любого тела от масс всех тел, существующих во Вселенной. Именно эта космологическая гипотеза, или идея «относительности инерции», как это звучит в более ранних работах Эйнштейна, определяла эвристику построения модели пространственно замкнутой сферической Вселенной, которую он предложил в 1917 г.

Вряд стоит сомневаться, что Эйнштейн, вынося в название принципа имя Эрнста Маха, полагал, что в этом принципе выражены именно те идеи, которые выдвигал последний. Об этом свидетельствует, например, его статья 1912 г., в которой Эйнштейн выражал свое безусловное согласие со «смелой мыслью Маха» о том, что «причиной инерции является взаимодействие материальной точки со всеми остальными массами»<sup>3</sup>.

Однако проведенный Джулианом Барбуром сравнительный анализ ранних космологических работ Альберта Эйнштейна и критических замечаний Эрнста Маха относительно некоторых положений механики Ньютона позволяет утверждать, что Эйнштейн, говоря об инерции, понимал под этим термином совсем не то физическое явление, которое имел в виду, используя этот же термин, Мах. Совпадение существовало лишь на уровне слов, которыми Эйнштейн и Мах выражали свои идеи, но Эйнштейн под инерцией подразумевал инерциальную массу тела, а Мах – инерциальное движение<sup>4</sup>. И поэтому космологическая гипотеза, которую можно выдвинуть на основании

<sup>1</sup> См.: *Barbour J.* The part played by Mach's Principle in the genesis of relativistic cosmology // *Modern Cosmology in Retrospect.* Camb., 1990. P. 47–66; *Barbour J.* Absolute or Relative Motion: A Study from a Machian Point of View of the Discovery and Structure of Dynamical Theories. Vol. 1: The Discovery of Dynamics. Camb., 1989.

<sup>2</sup> *Эйнштейн А.* Принципиальное содержание обобщенной теории относительности // *Эйнштейн А.* Собр. науч. тр.: в 4 т. Т. 1. М., 1965. С. 613.

<sup>3</sup> *Эйнштейн А., Гроссман М.* Проект обобщенной теории относительности и теории тяготения // Там же. С. 230.

<sup>4</sup> Дополнительные аргументы в пользу догадки Барбура приводит, в частности, историк науки Макс Джеммер. См.: *Jammer M.* Concepts of Mass in Contemporary Physics and Philosophy. Princeton, 2000. P. 143–150.

идей Маха, должна была бы отличаться от той, которую Эйнштейн выразил в предложенном им принципе Маха. И дело здесь не в различии научных парадигм, по которым можно бы развести их взгляды и соответственно наделить различно толкуемой терминологией, и даже не в том, что Эйнштейн как-то искажил взгляды Маха или не понял его. Эйнштейн, считает Барбур, оказался «жертвой семантической путаницы»<sup>5</sup>. Дело в том, что в научном языке того времени, как, впрочем, и в языке современной физики, за термином «инерция» скрываются два совершенно разных явления<sup>6</sup>. Так, инерцией называют свойство тела двигаться прямолинейно и равномерно или находиться в покое при отсутствии воздействия на него внешних сил (собственно в этом и состоит первый закон динамики, или, если следовать терминологии Ньютона, первый закон движения, который уже давно называют законом инерциального движения). Но инерцией называют также и свойство тела оказывать сопротивление попыткам изменить его состояние, такое поведение тела связывают с его массой и, говоря об инерции в этом смысле, фактически подразумевают массу как меру инерции (отсюда понятие инерциальной массы).

Эта семантическая неопределенность термина сложилась давно, и физики вполне с ней справляются. Интересно то, что обнаруженная Барбуrom коллизия в эйнштейновской формулировке принципа Маха оставалась незамеченной научным сообществом более 70 лет.

Действительно, обращал ли внимание кто-либо из физиков или историков науки на этот «семантический» казус в эйнштейновской формулировке до Барбура? Вероятно, нет. Правда, известный физик-теоретик и историк науки Абрахам Пайс в своей книге об Альберте Эйнштейне “Subtle is the Lord...”, разбирая начальные этапы становления ОТО, замечает, что Мах, обсуждая легендарный ньютоновский «эксперимент с ведром»<sup>7</sup>, говорит только о законе движения. Пайс обращает внимание на слова Маха о том, что в утверждении о сохранении телом своего движения и направления движения уже содержится указание на то, что во внимание принимается «весь мир». Проследивая ход рассуждений Маха, Пайс приходит к выводу, что Мах фактически дает «собственную версию закона инерции» для тел, движущихся относительно фиксированных звезд, и что, скорее, следует говорить, что Мах «открыл закон инерции Маха, а не принцип Маха». Но Пайс не развивает эту тему дальше, завершая ее шуткой, что рассуждения Маха по своей глубине и туманности сродни Священному Писанию<sup>8</sup>.

С точки зрения Барбура, обнаруженная им «семантическая путаница» открывает возможность иной космологической гипотезы, отличной от той, что предполагалась принципом Маха, как он был сформулирован Эйнштейном. Гипотеза состоит в том, что инерциальное движение является результатом взаимодействий масс Вселенной. Теоретические разработки Дж. Барбура и его коллег в области динамических теорий демонстрируют на сегодняшний день богатый научный потенциал такой реляционной идеи<sup>9</sup>. Однако анализ этих работ – тема другого исследования.

<sup>5</sup> Barbour J. The part played by Mach's Principle in the genesis of relativistic cosmology. P. 52.

<sup>6</sup> Как отмечает Дж. Барбур, в начале XX в. такая двойственность была особенно характерна для немецкой научной среды.

<sup>7</sup> Речь идет об эксперименте, в котором Ньютон на примере вращательного движения демонстрировал эффекты, позволяющие, как он считал, различить абсолютное движение и относительное. См.: *Ньютон И.* Математические начала натуральной философии. М., 1989. С. 34–37.

<sup>8</sup> Pais A. “Subtle is the Lord...” Oxf., 1982. P. 284.

<sup>9</sup> С теоретическими работами Дж. Барбура и его коллег можно ознакомиться на сайте: [www.platonina.com](http://www.platonina.com).

## Ленность. Trägheit

Какова же история возникновения столь, как оказалось, «неопределенно-го» термина «инерция»?

Как отмечает Дж. Барбур<sup>10</sup>, впервые слово Trägheit (ленность – нем.) (позднее его сменяет латинское – inertia) встречается в небольшой работе Кеплера 1609 г., написанной на немецком языке<sup>11</sup>. Кеплер называет инерцией своего рода «леность» или «медлительность» тела, проявляющуюся в стремлении к покою, которое проявляет тело, которому сообщается движение. Введение такого представления оказывается для Кеплера необычайно продуктивным.

Как известно, в первоначальном варианте «гелиоцентрической» системы Коперника планеты вместе с Солнцем вращались по своим орбитам вокруг некоторой точки в пространстве, при этом Солнце в силу своих относительно больших размеров зачастую даже не изображалось на схеме. Идея наделения тел качеством инерции позволила Кеплеру поставить вопрос об источнике силы, которая оказывалась бы необходимой для преодоления инерции планет при движении по орбитам, и утвердить в качестве источника этой движущей силы Солнце, поместив его в центр системы. В результате последующего анализа эмпирических данных Кеплер, опираясь на эту схему, приходит к необходимости преобразования круговых орбит движения планет в эллиптические, в общем фокусе которых расположено Солнце.

С представлением Кеплера об инерции не соглашается Декарт, который считает, что для объяснения поведения тел недопустимо вводить внутренние скрытые качества, к каковым он относит, в частности, инерцию. Тему инерции он затрагивает лишь в письмах, да и то очень кратко, отвечая на вопросы своих корреспондентов. Но именно из этой переписки, опубликованной вскоре после смерти Декарта, идея Кеплера об инерции становится известной Ньютоному<sup>12</sup>.

Представление об инерции получает у Ньютона новое наполнение. В «Математических началах натуральной философии» (1667) он вводит представление об инерции как некоторой внутренней силе материи (*materia vis insita*):

### Определение III

Врожденная сила материи есть присущая ей способность сопротивления, по которой всякое отдельно взятое тело, поскольку оно предоставлено самому себе, удерживает свое состояние покоя или равномерного прямолинейного движения.

Эта сила всегда пропорциональна массе, и если отличается от инерции массы, то разве только воззрением на нее<sup>13</sup>.

Как можно понять из этого определения, врожденная сила удерживает состояние тела, которое свободно от внешнего влияния (или, следуя русско-му переводу, «предоставлено самому себе»).

Это определение практически в точности соответствует первому закону движения, который Ньютон формулирует в последующем тексте «Начал»:

<sup>10</sup> Barbour J. Absolute or Relative Motion. P. 328.

<sup>11</sup> Kepler J. Antwort auf Roeslim Diskurs // Kepler J. Gesammelte Werke. Bd. 4. München, 1941. S. 107.

<sup>12</sup> Койре А. Ньютон и Декарт // Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985. С. 254.

<sup>13</sup> Ньютон И. Указ. соч. С. 25.

*Первый закон движения*

Всякое тело продолжает удерживаться в своем состоянии покоя или равномерного и прямолинейного движения, пока и поскольку оно не понуждается приложенными силами изменять это состояние<sup>14</sup>.

Однако в разъяснениях к «Определению III» Ньютон указывает, что сила инерции тела обнаруживает себя только в качестве реакции на внешнее воздействие:

От инерции материи происходит, что всякое тело лишь с трудом выводится из своего покоя или движения. Поэтому «врожденная сила» могла бы быть весьма вразумительно названа «силою инерции». Эта сила проявляется телом единственно лишь, когда другая сила, к нему приложенная, производит изменение в его состоянии<sup>15</sup>.

Согласно такому разъяснению, под инерцией следует понимать уже не склонность тела противиться движению, как предполагал Кеплер в своем представлении инерции, а свойство тела сопротивляться изменению движения. Это, однако, входит в противоречие с первым предложением «Определения», поскольку в отсутствие внешних сил, т. е. когда тело «предоставлено самому себе», эта способность сопротивления и, соответственно, удерживающая «врожденная сила» очевидно отсутствуют.

Если мы обратимся к латинскому оригиналу ньютоновских «Начал», то обнаружим, что, согласно Ньютону, инерция представляет собой способность (*potentia* – так переводилась на латынь, в частности, греческая *dynamis*) сопротивления, благодаря которой тело продолжает находиться не просто в движении или покое, а в своем состоянии или, точнее, статусе (*status suo*) движения и покоя, и не просто находиться в этом статусе, а упорствовать (*persevere*) в нем, причем каким-то особым образом, а именно “*quantum in se est*”:

*Definitio III.*

*Materiae vis insita est potentia resistendi, qua corpus unumquoque, quantum in se est, perseverat in statu suo vel quiescendi vel movendi uniformiter in directum.*

<...> *Unde vis insita nomine significantissimo vis Inertiae dici possit*<sup>16</sup>.

Как уже было сказано, содержание этого определения почти дословно воспроизводится в Первом законе движения:

*Lex I.*

*Corpus omne perseverare in statu suo quiescendi vel movendi uniformiter in directum, nisi quatenus illud a viribus impressis cogitur statum suum mutare*<sup>17</sup>.

Переводчик «Начал», академик А.Н. Крылов, в своих обстоятельных комментариях к тексту обращает внимание на многозначность отдельных слов и выражений, используемых Ньютоном. В отношении двух вышеприведенных фрагментов он замечает:

Как в этом определении, так и при формулировке первого закона движения Ньютон пользуется глаголом “*perseverare*”, включающем в себя не только понятие о сохранении чего-либо, но еще и понятия о длительности и упорстве такого сохранения, поэтому слова “*perseverare in statu suo*” наиболее точно передаются словами: «продолжает упорно пребывать в своем состоя-

<sup>14</sup> Ньютон И. Указ. соч. С. 39.

<sup>15</sup> Там же. С. 25.

<sup>16</sup> Newton I. Philosophiae naturalis principia mathematica. 3th ed. Camb. (Mass.), 1972. P. 40.

<sup>17</sup> Ibid. P. 54.

нии»... <...> Вообще латынь Ньютона отличается силою выражений; так, тут сказано “perseverare” – «упорно пребывать», а не “manere” – «пребывать или оставаться»; когда говорится, что какое-либо тело действием силы отклоняется от прямолинейного пути, то употребляется не просто слово “deviatur” – «отклоняется», а “retrahitur” – «оттягивается»; про силу не говорится просто, что она прикладывается, “applicatur”, к телу, а “imprimatur”, т. е. «вдавливается» или «втискивается» в тело и т. п. В переводе принята менее выразительная, но общеупотребительная теперь терминология<sup>18</sup>.

Обращая пристальное внимание на глагольную составляющую текста, А.Н. Крылов, однако, оставляет без комментариев другие, быть может, менее выразительные, но не менее трудные для понимания языковые обороты. Например, не вызвало у него сомнения толкование выражения “quantum in se est”, что, вероятно, можно объяснить тем, что во второй части «Начал» Ньютон, напоминая содержание Первого закона движения, использует в отношении движущегося тела выражение “sibimet ipsi jam relictum”<sup>19</sup>, калькой с которого и будет предложенный переводчиком вариант перевода “quantum in se est” как «предоставленное самому себе».

### Quantum in se est

Историк науки, профессор И. Бернард Коэн, известный исследователь творчества Исаака Ньютона, подготовивший совместно с Александром Койре последнее комментированное латинское издание «Начал» Ньютона (1972), один из авторов нового английского перевода «Начал» (1999), опубликовал в свое время статью, озаглавленную «“Quantum in se est”: ньютоновская концепция инерции в связи с Декартом и Лукрецием»<sup>20</sup>. Статья начинается словами:

Порой в исследовании развития науки одно-единственное предложение или фраза может дать ключ к глубинным истокам творческой научной мысли<sup>21</sup>.

Такой фразой из ньютоновских «Начал», по мнению Коэна, вовлекающей нас в неожиданное и драматичное путешествие к скрытым истокам одного из важнейших понятий Ньютона – инерции, оказывается выражение “quantum in se est” из «Определения III».

Сравнивая варианты переводов этой фразы на английский, французский и немецкий языки, Коэн обнаруживает явные затруднения с ее толкованием, зачастую перевод сводился к простому калькированию. Так, в первом опубликованном английском переводе Эндрю Мотта (Andrew Motte, 1729) фраза звучит как “as much as in it lies”<sup>22</sup> (настолько, насколько в нем есть), но в кратком изложении ньютоновских «Начал» Джона Кларка (John Clarke, 1730) предложено иное толкование: “as far as it can” (насколько оно может). В переводе на немецкий J. Ph. Wolfers (1872) – “soweit es an ihm ist” (насколько это у него есть), Konrad Zindler (1899) – “soweit es auf ihn ankommt” (насколько это от него зависит). Во французском переводе маркизы дю Шантель (Gabrielle-Emilie de Breteuil, Marquise du Châtelet, 1759) – “autant qu’il peut” (насколько

<sup>18</sup> Ньютон И. Указ. соч. С. 25.

<sup>19</sup> “... (per leg. I) corpus <...> sibimet ipsi jam relictum vel quiescet, vel movetur uniformiter in directum...” (Newton I. Op. cit. P. 94).

<sup>20</sup> Cohen I.B. “Quantum in se est”: Newton’s Concept of Inertia in Relation to Descartes and Lucretius // Notes and Records of the Royal Society of London. 1964. No. 10. P. 131–155.

<sup>21</sup> Ibid. P. 131.

<sup>22</sup> Ibid. P. 133.

оно может), но в черновом варианте этого же перевода до его правки математиком Алексисом Клеро (Clairault), близким к ньютоновскому кругу, – “de lui-même” (само по себе). Порой трудности перевода разрешались кардинально. Так, в третьем немецком издании «Начал» в переводе Артура фон Эттингена (Arthur v. Oettingen, 1914), подготовленном для инициированной Вильгельмом Освальдом серии научной классики, эта фраза была просто опущена<sup>23</sup>.

Вслед за Александром Койре, который обратил внимание на совпадение нескольких характерных слов в формулировке закона Ньютона с формулировкой Первого закона природы Декарта<sup>24</sup>, Коэн полагает, что есть все основания считать, что источником выражения “quantum in se est”, которое вызвало столько «затруднений» у переводчиков «Начал», послужили «Первоначала философии» Рене Декарта. Действительно, эту же фразу Декарт использовал в формулировке своего Первого закона природы (1644):

*Prima lex naturae: quod unaquaeque res, quantum in se est, semper in eodem statu perseveret, sicque semel movetur, semper moveri perga<sup>25</sup>.*

*(Первый закон природы: всякая вещь, поскольку она есть, постоянно упорствует в одном и том же состоянии, и однажды приведенное в движение постоянно продолжает двигаться.)*

И хотя Ньютон использует выражение “quantum in se est” только в определении внутренней силы или силы инерции, он формулирует аксиомы, которые называет, как и Декарт, законами, но не природы, как это было у последнего, а движения<sup>26</sup>.

Коэн приводит ряд документальных подтверждений того, что Ньютон, несмотря на публичное отрицание своего знакомства с работами Декарта, внимательно читал их<sup>27</sup>.

В результате своего исследования Коэн приходит к выводу, что можно указать по крайней мере два возможных варианта толкования интересующей нас фразы.

Один из них он связывает с французским переводом декартовских «Первоначал»<sup>28</sup>, в котором фраза “quantum in se est” из Первого закона природы передана как “qu’il se peut”, что, по мнению Коэна, можно истолковать как выражение ограниченности способности тела что-либо делать. Что в контексте ньютоновского определения инерции означает ограниченность способности тела сохранять свое состояние покоя или равномерного прямолинейного движения при воздействии на тело внешней силы.

Но существует и иное прочтение, которое может быть соотнесено с другим вероятным источником этого выражения, в качестве которого Коэн называет поэму Лукреция «О природе вещей». Коэн приводит документальные свидетельства того, что и Декарт, и Ньютон были знакомы с текстом поэмы. Как свидетельствуют архивные документы, Ньютон знал о Лукреции еще до написания «Начал», а позднее, в начале 1690-х гг., интенсивно изучал текст Лукреция.

<sup>23</sup> Cohen I.B. Op. cit. P. 134–135.

<sup>24</sup> Койре А. Указ. соч. С. 213.

<sup>25</sup> Descartes R. Oeuvres. T. VIII: Principiorum Philosophie. P., 1905. P. 62.

<sup>26</sup> О вероятном заимствовании Ньютоном термина «закон» у Декарта см. также: Ruby J.E. The Origins of Scientific Law // Journal of the History of Ideas. 1986. Vol. 47. No. 3. P. 357–358.

<sup>27</sup> Cohen I.B. Op. cit. P. 136.

<sup>28</sup> Речь идет о прижизненном переводе «Первоначал», вышедшем в Париже в 1647 г. Можно уверенно говорить, что Декарт был знаком с переводом первой и второй части книги, в которые он внес некоторые изменения и дополнения. Законы природы формулируются во второй части книги.

Действительно, выражение “*quantum in se est*” Лукреций использует в поэме четыре раза, причем в контексте описания падения тяжелых тел, которые не встречают на своем пути препятствий<sup>29</sup>. Однако Коэн не считает возможным говорить о прямом заимствовании Декартом или Ньютоном фразы у Лукреция. Но факт использования Лукрецием этой фразы открывает, на его взгляд, возможность узнать, как эта фраза могла пониматься во времена Декарта или Ньютона, и с этой целью Коэн обращается к комментированным изданиям поэмы, выходявшим в то время.

Первое комментированное издание поэмы «О природе вещей» относится к 1511 г. В 1563–64 гг. выходит новое издание под редакцией профессора Сорбонны **Denys Lambinus**, в котором текст поэмы сопровождается детальными комментариями общим объемом около 200 тысяч слов. Коэн называет еще несколько изданий поэмы, среди которых и первое напечатанное в Англии (под редакцией Tannequy Lefevre (Faber), 1675), экземпляр которого был в библиотеке Ньютона.

Интересно, что фраза “*quantum in se est*” не осталась без внимания комментаторов. Так, Lambinus (1563) истолковывает фразу “*quantum in se est*” как “*sua vi*” или “*sponte vi*”, т. е. «собственной силой» или «без посторонней помощи». Faber (1675, 1680) дополняет значение “*sua vi*” оттенком «естественности», следуя оппозиции аристотелевской физики «естественное – вынужденное». M. Gray (1680) предлагает три прочтения: подобно предыдущим толкованиям – “*sua vi, ex natura sua*” (собственной силой, по своей природе<sup>30</sup>), но добавляет также еще и прочтение, схожее с французским переводом «Первоначал» Декарта, – “*quantum possunt*” (насколько могут).

Проблема перевода “*quantum in se est*”, с которой столкнулись переводчики в тексте «Начал» Ньютона, – заключает Коэн, – состояла в том, что они не смогли подобрать в современном им языке соответствующие выражения, в которых бы как в латинском оригинале содержались одновременно оба значения: и «своей собственной силой», и «насколько возможно»<sup>31</sup>. В то же время Коэн согласен, что есть скрытая неопределенность понятия инерции в определении Ньютона<sup>32</sup>.

Доводы Коэна убедительны, и можно согласиться, что и тот, и другой смысл содержится в “*quantum in se est*”. Однако, на наш взгляд, проблема перевода состояла не просто в сложности этой фразы и не столько в трудностях нахождения нужных языковых эквивалентов, сколько в смысловой неопределенности самого этого выражения в тексте Ньютона. А он, как известно, уделял чрезвычайное внимание формулировкам и тщательно подходил к подбору терминов.

<sup>29</sup> Cohen I.B. Op. cit. P. 143–144.

<sup>30</sup> Русский перевод А.Н. Крылова «поскольку оно предоставлено самому себе» можно отнести к этой линии.

<sup>31</sup> Cohen I.B. Op. cit. P. 148.

<sup>32</sup> Действительно, Ньютон не раз использует выражения: «тело под действием только врожденной силы», «тело движимое лишь врожденной силой» в случаях описания движения без внешнего воздействия. Можно предположить, что неопределенность ньютоновской формулировки отчасти обусловлена сложной историей формирования представления. Как свидетельствует Джон Хэривелл (*Herivel J. The Background of Newton's Principia. Oxf., 1965*), который тщательным образом исследовал рукописи Ньютона, первоначально Ньютон понимал инерцию в духе теории «импетуса» Ж. Буридана, т. е. в качестве некоторого свойства тела, которое поддерживает тело в его движении. Лишь незадолго до написания «Начал» Ньютон приходит к известному нам представлению об инерции.

### Длительность неподвижных вещей

Обратимся теперь к источнику предполагаемого заимствования Ньютоном выражения “*quantum in se est*”, к работам Рене Декарта и непосредственно к его формулировке Первого закона природы.

Стоит заметить, что именно после Декарта термин «законы природы» получает широкое распространение<sup>33</sup>. Хотя, очевидно, что этому в значительной степени способствовал успех ньютоновской механики.

Термин «Законы Природы» впервые появляется у Декарта в «Трактате о свете» (1630)<sup>34</sup>. Декарт сопровождает его небольшим разъяснением:

Прежде всего под природой я отнюдь не подразумеваю какой-нибудь богини или какой-нибудь другой воображаемой силы, а пользуясь этим словом для обозначения самой материи. Я рассматриваю ее со всеми свойствами ей качествами, описанными мною, во всей их совокупности и предполагаю, что Бог продолжает ее сохранять тем же способом, что и сотворил ее (*Dieu continue de la conserver en la même façon qu’il l’a créée*). И только из того, что он продолжает таким образом ее сохранять (*il continue ainsi de la conserver*), с необходимостью следует, что должны произойти некоторые изменения в ее частях. Эти изменения, как мне кажется, нельзя приписать непосредственно действию Бога, поскольку оно совершенно неизменно. Поэтому я приписываю их природе. Правила, по которым совершаются эти изменения, я называю Законами Природы<sup>35</sup>.

Нельзя не заметить, что в приведенном разъяснении Декарт помещает действие, соответствующее закону природы, в странный промежуток – в мгновение между творением мира Богом и его сохранением. Но собственно из таких мгновений и ткется мир Декарта. Причем творение и сохранение Бог осуществляет одним и тем же способом.

Представление Декарта о мире, в каждое мгновение возрождаемом и вновь сохраняемом Богом, находит свое отражение в формулировке Первого закона природы уже на уровне выбора слов.

Александр Койре обратил в свое время внимание на слово *status* – *состояние* в декартовской формулировке закона, которое позднее повторяет Ньютон в своем Первом законе движения. Для Койре кажется очевидным, что представление Декарта о движении и покое как статусе вещи выступает своего рода маркером их онтологической эквивалентности, поскольку введение статуса снимает вопрос о понимании движения как процесса изменения носителя движения.

Именно это, считает он, и объясняет заимствование Ньютоном этого картезианского термина. И хотя утверждение онтологической эквивалентности движения и покоя, несомненно, является одним из принципиальных на начальном этапе формирования нововременной науки, представляется не менее важным и другой аспект этого слова, который можно было бы назвать, условно, временным. Койре затрагивает этот аспект лишь вскользь, отмечая, что «*status* происходит от глагола *sto, stare* – “оставаться” – и означает “состояние”, “положение”, “условие”. Выражение *status movendi* (состояние движения) столь же парадоксально, что и выражение *статическая динамика*»<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> См.: Ruby J.E. Op. cit. P. 357–358.

<sup>34</sup> Трактат был опубликован лишь после смерти Декарта.

<sup>35</sup> Декарт Р. Мир или трактат о свете // Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 199–200 (пер. исправлен. – А.П.).

<sup>36</sup> Койре А. Указ. соч. С. 253.

Однако статус у Декарта это не просто выражение статики, напротив, *status* вносит в мгновение «творения-сохранения», своего рода длительность, и, чтобы пребывать в ней, вещь, согласно Декарту, упорствует (*perseverit*)<sup>37</sup>, в других формулировках – держится (*manet*)<sup>38</sup>, стремится (*tendat*)<sup>39</sup>.

Я не понимаю последовательную длительность вещей, которые движутся, или даже самого движения, иначе, чем длительность неподвижных вещей... –

замечает Декарт в письме Арно 29 июля 1648 г. и продолжает, отвечая на вопрос о мере этой длительности:

...ведь «раньше» и «позже» всякой длительности становятся известными мне через «раньше» и «позже» последовательной длительности, которую я обнаруживаю в моем мышлении, с коим другие вещи сосуществуют<sup>40</sup>.

Но «последовательная длительность», к которой апеллирует Декарт, не длительность собственно самого мышления, оно не может само по себе быть мерой. Так, в беседе с Бурманом, не соглашаясь с утверждением собеседника о мгновенности мысли, Декарт фактически воспроизводит «порядок слов» своего Первого закона природы:

Ложно представление, будто мысль занимает одно мгновение, поскольку любое мое действие протекает во времени и можно сказать, что я непрерывно остаюсь и упорствую в одной и той же мысли в течение какого-то времени (*ego possim dici in eadem cogitatione continuare et perseverare per aliquod tempus*)<sup>41</sup>.

Мерой длительности может быть лишь сознание собственного изменения, способность отличить себя настоящего от себя прошлого. В чем может состоять это различие в отношении содержания рассматриваемого закона? Оно может состоять в отличии меня, не знающего закон, от меня, знающего закон, т. е. – в событии знания.

Вернемся к тому выражению, с которого Коэн начинал историю инерции у Ньютона, к “*quantum in se est*”. Эта фраза появляется у Декарта в Первом законе природы лишь в «Первоначалах философии». До этого в «Мире» Декарт формулирует закон без этой фразы.

Каким же образом вписывается фраза “*quantum in se est*” в формулировку первого закона, если мы примем предложенное Коэном смысловое наполнение этой фразы: и как выражение количественной ограниченности какой-либо способности, и как выражение характеристики действия, которое вещь совершает без какого-либо постороннего влияния, без какой-либо внешней причины, но только своей собственной силой, сама по себе?

Начнем со второго из предложенных Коэном толкований.

В этом случае фраза означает, что вещь в данный момент не зависит от каких-либо внешних причин, что она обнаруживает своего рода выпадение из бесконечного ряда причин и следствий. Этот хорошо выражено у Декарта в другом законе природы, которым он как бы дополняет первый<sup>42</sup> и в котором

<sup>37</sup> *Descartes R. Oeuvres*. Т. VIII: Principiorum Philosophie. P. 62.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.* P. 66.

<sup>40</sup> *Декарт Р.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 556.

<sup>41</sup> Там же (пер. исправлен. – А.П.). Латинский оригинал приводится по: *Descartes R. Oeuvres*. Т. V: Correspondance. P., 1905. P. 148.

<sup>42</sup> Во времена Декарта еще не сложилась техника векторного представления, позволяющая задавать одним параметром и величину движения, и его направление. В «Первоначалах философии» закон, связанный с сохранением направления движения, назван Вторым законом природы.

утверждается, что «всякое движущееся тело стремится продолжать свое движение по прямой»<sup>43</sup>. Декарт разъясняет этот закон на примере кругового движения, в каждой точке траектории которого тело, считает он, обнаруживает стремление двигаться прямо: «...вы не сможете найти здесь ничего указывающего на то, что движение камня круговое»<sup>44</sup>. И замечает далее, что «все необходимое для того, чтобы его [прямолинейное движение] производить, имеется в телах в любой момент, который может быть определен в то время, когда они движутся»<sup>45</sup>.

...Когда я говорю о стремлении тела в какую-либо сторону, – объясняет в другом месте Декарт использование им слова «стремиться», – то я вовсе не желаю связывать это стремление с наличием у тела какой-нибудь мысли или направляющей его воли. Я хочу только сказать, что это тело расположено двигаться [il est disposé à se mouvoir] в известном направлении, независимо от того, действительно ли оно движется туда или встречает препятствие со стороны другого тела<sup>46</sup>.

Говоря, что тело «стремится», Декарт фактически говорит о его независимости ни от предыдущего, ни от последующего.

Но насколько вещь, а Декарт относит к вещи и скорость<sup>47</sup>, может быть причиной самой себя? Ответом на этот вопрос может послужить фрагмент из «Ответов на Первые возражения против “Метафизических рассуждений”» с разъяснениями Декарта слов «само по себе» (a se, par soi):

...если, к примеру, кто-либо считает, что какое-то тело существует *само по себе*, он, возможно, полагает, будто бытие данного тела не имеет причины; однако он утверждает это не на положительном основании, а лишь отрицательно, поскольку он не знает здесь никакой причины. Но это доказывает лишь некое несовершенство его суждения, как то легко обнаруживается позднее на опыте, когда он понимает, что части времени не зависят одна от другой, а посему из того, что тело это предполагается в настоящее время существующим самостоятельно, т. е. без всякой причины, не следует, что оно будет существовать и в дальнейшем – разве только в нем заключена какая-то сила, которая как бы непрерывно его воспроизводит; вот тогда-то, уяснив, что подобной силы в этом теле вовсе нет, он тут же сделает вывод, что оно не существует само по себе, и воспримет *само по себе* положительно.

<...>

Каждому дозволено также задать самому себе вопрос, происходит ли он от самого себя в том же смысле; и, поскольку он не обнаруживает в себе потенции, коей было бы достаточно хотя бы для сохранения его самого даже на какое-то мгновение, он справедливо заключает, что происходит от кого-то другого, и именно от того, кто существует сам по себе, ибо, поскольку вопрос поставлен о настоящем моменте, а не о прошедшем и будущем, здесь не может быть поступательного движения в бесконечность.

<...>

...происхождение от самого себя в качестве причины <...> может быть доказано лишь у Бога<sup>48</sup>.

<sup>43</sup> Декарт Р. Соч. Т. 1. С. 369.

<sup>44</sup> Там же. С. 205.

<sup>45</sup> Там же. С. 204–205.

<sup>46</sup> Там же. С. 228.

<sup>47</sup> «...Каждая вещь, и в частности, движение [unaquaeque res, non composite, sed simplex, quails est motus]...» (там же. С. 371).

<sup>48</sup> Декарт Р. Соч. Т. 2. С. 89–91.

Для Декарта сознание чего-либо предполагает, что бесконечная цепь причин и следствий оказывается разорванной. Знание, когда оно с нами происходит, не нуждается в какой-либо дополнительной причине, объясняющей, почему та или иная вещь воспринята. Но в рассматриваемом нами событии тело свободно не просто от внешних причин, для него не существует никакого предзаданного закона. Однако, восприняв какую-либо вещь, полагает Декарт, мы ясно осознаем, что она не обладает способностью быть причиной самой себя, лишь Бог может быть причиной самого себя, и лишь он способен сохраняет вещь в том состоянии, в котором она находится в данный момент, и он же сохраняет воспринимающего вместе его восприятием, которое случилось в данный момент.

Обратимся теперь к другому возможному толкованию выражения как количественной ограниченности какой-либо способности. Представление о законе предполагает, что он не может выполняться «наполовину», закон либо выполняется, либо его не существует.

В таком толковании выражение “*quantum in se est*” оказывается указанием на невозможность выполнения закона без участия Бога, т. е. без того, чтобы закон и его знание не были бы подхвачены чем-то, что связывает их вновь со всем целым, восстанавливая утраченную связь. Наличия одного лишь движения, или стремления, недостаточно. Тем самым Декарт утверждает, что закон возможен лишь на втором шаге, на шаге «сохранения» мира Богом, а в интервале «между» – свободное действие<sup>49</sup>.

Можно сказать, что в той форме, в том «порядке слов», в котором предстает у Декарта Первый закон природы, схватывается не только содержание закона, но и то, что может быть названо событием знания этого закона, и это событие необратимо входит в состав мира, поскольку сохраняется Богом. В декартовском мгновении «творения-сохранения» содержится событийный топос, в котором не существует предваряющего порядка вещей и каждое мгновение лишь хаотический мир, который упорядочивается свободным действием и сохраняется Богом.

### Порядок слов

Ньютон, следуя «порядку слов» Декарта, переносит выражение “*quantum in se est*” из закона в определение внутренней силы. И так же, как и у Декарта, перед ним весь объем значений этой фразы. Но если у Декарта два смысловых пространства фразы, которые условно можно обозначить как “*sua vi*” и “*qu’il se reu*”, образуют общее контекстуальное поле в интервале «сотворения-сохранения», то у Ньютона они оказываются как бы разведенными и даже противопоставленными. Так, в случае “*sua vi*” речь в «Определении III» будет идти об инерции как внутренней способности тела удерживать в свободном движении свое состояние, но во втором толковании – “*qu’il in se reu*”, об ограниченной способности этого удержания лишь в случае внешнего воздействия. И это нельзя назвать просчетом со стороны Ньютона. По существу, казалось бы, ничем не примечательная фраза, оказывается своего рода триггером, переключающим на разные смысловые ряды. Более того, обнаруживается возможность на уровне формулировки законов и определений

<sup>49</sup> Ср.: «...уже в формулировке закона расцепляет двушаговостью тождество бытия и мышления, вводя принцип индивидуации...» (Мамардашвили М.К. Стрела познания. М., 1997. С. 266).

«заместить» условие сохранения состояния тела, что у Декарта оставалось на символическом уровне структур сознания, субстанциональной формой. За сохранение отвечает теперь внутренняя сила, но проявляется она только при внешних воздействиях, стремящихся изменить состояние. Можно сказать, что Ньютон переводит декартовские символические формы на операциональный язык, делает их функциональными. Но есть и цена этого перевода: неоднозначность термина инерции.

### От порядка слов к фигуре речи

Последовательное развитие науки можно видеть не только на уровне смен парадигм или глобальных изменений картины мира. Есть и другой уровень, он не всегда заметен, хотя никогда не прекращается. Это своего рода внутренний перевод, связанный с эволюцией языка науки – развитие и модернизация понятий, замена устаревших определений на более совершенные и пр. Например, наши современные общие представления о классической механике сформированы далеко не при посредстве текстов Ньютона или Декарта, и если можно назвать какие-то первоисточники, то ими скорее будут тексты Эйлера, который предложил в свое время обновленные определения законов движения и впервые сформулировал систему дифференциальных уравнений для описания движения тел, по которым, можно сказать, до сих пор знакомятся с классической (ньютоновской) механикой.

Приведем лишь два определения Эйлера, в которых, на наш взгляд, отражается эволюционный тренд научного языка.

Одно – из первого тома книги «Механика, или Наука о движении в аналитическом изложении» (1736), фактически явившейся первым учебником по механике:

#### Definition 9

74. *Vis inertiae est illa in omnibus corporibus insita faculties vel in quiete permanendi, vel motum unifomiter indirectum continuidi*<sup>50</sup>.

(Сила инерции есть та во всех телах внутренняя способность либо находиться в покое, либо удерживаться в равномерном прямолинейном движении.)

Другое определение – из книги «Теория движения твердых или жестких тел» (1765):

#### Definition 10

88. *Dum corpus absolute, vel quiescit, vel aequabiliter in directum promovetur, in eadem statu perseverare dicitur*<sup>51</sup>.

(Если тело находится в абсолютном покое или движется равномерно в прямом направлении, говорится, что оно упорствует в своем статусе.)

В этих определениях Эйлер буквально освобождает законы механики от языка декартовского событийного топоса «творения-сохранения», все еще сохранявшегося на уровне терминов в ньютоновских определениях. Сила инерции определяется как способность тела к прямолинейному равномерному движению. Тела уже не упорствуют в своем состоянии (*perseverare in*

<sup>50</sup> Euler L. *Mechanica, sive Motus Scientia Analytica*. T. 1. Petropoli, 1736. P. 27.

<sup>51</sup> Euler L. *Theoria Motus Corporum Solidorum seu Rigidorum*. Rostochii et Gryphiswaldiae, 1765. P. 59.

eadem statu), они просто продвигаются вперед равномерно и прямолинейно (aequabiliter indirectur promovetur) или покоятся. Status утрачивает значение интервальности, превращаясь из событийного концепта в фигуру ученой речи. То, что проступает в этих определениях, можно было бы назвать, если воспользоваться словами Мамардашвили, экспликацией познания изнутри уже случившегося знания.

Можно расслышать определенное сожаление в словах великого Лагранжа, как-то заметившего, что «почти все математики, трактовавшие теорию ускоряющих сил после Ньютона, ограничивались тем, что обобщали данные им теоремы и переводили их в дифференциальную форму»<sup>52</sup>. В то же время новые формулировки законов механики, введение системы дифференциальных уравнений, а позднее вариационных представлений (разработанных, в том числе, и Лагранжем) обнаружили исключительную эффективность механики и сделали область ее применения практически безграничной.

И лишь случайная, запоздавшая коллизия может напомнить о топосе события знания, обернувшись в точку на прямой познания.

### Список литературы

*Декарт П.* Соч.: в 2 т. / Сост., ред. и примеч. В.В. Соколова. М.: Мысль, 1988–1994.  
*Койре А.* Ньютон и Декарт / Пер. с фр. Я.А. Ляткера // *Койре А.* Очерки истории философской мысли. М.: Прогресс, 1985. С. 204–266.

*Лагранж Ж.Л.* Аналитическая механика. Т. I / Пер. с фр. В.С. Гохмана. М.: ГИИТЛ, 1950. 596 с.

*Мах Э.* Механика. Историко-критический очерк ее развития / Пер. с нем. Г.А. Котляра. Ижевск: Ижевская республик. тип., 2000. 456 с.

*Мах Э.* Принцип сохранения работы. История и корень его / Пер. с нем. Г.А. Котляра. СПб.: Тип. товарищества «Общественная польза», 1909. 68 с.

*Мамардашвили М.К.* Стрела познания. М.: Языки славянских культур, 1997. 303 с.

*Ньютон И.* Математические начала натуральной философии / Пер. с лат. и коммент. А.Н. Крылова. М.: Наука, 1989. 690 с.

*Эйнштейн А., Гроссман М.* Проект обобщенной теории относительности и теории тяготения // *Эйнштейн А.* Собр. науч. тр.: в 4 т. Т. 1. М.: Наука, 1965. С. 227–256.

*Эйнштейн А.* Принципиальное содержание обобщенной теории относительности // *Эйнштейн А.* Собр. науч. тр.: в 4 т. Т. 1. М.: Наука, 1965. С. 613–615.

*Euler L.* Mechanica, sive Motus Scientia Analytica. Т. 1. Petropoli: Typographia Academia Scientiarum, 1736. 544 p.

*Euler L.* Theoria Motus Corporum Solidorum seu Rigidorum. Rostochii et Gryphiswaldiae: Litteris et impensis A.F. Röse, 1765. 584 p.

*Barbour J.* Absolute or Relative Motion: A Study from a Machian Point of View of the Discovery and Structure of Dynamical Theories. Vol. 1: The Discovery of Dynamics. Camb.: Cambridge University Press, 1989. 746 p.

*Barbour J.* The part played by Mach's Principle in the genesis of relativistic cosmology // *Modern Cosmology in Retrospect* / Ed. by B. Bertotti et al. Camb.: Cambridge University Press, 1990. P. 47–66.

*Cohen I.B.* "Quantum in se est": Newton's Concept of Inertia in Relation to Descartes and Lucretius // *Notes and Records of the Royal Society of London*. 1964. No. 10. P. 131–155.

*Herivel J.* The Background of Newton's Principia. Oxf.: Oxford University Press, 1965. 378 p.

*Jammer M.* Concepts of Mass in Contemporary Physics and Philosophy. Princeton: Princeton University Press, 2000. 180 p.

<sup>52</sup> *Лагранж С.* Аналитическая механика. Т. I. М., 1950. С. 296.

Kepler J. Antwort auf Roeslim Diskurs // *Kepler J. Gesammelte Werke*. Bd. 4. München: C.H. Beck, 1941. S. 99–144.

Newton I. *Philosophiae naturalis principia mathematica*. 3th ed. / Ed. by A. Koiré and I.R. Cohen. Vol. 1. Camb. (Mass.): Harvard University Press, 1972. 548 p.

Descartes R. *Oeuvres*. T. V: Correspondance / Publiées par Ch. Adam et P. Tannery. P.: Léopold Cerf; Imprimeur – Editeur, 1905. 690 p.

Descartes R. *Oeuvres*. T. VIII: Principiorum Philosophie / Publiées par Ch. Adam et P. Tannery. P.: Léopold Cerf; Imprimeur – Editeur, 1905. 784 p.

Pais A. “Subtle is the Lord...”. Oxf.: Oxford University Press, 1982. 552 p.

Ruby J.E. The Origins of Scientific Law // *Journal of the History of Ideas*. 1986. Vol. 47. No. 3. P. 341–359.

## Late collision: a history of a semantic ambiguity

*Andrei A. Paramonov*

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

This article examines a historical case brought to general attention by English theoretical physicist and historian of science Julian Barbour. The events took place at the beginning of the 20<sup>th</sup> century when Albert Einstein, on his first steps towards the theory of General relativity, formulated what later was to become the famous Mach’s Principle, in the earnest conviction that he was giving expression to Ernst Mach’s ideas on the ‘relativity of inertia’. The irony is that whatever coincidence of opinion there may be between Einstein and Mach on this issue, it exists on the level of terminological expression alone; in other words, either of them, while speaking of ‘inertia’, had a different physical phenomenon in mind. One of the factors to provoke confusion was the semantic ambiguity of the notion of inertia in the language of science both at the time and even to this date. The implicit terminological contradiction between Einstein and Mach may seem superficial and accidental, though in fact, as this analysis shows, it is a manifestation of circumstances which had come into being much earlier but hitherto remained unnoticed. Such a delayed and unexpected event one may call a ‘late collision’, to borrow a term from network science. To address the problem of the possible origins of the semantic ambiguity of the notion ‘inertia’, the present author reassesses the history of its appearance in the work of Johannes Kepler, then gives a detailed account of the terms chosen by Isaac Newton for the definition of inertia and for the verbal expression of his first law of motion, after which he follows the same procedure for Descartes’s first law of nature. New insights, in particular, are offered on the possible meaning of the introductory words (“*quantum in se est*”) of Newton’s *Principia*, traditionally known as representing a serious difficulty for translators. Such investigations lead to the conclusion that the semantic ambiguity of the notion of inertia is very likely explained by the role it plays in Newton’s reduction of Descartes’s symbolic forms, which served to grasp knowledge as an event, to an operational language of knowledge.

**Keywords:** Johannes Kepler, René Descartes, Isaac Newton, Ernst Mach, Albert Einstein, Mach’s principle, law of nature, inertia, ‘*quantum in se est*’, late collision

## References

Barbour, J. “The part played by Mach’s Principle in the genesis of relativistic cosmology”, *Modern Cosmology in Retrospect*, ed. by B Bertotti et al. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 47–66.

Barbour, J. *Absolute or Relative Motion: A Study from a Machian Point of View of the Discovery and Structure of Dynamical Theories*, Vol. 1: The Discovery of Dynamics. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 746 pp.

Cohen, I. B. “Quantum in se est’: Newton’s Concept of Inertia in Relation to Descartes and Lucretius”, *Notes and Records of the Royal Society of London*, 1964, No. 10, pp. 131–155.

Descartes, R. *Oeuvres*, T. V: Correspondance, publiées par Ch. Adam et P. Tannery. Paris: Léopold Cerf; Imprimeur – Editeur, 1905. 690 pp.

Descartes, R. *Oeuvres*, T. VIII: Principiorum Philosophiae, publiées par Ch. Adam et P. Tannery. Paris: Léopold Cerf; Imprimeur – Editeur, 1905. 784 pp.

Descartes, R. *Sochineniya* [Writings], 2 Vols., ed. by V.V. Sokolov. Moscow: Mysl’ Publ., 1988–1994. (In Russian)

Einstein, A. & Grossman, M. “Proekt obobshchennoj teorii otноситel’nosti i teorii tyagoteniya” [Outline of a Generalized Theory of Relativity and of a Theory of Gravitation], in: A. Einstein, *Sobranie nauchnykh trudov* [Scientific Writings], Vol. 1. Moscow: Nauka Publ., 1965, pp. 227–256. (In Russian)

Einstein, A. “Principial’noe sodержanie obobshchennoj teorii otноситel’nosti” [On the Foundations of the General Theory of Relativity], in: A. Einstein, *Sobranie nauchnykh trudov* [Scientific Writings], Vol. 1. Moscow: Nauka Publ., 1965, pp. 613–615. (In Russian)

Euler, L. *Mechanica, sive Motus Scientia Analytica*, T. 1. Petropoli: Typographia Academia Scientiarum, 1736. 544 pp.

Euler, L. *Theoria Motus Corporum Solidorum seu Rigidorum*. Rostochii et Gryphiswaldiae: Litteris et impensis A.F. Röse, 1765. 584 pp.

Herivel, J. *The Background of Newton’s Principia*. Oxford: Oxford University Press, 1965. 378 pp.

Jammer, M. *Concepts of Mass in Contemporary Physics and Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2000. 180 pp.

Kepler, J. “Antwort auf Roeslim Diskurs”, in: J. Kepler, *Gesammelte Werke*, Bd. 4. München: C.H. Beck, 1941, S. 99–144.

Koyré, A. “N’yuton i Dekart” [Newton and Descartes], trans. by Ya. A. Lyatker, in: A. Koyré, *Ocherki istorii filosofskoj mysli* [Studies on History of Philosophical Thought]. Moscow: Progress Publ., 1985, pp. 204–266. (In Russian)

Lagrange, J. L. *Analiticheskaya mekhanika* [Analytical Mechanics], Vol. I, trans. by V. S. Gohman. Moscow: GITTL Publ., 1950. 596 pp. (In Russian)

Mach, E. *Mekhanika. Istoriko-kriticheskij ocherk ee razvitiya* [The Science of Mechanics. A Critical And Historical Account of its Development], trans. by G.A. Kotlyar. Izhevsk: Izhevskaya respublikanskaya tipografiya Publ., 2000. 456 pp. (In Russian)

Mach, E. *Princip sohraneniya raboty. Istoriya i koren’ ego* [History and Root of the Principle of the Conservation of Energy], trans. by G.A. Kotlyar. St.Petersburg: Obshchestvennaya pol’za Publ., 1909. 68 pp. (In Russian)

Mamardashvili, M. K. *Strela poznaniya* [Cognition’s Arrow]. Moscow: Yazyki slavyanskih kul’tur Publ., 1997. 303 pp. (In Russian)

Newton, I. *Philosophiae naturalis principia mathematica*, 3th ed., ed. by A. Koiré and I.R. Cohen, Vol. 1. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972. 548 pp.

Newton, I. *Matematicheskie nachala natural’noj filosofii* [Mathematical Principles of Natural Philosophy and his System of the World], trans. by A.N. Krylov. Moscow: Nauka Publ., 1989. 690 pp. (In Russian)

Pais, A. “*Subtle is the Lord...*”. Oxford: Oxford University Press. 1982. 552 pp.

Ruby, J. E. “The Origins of Scientific Law”, *Journal of the History of Ideas*, 1986, Vol. 47, No. 3, pp. 341–359.

## ПОИСКИ НОВОГО ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ

*Alexander Galloway\**,  
*interviewed by Nina Sosna*

### ASYMMETRY INSTEAD OF EXTENSION

*Alexander Galloway*, professor, Department of Media, Culture, and Communication. New York University. USA, NY 10012-1019, New York, 239 Greene Str.; e-mail: phljrnl@yandex.ru

*Nina Sosna*, senior research fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Science. Russian Federation, 109240, Moscow, 12/1 Goncharnaya Str.; e-mail: phljrnl@yandex.ru

**N.S.:** In Russia, you are famous for the book on the Protocol and the demiphologization of networks regarding their seeming interactivity, redeeming decentralization, universality and absence of boundaries. How did your views changed since then: on code, deciphering, enchantement and encryption? Does the latter refer to the compression of data that is opposed to the highly political desire of enchantement to the state of transparency in order to use better and manipulate?

The question seems to acquire strange colors against the background of a statistical increase in the number of those who share the conspiracy theory, not only in Russia (the country has not a simple political multi-issues history of this type of explanation developing over two hundred years), but in the world, doesn't it?

**A.G.:** Even ten or fifteen years ago I would still have spoken enthusiastically about protocol and the heyday of protocological power. I mean things like horizontality, distributed networks, open source, virality and contagion, multiplicity, the rhizome instead of the tree. In the late 1990s when I first started studying the Internet protocols, they seemed to constitute a newly ascendent form of organization

---

\* Alexander Galloway has conducted several seminars through The Public School NYC, on French Theory Today, Analog and Digital; he has translated the work of philosopher F. Laruelle and the Tiqqun collective; he is a programmer and a founding member of the Radical Software Group (RSG), and his art projects include *Carnivore* (awarded a Golden Nica at Ars Electronica 2002), and *Kriegspiel*; he was an Eyebeam Honorary Resident. Galloway is the author of books *Protocol: How Control Exists After Decentralization* (MIT Press, 2004), *Gaming: Essays on Algorithmic Culture* (University of Minnesota Press, 2006); *The Exploit: A Theory of Networks*, coauthored with Eugene Thaker (University of Minnesota Press, 2007; a chapter from it is translated into Russian as a part of the volume *The Mixture of Media* (Moscow State University Press, forthcoming); *French Theory Today – An Introduction to Possible Futures* (The Public School New York, 2010; translated into French by Clémentine Duzer and Thomas Duzer as *Les Nouveaux Réalistes – Philosophie et Postfordisme*, Editions Léo Scheer, 2012); *The Interface Effect* (Polity Books, 2012); *Dark Nights of the Universe* with Eugene Thaker, Daniel Coluciello Barber, and Nicola Masciandaro ([NAME] Publications, 2013); *Excommunication: Three Inquiries in Media and Mediation* with Eugene Thaker and McKenzie Wark (University of Chicago Press, 2013).

and power. My question at the time was not so much: what is sovereign power? Or, what are the determinations within hierarchy? Or, how is the psyche inflected by the superego? These kinds of questions seemed quaint, even old fashioned. My questions were more: can purely rhizomatic organization produce its own kind of sovereignty? Or, what are the pathologies of openness? Or, how is control an extension of discipline?

Still, in the ten or fifteen years since, protocol has lost its leadership position. Contemporary society and culture seems to have slipped backward into the old ways. There are many good things about the Web 2.0 revolution that started in the early 2000s, but it's clear now that this signaled the start of a dramatic backslide into traditional structures of power and organization. Today our infrastructures are more likely to be proprietary rather than protocological, hidden rather than open, vertical rather than horizontal, extractive rather than expressive, centralizing rather than dispersive. As has happened many times before, the great expansion of progressive values in the late 20th Century ended up as mere "research and development" for corporate and state power, which stepped into the shoes we fabricated for it to fill. And what was so thoroughly postmodern has now reverted into a kind of brutal medievalism, a new Dark Age with its accompanying infrastructures of dogma and power.

**N.S.:** Does it make sense today, in your view, to speak of the local context, that is, of the place where the production of theory might happen, given the problems of media theory in particular and of contemporary philosophy in general? I do not mean "abstract" formulae like "dialectics of local and universal", etc., but am rather interested in your opinion about "place", "space", the possibility to allocate specific "zones" in it? S. Zielinski could be a figure of reference here: he not only wrote a book (*Deep time of the media*, MIT Press, 2006) about the historical and cultural territories which were considered to lose the game of commonwealth to other states some 500–600 years ago, but formulated in later book (*After the media*, 2013), in fact, waving his hand to the 20th century, a need to be located on the edge of the world. Or the writer and literary critic E. Glissant, native of Martinique, who introduced the concept of *mondialité* stressing that players now come from the periphery, the niches, and the margins of the territories of the world powers: "Those who are gathered here, always come from 'over there,' from faraway, and they have decided to bring their uncertain knowledge, which they acquired There, to Here." Or McKenzie Wark with his idea of "low theory", to which many can contribute, the idea which is so attractive for today's youth. Or representatives of the French theory, who wrote about the minor literature, which is additional (in the Niels Bohr sense) to the mainstream literature and functions as a kind of symptom? In other words, how the question unfolds in terms not so much of globalization, but of decentration? Where does "anti-Web might come from"?

**A.G.:** One way to think of this is through the concept of *insufficiency*. Philosophers like to talk about the "principle of sufficient reason." But I'm more interested in a principle of insufficient reason, a process by which sufficiency is rendered insufficient. This might resonate with the kinds of things you mention: low theory; precarity and periphery; the finitude of place as opposed to the universality of space. At the same time networks and protocols have taught me to be skeptical of the category of the margin. Networks have mostly done away with margins, tending to include rather than exclude, and issuing much more strict penalties for non-compliance (starvation, incarceration, death). Temporary autonomous zones, subcultures, alternative cultural practices – these techniques of "security-through-obscurity" don't really work any more. That's why I've shifted to thinking about

strictly logical techniques such as insufficiency (the rendering insufficient of all sufficient categories). There are others too: compression, cryptography, degrowth, identity, irreversibility, unilateral determination.

**N.S.:** Put another way, it is also a question of the “conceptual place” of the theory among other disciplines, its methodology and the borrowings it is able to melt and incorporate. Media theory or media archeology drew attention to this issue anew, inevitably reshaping the field of history, unlike, for example, the French schools of the history studies, involving more specifically technical content, even engineering knowledge that has been long estimated as mediocre (in comparison to highbrow theoretical physics), taking into account even what Kant disdainfully called *Schwärmerei*, in order to actually raise it and find its potentiality for the development of science now, not then. If to deplore the previous question, what in your view are the margins of the theory today? Could it be said science? Biology in particular?

Could the work of Catherine Malabou serve as an example here, since on the one hand, she deals with traditional philosophical issues, such as negativity, the Other, but on the other hand, uses the material of neurophysiology, the study of emotions?

This is also partly a question of personal trajectory – what kind of path is being paved between Clytemnestra and Rancier? How do you place yourself in relation to continental philosophy, French, German? What themes are then inherited, what historicized, what brought in as new (if new is categorically allowed)?

**A.G.:** Many thinkers today speak floridly about merging philosophy with theory, or even of achieving *détente* between the analytic and continental camps within western philosophy. I’m not one of those people. Philosophy and theory are two entirely different activities. They can be defined precisely. I have no interest in merging them or achieving some kind of peace treaty. The reason is that philosophy is more or less indefensible, while theory is progressive, productive, and (best of all) interesting. I’m sure Socrates had the best of intentions, and I’m a keen student of the history of philosophy. But I think the young Marx put it best in his break with Hegel and in his famous Eleventh Thesis on Feuerbach, when he stated in no uncertain terms that the best response to philosophy is to cease doing it. I take that advice seriously, and, in turn, have no interest in philosophy. We could have a longer conversation about it, but the gist has to do with the principle of sufficiency that I mentioned before. Philosophy tends toward ideas, objects, and events that are sufficient, meaning that they contain some sort of autonomous essence or structure capable of sustaining themselves. This kind of sufficiency is most frequently referenced through terms like the transcendental, or perhaps through essence or structure, or maybe through universal categories, or various forms of abstraction. On this point I remain thoroughly Marxist: theory is the thing that resists philosophy. Which is to say, theory is the thing that doesn’t propose any kind of sufficient category. Hence theory operates in the absence of transcendental structures and essences, in the absence of abstraction and representation. You mentioned the “conceptual place”; it’s important for me to define that place specifically through this kind of materialist method. The “concept” is merely the impulse to embark upon such a place – always rational in shape but irrational in origin.

**N.S.:** What should the theory today primarily focus on? What should or could be its base, its starting point – or its (smallest) element?

And here comes a question of “objects”, “actants” and other “agents” that seemed to be an obsession guiding various approaches that have been presented recently. Would it be possible – and in which way – to speak about your “elemental”

in this frame? About “generic” as a concept that you also work on? What vector they form shaping a kind of space of action? What do they revise? When one investigates an action in the world, does it matter whose action is it?

**A.G.:** The generic appears to some as utopia, even a kind of folly. So it’s important for me to define the generic correctly as the result of a process, or, one might say, the outcome of an event. This helps assuage the problem of utopian privilege: the generic as a kind of “prize” won by certain historical actors, which couldn’t be further from the truth. (In fact some commentators misdefine the generic and consider it simply a perversion of the “general” or the universal; I’ll bracket that misreading for the moment and deal with the generic on its own terms.) The generic is “real” of course. But it’s actually a kind of prophylactic, fending off the endless harassment of the symbolic order. (And here I part ways with mainstream psychoanalysis and am instead thoroughly asymmetrical; the symbolic order always needs the real, but the real has no use for the symbolic. This kind of asymmetry is necessary for psychoanalysis to realize its full political potential.) As a prophylactic space, the generic allows persons to be whatever they already are. This is why I said “real” in scare quotes a moment ago, since the real is just as much a sufficient category, and likewise needs to be undone along with all the rest. “Materialism” is the most common term for this process, and I’m happy to retain that label. And, yes, it most certainly matters “who” is at the center of this activity; such generic persons, in fact, are the only thing that matters!

**N.S.:** Is it possible, from your point of view, to link this question to the problem of subjectivity? The human? Or is it solely a problem of agency in action (an agency that does not exclude human, as he says) as is for example presented in B. Massumi’s reading of William James? If you speak of an opaque clot, compressed, unreadable, indecipherable, nontransitive, who does not as much repeat itself as – in a way – shrinks and resists, then how could you comment on the idea of, for example, F. Rambeau (*Les secondes vies du sujet*, Paris, 2016) of dissolved or “scattered” subject?

And how, then, you imagine this “clot” behaves as a part of community? “Feels” like Whitehead’s unit, acting through “prehension”? In pulsing or fluctuating (and this is not only an homage to J-L. Nancy, it is also about almost spontaneous construction and deconstruction of network’s nodes, which you discussed in one of your books)? What then can create the invariance of these “nodes”? Are they of natural and/or cosmic character?

**A.G.:** We must historicize these interventions. A glorious year was 1968, but that was a different time with different tactics. I have no doubt that the “death of the author” must have felt revolutionary at some point in the past, but to me today is just feels like a death. A dead author is also a dead citizen, a dead revolutionary, a dead parent, a dead lover. I want authors back again; I’ll even give a cheer for that most maligned category, authority, since there is no politics without authority, without the ability to make a claim. So the “shrinking and resisting” is really a commentary on the atrophy of a certain representational apparatus; the subject itself is not atrophying, quite the contrary. The generic person is, ironically, the most “full.” But, no, I don’t see much hope in the scattered or schizophrenic subject. That’s Google’s territory now. There’s a kind of reticular pessimism at work today that says that the only response to networks is more networks. The only response to fragmentation is more fragmentation. Etc. We need better imagination. You mentioned Nancy, and his “Inoperative Community” is a great inspiration here. The reticular infrastructure is still a way to manage exception, what Esposito discussed under the heading of “immunity.” Community is something different. It is the result of a process in which exception no longer makes sense.

**N.S.:** What other categories – newly invented or taken from other disciplines or sciences and appropriated – contemporary theory could use? And how to avoid, while introducing them, the romanticism that you diagnose, for example, in works by B. Stigler, or confusion and mixture, the fabulation? When genre (and method) are concerned, why, for example, compression is regarded as a metaphor while technique as an abstraction?

Some of the above mentioned terms clearly have visual connotations. How in this regard to relate to what we see, even if it no longer fits into the established framework of visual studies or left and queer rhetoric of “coming out”?

**A.G.:** The politics of representation is very male, very masculine. A distinction is asserted, and lodged within a space ready to receive it. It follows a logic of extension. And we could speak about this mode of visibility in terms of the space it requires, the space it defines (and how space defines it). I have no doubt that it’s important to make claims in this way. But there’s also a more pernicious strategy at work. We’ve already spoken about the generic as kind of “atrophied” representation; but we could also simply sidestep things like visibility and extension and focus on different things. Temporality, for instance, has been sidelined for half a century, more or less, at least since cinema lost its place at the forefront of popular media, or since the most cutting edge science and philosophy turned their attention away from time (Heidegger’s phenomenology, Einstein’s relativity) to other concerns. By the late 20th C it was common to hear of spatial categories like “situations” and “sites” and “zones” and “topologies.” So perhaps it’s time to return to time. Or something else, energy perhaps: the ergodic infrastructure. What’s clear at least is that the most interesting developments today will not emerge from visibility or spatiality. Far more radical, in my view, are things like immanence and identity, apophatic reason, theories of determination, irreversibility, destiny and fate.

*Александр Гэллоуэй* – профессор отделения медиа, культуры и коммуникации. New York University. USA, NY 10012-1019, New York, 239 Greene Str.; e-mail: phljrnl@yandex.ru

*Нина Николаевна Сосна* – старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240 Москва, ул. Гончарная, 12/1; e-mail: phljrnl@yandex.ru

*Инге Хинтервальднер*

## НЕКОТОРЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ О КОМПЬЮТЕРНОЙ СИМУЛЯЦИИ<sup>1</sup>

*Инге Хинтервальднер* – профессор отделения теории образа и истории искусства. Университет им. Гумбольдта. Bundesrepublik Deutschland, D–10099, Unter den Linden 6, Berlin; e-mail: hinterwaldner@hu-berlin.de

В исследовании рассматриваются такие аспекты симуляции, как конструирование, обусловленность правилами, моделирование, а также их представленность через образы. Оно сосредоточено на специфике вызовов, которые возникают в связи с приданием формы и выражением симуляций в режиме реального времени. Начать возможную продуктивную дискуссию и заложить основы эстетики компьютерной симуляции получится тогда, когда распространенные в медиатеории скептические позиции относительно термина «симуляция» будут рассмотрены с точки зрения их потенциальной применимости и очерчены соответствующие границы. Подчеркивается, что технические определения должны быть дополнены критической оценкой. В представленных фрагментах не обсуждаются отдельные примеры симуляций, речь идет о медиуме компьютерной симуляции в общем смысле, для пояснения привлекаются идеи представителей как гуманитарных, так и технических специальностей.

**Ключевые слова:** цифровое изображение, моделирование, система, динамизм, время

### 1.1. Симуляция и оспариваемая способность репрезентации

Часто можно встретить мнение, что в случае синтетических изображений вообще и в особенности в отношении изображений, полученных путем симуляции, в частности функция репрезентации больше не работает. Поскольку никакое другое ограничение не описывает обозначенную область мира цифровых изображений более точно, приходится предположить, что, чтобы прийти к этому выводу, необходимо принять возможность абстрагироваться от любого намерения и любого взаимодействия с изображениями и средствами отображения.

<sup>1</sup> Данный текст представляет собой переработанную специально для «Философского журнала» версию нескольких параграфов (1.1, 1.3, 2.2 и 4.5) из книги «Систематическое изображение. Иконичность в компьютерных симуляциях в режиме реального времени», основой для которой послужила защищенная в 2009 г. в университете Базеля, Швейцария, диссертация, затем опубликованная в 2010 г. в издательстве «Вильгельм Финк» (*Hinterwaldner I. Das systemische Bild. Ikonizität im Rahmen computerbasierter Echtzeitsimulationen. München: Wilhelm Fink, 2010*). Публикуется с любезного разрешения автора и издательства.

### 1.1.1. Основание модели

В качестве одной из причин того, почему в случае новейших способов создания изображений речь не идет о репрезентациях, называется тот факт, что они берут свое начало в математических моделях. Действительно, они основываются на математических моделях. Однако утверждение, что в связи с этим им отказано в функции репрезентации, сразу же порождает вопрос о том, что должно служить основой изображения, чтобы оно было репрезентацией. Часто в качестве контрпримера репрезентации приводятся средства записи (фото и видео), при этом не приводится обоснование того, почему изображения, созданные именно при помощи этих технологий, должны и могут служить мерилом.

Философу и социологу Жану Бодрийяру, в значительной степени сформировавшему дискурс симуляции в науках о культуре, удается оказать только мнимую поддержку данному подходу, когда он пишет следующее: «Фотография или кинокадр передаются все еще посредством негатива или проектора, в то время как цифровые и синтетические телевизионные или видеоизображения не имеют негатива, так что они существуют без негативного отображения или отношения. Благодаря тому, что видео получает свою характеристику на основании редуцированного умозаключения «отсутствие негатива равно отсутствию отношения»<sup>2</sup>. Так он отделяет электронные средства записи от аналоговых, в которых отношение все еще сохраняется. Принимая во внимание необходимый промежуточный шаг копирования негатива на позитив, сопоставление Бодрийяра едва ли выглядит правдоподобным, его скорее следует понимать как метафору наложения двух противопоставленных полюсов (представляемого и репрезентации). «Так симуляция определяется как противоположность репрезентации. Исходный пункт репрезентации – это принцип равноценности знака и реального (даже если эта равноценность утопична, это основополагающая аксиома). Симуляция исходит из невозможности принципа равноценности, из радикального отрицания знака как ценности и понимает знак как перенос и уничтожение всякой референции»<sup>3</sup>. Таким образом, это высказывание оказывается результатом его собственной теории, в которой электронные медиа и их продукты представляются как замкнутые на себя.

### 1.1.2. Замена реальности

Симуляция, таким образом, противопоставляется репрезентации и, что гораздо более важно, согласно Бодрийяру и другим исследователям, она занимает место реальности. Историк искусства Андре Райфенрат отстаивает противоположное мнение в своем историческом исследовании оптических компонентов цифровых компьютеров. В случае технического применения симуляции становится очевидно, что не реальность подменяется симуляцией, а напротив, конечной целью является замена симуляции реальностью. То есть высадка на Марс будет симулироваться не для того, чтобы в дальнейшем не реализовать ее, а, напротив, для того, чтобы обрести навыки, которые помогут ее осуществить<sup>4</sup>. Конечной целью исследования симуляций является не растворение реальности, а больший контроль. Это не меняется и в том

<sup>2</sup> Baudrillard J. Die Illusion des Endes oder Der Streik der Ereignisse. B., 1994. S. 91.

<sup>3</sup> Baudrillard J. La précession des simulacres // Baudrillard J. Simulacres et simulation. P., 1981. P. 16, далее 11.

<sup>4</sup> Ср.: Reifernath A. Geschichte der Simulation. Diss. B., 2000. S. 9.

случае, когда возможные ситуации симулируются для того, чтобы не пришлось переживать их в действительности. Поэтому многие симуляции носят превентивный и проспективный характер<sup>5</sup>.

Идея Бодрийяра о том, что симуляции заменяют реальность, не связана с изучением катастроф и несчастных случаев, направленных на выяснение возможного уменьшения негативных последствий. У Бодрийяра замена реальности означает растворение целокупного реального процесса посредством его действующего двойника, потому реальному больше не представится возможность показать себя. В связи с этим историк искусства Хорст Бредекамп отмечает: «Обработанные компьютером образования и ситуации, которые создаются как модели, без необходимой реализации в действительности, не подходят в качестве примера полной замены реальности. Благодаря тому, что они образно представляют реальность, последняя не исчезает, но способствует формированию новой способности воспринимать телесную реальность как не-симулированную»<sup>6</sup>.

Вероятно, Бодрийяр мог бы ответить, разворачивая свой тезис о преемственности моделей симуляции. Они оказывают воздействие посредством «новой формы общественного контроля благодаря перспективному планированию, симуляции, программному предвосхищению, используя неограниченную, управляемую кодом мутацию»<sup>7</sup>, и создают («портят») область вытекающих отсюда результатов. Эти события с необходимостью становятся гиперреальными, с известными негативными последствиями: гиперреальному недостает различия между симуляционной моделью и реальным, а следовательно, недостает источника отсылок, привлекательности абстракции, воображаемого репрезентации и значения за пределами собственной логики.

### 1.1.3. Отсутствующая отсылка

Еще один распространенный аргумент: идея репрезентации требует отсутствия того, для чего репрезентация выступает в качестве заместителя. Тогда в случае симуляции отсутствует не только то, к чему отсылают, но и сама отсылка. Бодрийяр пишет: «Необходимо подвергнуть радикальному сомнению принцип референции, эту хитрость, с помощью которой изображение создает иллюзию того, что оно относится к реальному миру или объекту, что оно воспроизводит то, что логически и хронологически ему предшествует»<sup>8</sup>. При этом симулятивным изображениям не предшествует ничто внешнее. Отсутствие связи с действительностью вкупе с вызывающим притязанием на значимость и открыто декларируемым «реализмом» этих изображений приводит в итоге к путанице, к стиранию различия между репрезентацией и репрезентируемым (категории, которые больше не отображают суть) или даже к слиянию изображения и реальности, в котором изображение, выступая в качестве симулякра и при этом не выдавая себя, переворачивает (на самом деле адекватный) хронологический причинный порядок и создает мир, в котором устраняются реальные объекты. Изображения (Бодрийяр подразумевает современные медийные изображения, полученные технологическими средствами) больше не отсылают к чему-либо, им не предшествует никакая действительность.

<sup>5</sup> Ср.: *Virilio P. Ereignislandschaft*. München; Wien, 1998. S. 94, 96.

<sup>6</sup> *Bredenkamp H. Das Bild als Leitbild. Gedanken zur Überwindung des Anikonismus // LogIcons. Bilder zwischen Theorie und Anschauung*. B., 1997. S. 237.

<sup>7</sup> *Baudrillard J. Die Ordnung der Simulakren // Baudrillard J. Der symbolische Tausch und der Tod*. B., 2005. S. 94.

<sup>8</sup> *Baudrillard J. Au-delà du vrai et du faux // Nouvelles images, nouveau réel: Cahiers internationaux de Sociologie*. 1987. T. 82. P. 139–140.

#### 1.1.4. Отсутствие предшествующего референта

Для начала необходимо спросить себя, в какой степени необходимо предполагать предшествование изображаемого в случаях парадигматических средств записи (киносъемка и фотография). Едва ли можно ожидать, что создатель изображения изготавливает его в присутствии репрезентируемого, то есть что все три актора находятся в одном и том же месте в одно и то же время. Если бы дело обстояло так, то большей части изображений, не связанных с искусством, пришлось бы отказать в признании их репрезентативного характера. Стоит только отказаться от проведения строгих границ, речь уже идет о свободных переходах, которые подвешивают задачу распределения. Необходимое для реализации репрезентации предшествование референта является основанием особой темпоральной структуры. В связи с этим становится понятно, почему художник Эдмон Кушо уделяет особое внимание временному параметру возникновения цифровых изображений. С его точки зрения, интерактивное, основанное на языке или скорее на письме изображение-матрица находится в другом временном измерении, которое он называет «виртуальным» или «ахроничным» (по аналогии с «утопичным»). Даже в том случае, если изображение-матрица появляется на экране в реальном времени, то есть для человеческого восприятия – без задержки, его возникновение занимает-таки какое-то время. Оно не всегда уже готово для восприятия. Это время не является ни настоящим, ни прошлым, ни будущим, оно находится вне хронологического времени, в «ахронии». Поскольку изображение-матрица должно всегда порождаться заново, оно не может указывать на то, что Барт называет «это было» (*ça-a-été*), в противоположность фотографии (аналоговой и, как можно предположить, цифровой). Вместо этого оно указывает на «это может быть» (*ça-peut-être*), на возможное событие. По этой причине Кушо относит изображение-матрицу не к сфере образных изображений, для которых характерна репрезентация, а к симуляции. Изображение-матрица поэтому, предлагает новый визуальный порядок. Его существенная черта состоит в том, что такое изображение не повторяет представляемый объект, но симулирует его, оно воспроизводит не только его визуальный образ, но также синтезирует естественные и изобретенные законы, которым этот объект подчиняется. Таким образом симуляциям удастся достичь большего (или чего-то другого), нежели более ранним изображениям, потому что они собирают воедино закономерности и внутренние взаимосвязи, вследствие этого подобные цифровые изображения создаются с учетом их производимости, то есть их необходимо рассматривать с точки зрения генерирующего процесса. Благодаря этой базовой структуре вычисляемой компьютером цифровой симуляции сфере изображений открываются новые измерения, а спектру отношений становятся доступными неограниченные варианты. Он представляет собой почти «бесконечную потенциальность трансформаций» и «актуализируется в одном из многочисленных своих аспектов»<sup>9</sup>. Это описание подходит для феномена, который мы предлагаем называть «математической симуляционной моделью» без каких-либо оговорок. Тот факт, что Кушо рассматривает его в связи с приданием формы, расходится с избранным здесь подходом. На основании названных выше свойств Кушо снова со всей ясностью подводит следующий итог: «Синтетическое изображение не репрезентирует реальное, оно его симулирует»<sup>10</sup>. Этот вывод становится реакцией на слишком узкое и поэтому сомнительное понятие репрезентации.

<sup>9</sup> Cp.: Couchot E. La technologie dans l'art. De la photographie à la réalité virtuelle. Nîmes, 1998. P. 137; Couchot E. Images. De l'optique au numérique. P., 1988. P. 17, 190, 222.

<sup>10</sup> Couchot E. Die Spiele des Realen und des Virtuellen // Digitaler Schein. Ästhetik der elektronischen Medien. Fr. a/M., 1991. S. 348.

### 1.1.5. Конструкция (вместо репродукции)

Такое ограниченное представление о репрезентации было сформулировано в силу того, что наличие предшествующего референта представлялось обязательным и дополнялось упоминанием механизмов записи (которые обязательно служат для того, чтобы выдвинуть на передний план отсылку, например, к идеям). Казалось, что для такого ограниченного понятия репрезентации конструкция принципе представляет проблему. В связи с этим уместно процитировать философа и литературоведа Жерара Роле, который подчеркивает это характерное напряжение: «Репрезентация мира стала возможной без предшествующей записи; новые электронные медиа больше не воспроизводят мир, они его создают, пусть и не из ничего»<sup>11</sup>. Неявно указывая на реформу, автор дает понять, что создание изображений посредством (фотографической) записи нельзя понимать как репрезентацию. Вместе с тем он не отказывает электронным медиа, подразумевая цифровые компьютеры, в принципиальной возможности создавать репрезентации, несмотря на их порождающий характер. Это стоит отметить как важное преимущество, поскольку другие мыслители, основываясь на том же исходном пункте, то есть принимая средства записи в качестве принципа репрезентации, приходят к другому выводу. Поскольку посредством компьютерных моделей можно создавать «миры», то они больше не являются репрезентациями и должны рассматриваться как симуляции. Разница с ранее представленной, буквально повторяющей эту точку зрения позицией Кушо состоит в том, что в данном случае отсылка к закономерностям имеет значение не более глубокого отображения, которое способно отразить также внутренние связи, но скорее отсутствия в силу технологично-механистического характера отношения воспроизведения, которое могло бы служить гарантией.

Часто составной частью дискуссий о симуляции являются утверждения о смене парадигм, которые нетрудно узнать по провозглашениям новой «эпохи». Это порождает склонность к строгому разграничению. В этом свете репрезентация представляется как авторитетная идея, которая видится в состоянии кризиса. Противопоставление в данном контексте симуляции репрезентации приводит к тому, что первая понимается как альтернативное отношение к действительности. В научном сообществе симуляцию считают техникой, расположенной между теорией и экспериментом, применение которой к большинству случаев происходит в «контексте репрезентации»<sup>12</sup>. Если отказаться от различения тонких нюансов в понимании отсылки к референту, то можно даже прийти к такому пониманию симуляции, которое исключает для последней наличие конкретной референции. Согласно некоторым авторам, симуляция существует по своим законам, что в конечном итоге заставляет усомниться в ее правомерности.

Таким образом получается, что применение симуляции во многих сферах оказывается проблематичным. Если *определять* симуляцию как свободную от референции, то попытки размыть само основание данного определения посредством примеров были бы логической ошибкой, поскольку эти примеры не были бы тогда примерами симуляции. Но попытки сделать вывод от противного и утверждать, что все научные симуляции (нет смысла лишать их изначального имени) не имеют референции, представляются про-

<sup>11</sup> Raulet G. Bildsein ohne Ähnlichkeit // Wahrnehmung und Geschichte. Markierungen zur Aisthesis materialis. B., 1995. S. 165.

<sup>12</sup> Rheinberger H.-J. Objekt und Repräsentation // Mit dem Auge denken. Strategien der Sichtbarmachung in wissenschaftlichen und virtuellen Welten. Wien; N. Y., 2001. S. 55.

сто смешными. В некоторых случаях, например в математике, это может выглядеть правдоподобно. Но для выделения признака отсутствия референции в качестве центрального для определения симуляции в случае компьютерных симуляций нельзя найти достаточного обоснования. Пассаж из текста публициста Флориана Рётцера позволяет представить ситуацию в несколько карикатурном виде: вторичность изображения или репрезентации: «нельзя полностью устранить даже из компьютерной симуляции в реальном времени»<sup>13</sup>. В контексте этого высказывания о симуляции возможно представить различные реакции. «Почему нужно к этому стремиться?» – спросят представители естественных наук. «Почему компьютерная симуляция должна быть исключением?» – зададутся вопросом специалисты гуманитарных направлений. <...>

### **1.3. Компьютерные симуляции и их отношение к «системе» и «динамике»**

До настоящего момента определение симуляций и в особенности компьютерных симуляций в техническом смысле было упомянуто лишь вскользь. Для лучшего понимания необходимо теперь определить отношение этих главных понятий, а затем определить каждое по отдельности. Краткое определение может быть следующим: симуляция – это способ обращения (с моделью) и акт реализации динамической математической, то есть процедурной, модели, который изображает, воспроизводит или наглядно представляет систему или процесс.

Начнем разъяснение с последних понятий. Термин «процесс» (а также «событие») подразумевает простое последовательное изменение состояния и, таким образом, не должен подменяться соответствующим понятием из философии процесса. «Система» по отношению к симуляции имеет двойное значение, поскольку вычисляемый процесс и с его помощью исследуемый, смоделированный процесс протекают системно, хотя при этом может иметь место следующее положение дел: «Симулируемая и симулирующая системы (в кибернетике «симулятор») могут быть реализованы на одинаковых или различных носителях. Если система симулируется математическими средствами, то речь идет о теоретической симуляции; если рассматриваемая симулирующая система – компьютер, то о компьютерной симуляции»<sup>14</sup>. Система – это скопление или коллекция элементов, которые удерживаются вместе с помощью регулярных взаимодействий и взаимозависимостей. Это методическая вспомогательная конструкция с высокими познавательным коэффициентом и степенью абстракции, с помощью которой могут быть поняты прежде всего функциональные взаимозависимости и временные аспекты феноменов, так что с ними можно работать на цифровом компьютере с помощью цифровых алгоритмов. Особенность системноориентированных методов исследования состоит в том, что система принимается за предмет рассмотрения, то есть как «предмет с точки зрения внутренней организации и его связи с другими предметами окружающей среды»<sup>15</sup>. Такая система составляет основу системной

<sup>13</sup> Rötzer F. Von der Darstellung zum Ereignis. Spekulative Bemerkungen // Was heißt “Darstellen”? Fr. a/M., 1994. S. 56.

<sup>14</sup> Hartmann S. Simulation // Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Bd. 3. Stuttgart; Weimar, 1995. S. 807.

<sup>15</sup> Händle F, Jensen S. Einleitung der Herausgeber // Systemtheorie und Systemtechnik. München, 1974. S. 17.

теории и связанной с ней кибернетики. Соответствующая структура понятия позволяет попытаться описать специфические стороны и взаимосвязи нашей действительности. Поэтому компьютер так хорошо подходит для симуляции, так как он, согласно философу Джереми Шапиро, «с точки зрения своей структуры практически и теоретически является машиной симуляции, как это было определено в информатике с самого начала». Далее, «так как все его функции включают в себя симуляцию; так как он с самого начала представляет мир как симулируемый; так как направленная на цель, инструментальная рационализация может быть понята как процесс, который трансформирует мир в алгоритмы и данные, которые позволяют его симулировать»<sup>16</sup>. Однако не компьютер делает мир симулируемым, а программисты ищут возможности выразить исследуемые феномены подходящим образом. При этом они должны учитывать ряд аспектов. Например, тот факт, что компьютер основывается исключительно на строгой логике событийной причинности, обусловленной архитектурой фон Ноймана, и действует функционалистски.

Для информатика вызов состоит в том, чтобы обобщить феномен таким образом, чтобы удалось его описать как связку функций и элементов. В сущности говоря, это распределение происходит произвольно. Происходящее при разложении на элементы различение частей позволяет включить более гибкий способ взаимодействия и применения. Затем перераспределение этих частей (элементарных функций) характеризуется программистами как «структура». Даже если проблема поставлена одинаково, созданная структура может выглядеть по-разному у разных программистов, также могут варьироваться используемые языки программирования (они могут быть ориентированы на процесс, события, объекты). Современные языки программирования накладывают следующее ограничение: «разрабатываемые феномены должны быть описаны строго механистическим и иерархизированным образом»<sup>17</sup>, а именно так, что модель должна быть протестирована однозначно. Необходимо точно просчитать число переменных и сформулировать ограниченное количественное описание соединений, которые, предположительно, показывают изменения<sup>18</sup>. Переходы и тип динамики определяются посредством трансформирующих функций. Чем больше различных вариантов математической обработки материала существует, тем более возрастает значение изначально выбранной концепции. Часто к конечной цели ведут различные пути, поскольку «в отличие от компьютерного или числового анализа различных уравнений, в симуляции не существует принятых концептуальных и математических основоположений. Симуляция – это допускающее изменения единое целое, состоящее из моделирования и компьютерного вычисления. Вместе с тем симуляцию также можно представить в виде специфического типа системных репрезентаций, которому свойственны характерные задачи, характеристики и предпосылки»<sup>19</sup>.

Поэтому симуляция, с одной стороны, понимается как метод, которому необходима соответствующая эпистемология, поскольку он исходит из чистого вычисления. С другой стороны, именно поэтому симуляцию часто при-

<sup>16</sup> *Shapiro J.J.* Digitale Simulation. Theoretische und geschichtliche Grundlagen // BILDKLANG-WORT: Grundlagenwissen Gestaltung. Bd. 1. Münster, 2005. S. 158–159.

<sup>17</sup> *Perrot J-F.* Préface // *Ferber J.* Les systèmes multi-agents. Vers une intelligence collective. P., 1995. P. xiii.

<sup>18</sup> Ср.: *Lévy P.* La machine univers. Création, cognition et culture informatique. P., 1987. P. 132–133.

<sup>19</sup> *Rasmussen S., Barrett Ch.L.* Elements of a Theory of Simulation // *Advances in Artificial Life, Proceedings of the 3<sup>rd</sup> European Conference on Artificial Life (ECAL '95) (Granada 4–6.6.1995)*. B.; Heidelberg; N. Y., 1995. P. 515.

нимают с оговорками. «Симуляция часто описывается как искусство или неточная наука, потому что полезность полученных результатов исследования часто зависит от мастерства команды, реализующей модель. В настоящий момент состояние дисциплины таково, что не существует научной теории, которая гарантировала бы правильность процесса симуляции до проведения эксперимента»<sup>20</sup>.

Программисты создают модели, поэтому электротехник и акустик Абрам Моль называет кибернетику «наукой о моделях». Все, что симулируется, следует понимать как вычисляемо-динамическое единство, то есть как поведение. Уже в статье «Поведение, целенаправленность и телеология» (1943), в которой закладываются основы кибернетики, авторы Норберт Винер, Артуро Розенблют и Джулиан Бигелоу определяют направление интерпретации, которое фокусируется на поведении или, точнее, на структуре манер поведения и ставит своей задачей обосновать логику событий, чтобы затем организовать их. «Этот метод состоял в том, чтобы при исследовании любого феномена, независимо от того, идет ли речь о естественном или искусственном предмете, заострить внимание на *поведении*, что на самом деле означает на изменениях, которые происходят с предметом вследствие его соотнесенности с окружением. <...> Пусть математика уже давно занимается *отношениями* между различными феноменами. <...> Новизна этого поведенческого метода состояла в его действительной универсальности и радикальности. *Не существует никакой другой реальности кроме той, что создается благодаря отношениям феноменов друг к другу*. В силу того, что этот метод обращал внимание в первую очередь на поведение объектов, вне зависимости от физической природы элементов, из которых они состоят, он сделал возможным сравнение любых “объектов”, в особенности сравнение между человеком и машиной»<sup>21</sup>.

Перенесение данного подхода на формат, с которым может работать компьютер, возможно благодаря связыванию внутренних и внешних факторов воздействия, вовлечению наборов данных, счетных устройств, правил регулирования и управления, которое осуществляется посредством математических функций и циклических механизмов. Эти циклические механизмы или рекурсии копируют предыдущие записи, изменяют их в соответствии с предписанием и добавляют новую маркировку и т. д.

«Отношения между системными элементами, а также между системой и ее окружающей средой выражаются как отношения между переменными модели»<sup>22</sup>. Это означает, в свою очередь, что способ работы компьютера может быть подходящим образом описан как «систематически выстроенный». Даже если охват системной теории шире, чем те возможности, которые имеются у компьютера, компьютерные симуляции тем не менее могут рассматриваться как примеры применения системной теории. С технической точки зрения можно говорить о симуляции тогда, когда находится решение для смоделированных уравнений для соответствующих динамических математических моделей. Компьютерная симуляция – это основанный на вычислениях метод исследования свойств математической модели, которая представляет феномены для симуляции с систематической точки зрения. Она применяется, в частности, тогда, когда не хватает аналитических подходов. Часто целью

<sup>20</sup> Dubey Y.P. Simulation and Modeling // Encyclopedia of Microcomputers. Vol. 15. N. Y., 1993. P. 338.

<sup>21</sup> Breton Ph. Une histoire de l'informatique. P., 1990. P. 142–143.

<sup>22</sup> Harbrodt S. Probleme der Computersimulation // Systemtheorie als Wissenschaftsprogramm. Königstein, 1978. S. 151.

является понимание смоделированной динамики посредством закономерностей, так что становится возможным изучение развития системы во времени в измененных условиях. Речь идет о том, чтобы «понять, каковы прогнозируемые реакции сложных систем, когда их части подвергают изменениям»<sup>23</sup>. Иногда объектами симуляции выступают статические объекты, в большинстве случаев, однако, речь идет о процессах, будь то системы в положении равновесия (стационарные системы) или же нет. Симуляция тяготеет к тому, чтобы «не только разложить рассматриваемые объекты на отдельные процессы, но также исследовать их как подвижные целостности»<sup>24</sup>.

Согласно некоторым авторам, симуляция включает также процесс моделирования. Для других авторов симуляция состоит в цифровом воспроизведении имеющейся модели и условий, то есть варьировании главных параметров, с целью изучения «траектории поведения»<sup>25</sup> модели или получения приемлемого решения проблемы. Мы принимаем данное узкое определение симуляции. Аспекты, которые воздействуют на чувственное восприятие, в первую очередь, наглядные представления, по умолчанию заменяются симуляцией. Эта замена учитывается не в каждом определении симуляции. В этом контексте уместно замечание Энгеля: «Согласно подтвержденному словоупотреблению в латинском языке, основное значение “*simulare*” (и т. д.) однозначно связывается с изобразительными искусствами, с областью визуального»<sup>26</sup>. В противоположность предшествующим определениям симуляции в нашем контексте они не обязательно связаны с оптическим феноменом, а сосредотачиваются скорее на действующих и функциональных зависимостях. В этом состоит основное различие определений симуляции в естественных и гуманитарных науках. Организация по принципу системы описывает в основном отличные от визуальных величины и взаимосвязи. Поэтому имеет смысл различать «симуляцию» и «изображение в симуляции». До настоящего момента было неясно, как в данном случае следует понимать отношение изображения и симуляции. Значимым является также различие между тем, что обозначают, с одной стороны, выражения изображения *в* или *в рамках* симуляций и, с другой стороны, «наглядные симуляции» или «симуляции изображений» (в двойном смысле симуляции посредством изображений и симуляция изображений). Это связано с тем, что компьютерная симуляция рассматривается в первую очередь как отображение динамики. Если речь не идет о таблицах, графиках или об изображениях, в которых считываемые значения кодируются посредством присвоения цветового значения наименьшему составному элементу – пикселю, тогда осуществляемые примеры применения никогда не являются чистым процессуальными формообразованиями, но включают также пространственную оформленность, если имеет место чувственное представление, что, строго говоря, не должно случаться. Из предложенного технического определения, однако, следует, что «симулированное изображение» представляет собой особый случай и возможно только в случае процесса производства изображения.

<sup>23</sup> Hartl L.A. Die Verkörperung des Unsichtbaren. Vom Alphabetismus beim Bilderlesen // Vom Tafelbild zum globalen Datenraum: Neue Möglichkeiten der Bildproduktion und bildgebender Verfahren. Ostfildern-Ruit, 2001. S. 69.

<sup>24</sup> Randow G. von. Computer-Simulation: Bild statt Welt? // Das kritische Computerbuch. Dortmund, 1990. S. 126.

<sup>25</sup> Ср.: Quéau Ph. Éloge de la simulation. De la vie des langages à la synthèse des images. P., 1986. P. 161.

<sup>26</sup> Engell L. Das Gespenst der Simulation. Ein Beitrag zur Überwindung der “Medientheorie” durch Analyse ihrer Logik und Ästhetik. Weimar, 1994. S. 7.

Достигнутое с помощью динамической симуляции придание формы кажется изменения поведения показанных мотивов, которые становятся воспринимаемыми благодаря сложным процессам. Типичным для наглядного изображения в симуляции оказывается то, что она принимает ограничения для движения в качестве первоначального условия и при этом приобретает имеющую значение форму. Определение соотношения иконической и динамической формы предоставляет пространство для определения будущего образа. Границы будут поставлены строго в том случае, если вычисленная динамика имеет большее значение; если же динамика рассматривается как один аспект среди многих, то имеется больше свободы для определения границ. Даже если наличествует широкий спектр возможностей определения соотношения, симулированное изображение в значительной мере определяется динамикой и, таким образом, сохраняет напряжение между временем и формой (динамикой и чувственным представлением).

Чтобы прояснить соотношение компьютерной симуляции и пиктографического отображения данных, мы сравним ее с прямой линейной перспективой с целью показать, как сходства отдельных симуляций можно выразить посредством представления одного из способов помещения в перспективу. Этот общий принцип упорядочивания, положенный в основу симуляций, опирается на системную теорию и называется в данном исследовании «системной перспективой». Она определяется в самом начале и представляет собой процесс, позволяющий производить разнообразные миры изображений. <...>

## **2.2. Структурное сравнение с прямой линейной перспективой**

Симуляции формируют процессы, и они делают это не произвольно, но с определенными ограничениями, которые следуют установленным предпосылкам. Эти предпосылки связаны, в свою очередь, с тем, что представляемое в симуляции понимается как система. Практически во всех определениях симуляции присутствует понятие системы. Система структурирует предмет исследования таким образом, что сформулированный в данном виде конструкт подходит для симулирования, поскольку взаимовлияния, обратная связь, колебания, воздействия и т. п. выходят на передний план. В этой перспективе, которая в дальнейшем называется системной перспективой, удается добиться характерной выразительности того, что изображает симуляция, или, другими словами, целостности всего показанного. Так же как и в случае с прямой линейной перспективой, выразительные возможности системной перспективы затрагивают весь изображаемый комплекс, но только в определенных аспектах. В данном случае, то есть в случае компьютерных симуляций, этим аспектом является формирование процессов. В то время как центральная перспектива и родственные ей подходы (также и обратная линейная перспектива) организуют пространственные феномены, системная перспектива работает в первую очередь с временными. Поэтому они не вступают в противоречие и могут быть скомбинированы.

Необходимо отметить, что системная перспектива отражает не только процессы, но, кроме того, позволяет понять многое в тех случаях, где проявляется структура упорядочивания. В силу этого становится возможным описание прямой линейной перспективы с помощью системной перспективы в пограничных случаях. Однако это не является нашей непосредственной целью, так как мы исследуем способности облекать в форму временные измерения, что явля-

ется сильной стороной системной перспективы. Речь в данном исследовании не идет о том, чтобы исчерпывающим образом описать, что позволяет увидеть системная перспектива. Иными словами, объектом рассмотрения не являются принципы упорядочивания по ту сторону происходящих процессов, которые были темой выставки критика Лоуренса Элоуэя уже в 1966 г. Обращаясь к системной перспективе, мы, напротив, пытаемся найти подход, который позволит лучше понять симуляции, точнее, принимая во внимание конкретные формы симулятивной динамики, раскрыть сходства и общие условия. Тем самым был бы получен способ прояснения отношения симуляции к наглядному изображению без необходимости обращения к единичным примерам.

В связи с приобретением нового знания, которое становится возможным благодаря симуляциям, исследование этого сложного отношения представляет большой интерес. В противоположность ренессансной перспективе, в которой реализовывалась проекция трехмерного пространства на двухмерную поверхность, симуляция воспроизводит динамику, которая работает с временным измерением. Чтобы сделать динамику воспринимаемой, необходимо учитывать различия. Поэтому в изображение, как правило, добавляются пространственные измерения. Для этого определяется произвольное пространство с учетом фаз и конфигураций, в котором разворачивается динамика. Однако мы забегаем вперед. Сначала необходимо завершить уже начатое сравнение с прямой линейной перспективой. Данный подход позволяет разработать различные аспекты системной перспективы в соответствии с уже знакомой, по крайней мере в общих чертах, изобразительной парадигмой.

Оба способа построения перспективы можно рассматривать как средства выражения или формирования, а точнее, как процесс; сфера их применения – это область высчитываемых соотношений, в рамках которых могут быть созданы изображения. Оба типа перспективы представляют собой попытку представить определенный сегмент реальности особым способом и взаимодействовать с ним символически. Оба метода являются результатами абстрагирования, которые, с одной стороны, культурно обусловлены и, с другой стороны, оказывают формообразующее воздействие. Вследствие геометрического или системного упрощения комплексного окружающего мира может возникать новое качественное отношение, которое приводит к неадекватному пониманию, игре оттенков или отстранению. Сходны также критические замечания, например, о том, что перспектива, в одной стороны, неверно передает содержание и, с другой стороны, отдает предпочтение определенному способу рассмотрения. Если первое возражение, видимо, принимает концепцию платонических идей, то второе, представляющее из себя конструктивистский аргумент, указывает на возможности смены точек зрения, которые признает также историк искусства Эрвин Панофски: «Даже если перспектива не обладает настоящей значимостью [для художественных произведений], она, тем не менее, остается элементом стиля. Более того, мы можем использовать в контексте истории искусства удачно подобранный Эрнстом Кассирером термин и охарактеризовать ее как “символическую форму”, посредством которой “некоторое духовное содержание связывается с конкретным физически выраженным знаком и становится ему присуще”. В этом смысле значимым для каждой конкретной эпохи и области искусства является не только тот факт, что им присуща некоторая перспектива, но также что это за перспектива»<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> Panofsky E. Die Perspektive als symbolische Form // Panofsky E. Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft. B., 1992. S. 108.

### **2.2.1. Пространство и время**

В случае прямой линейной перспективы изобразительные средства геометрии используются для того, чтобы воспроизвести мир, который этой геометрии подчиняется. Переход от измеримых величин предметов к их размеру в изображении определяется математическими операциями. При этом значение имеет расстояние, а не поверхности. Прямая линейная перспектива определяет предметы с точки зрения их удаленности. Это первый случай, когда подобное «мышление в отношениях» прочно закрепляется в построении изображения. В эпоху Ренессанса «пропорциональность» описывает единообразный, закреплённый в форме отношений кодекс правил для пропорций, который признается пригодным также и для перспективно выстроенного пространства, если необходимо сохранить легитимность измерений<sup>28</sup>. Процесс построения перспективы гарантирует неизменность внутренне присущей предметам структуры в любых возможных случаях выстроенного в согласии с правилами перспективы пространства.

Как уже было упомянуто ранее, системная перспектива выражает организованность во временном измерении. В такой перспективе предметы изображаются в соответствии со сформулированным в физике понятием времени. Время определяется как гомогенное, без разрывов и скачков, линейное, непрерывное, бесконечное, равномерно изменяющееся; данное определение служит основой для классической механики. В этом контексте определяются разности, из которых состоит динамика состояния моделируемой системы. Главная задача системного анализа в общем состоит в обнаружении внутренних и внешних отношений и соединений. Для этого применяются «рассмотрение» сложных соединений, «сетевой взгляд», который направляет внимание «отношения, соединения, взаимоотношения, а также на динамические и связанные друг с другом действия коллективных соединений»<sup>29</sup>.

### **2.2.2. Правила**

В случае прямой линейной перспективы постулат математических законов определяет условия изображения любого возможного видимого предмета в определенном изображаемом пространстве и таким образом осуществляет внутреннюю связность изображенного в соответствии с соразмерностью, задаваемой применяемыми принципами упорядочивания. То же самое применимо, в принципе, и к системной перспективе в том случае, если «постулат математических законов» в симуляциях применяется в соответствии с условиями. Это значит, что оба типа перспективы можно применять повсеместно.

### **2.2.3. Сферы применения**

Необходимо учесть, что такой широкий спектр применения имеет свою цену, а именно необходимость принять определенные основополагающие принципы. Так, например, различие между техническими, психологическими и физиологическими фактами не играет роли для кибернетики. «Для нее существует лишь один класс фактов: факты, которые можно наблюдать, описывать и передавать»<sup>30</sup>. Также и в случае прямой линейной перспективы

<sup>28</sup> Ср.: *Wittkower R.* Brunelleschi and “Proportion in Perspective” // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes.* 1953. Vol. 16. No. 3–4. P. 276.

<sup>29</sup> *Prehn H.* Der vernetzte Blick // COMTEC art’99: Ausst. Kat. III. Festival für computergestützte Kunst und interdisziplinäre Medienprojekte (Dresden 11. – 25.11.1999). Dresden, 1999. S. 179.

<sup>30</sup> *Lévy P.* La machine univers. P. 119.

тела и пространство подчиняются тем же самым принципам изображения, согласно которым «тело» определяется исключительно через отношение его местоположения в пространстве. Поэтому со всеми предметами работают одинаково, человек это или предмет, не имеет значения для изображения.

Еще одним структурным сходством системной и прямой линейной перспектив является тот факт, что они, по существу, не привязаны к особой технике или материальному носителю. С этой точки зрения каждое единичное изображение предмета занимает место, которое может занять другой предмет, иными словами, это значит, что эти типы перспективы не ограничиваются также и конкретным содержанием. Область возможных тем изображения велика.

Противопоставление прямой линейной и системной перспектив служит для того, чтобы обозначить развиваемый в данном исследовании подход к пониманию симуляции. Значение имеет не характер указания или отсылки, но скорее специфические моменты построения перспективы. Речь идет о создании динамики в условиях определенных закономерностей. Это одинаково относится ко всем динамическим симуляциям. Компьютерные симуляции, позволяющие создавать интерактивность в режиме реального времени, предстают в виде наглядных изображений и осязательно-аудиовизуальных воздействий. Эта форма функционирует по отношению к рассчитанной симулятивной динамике как фильтр, что следует принимать во внимание при всеохватном рассмотрении. И хотя создание компьютерных симуляций сопровождается множеством условий, иногда искусственный характер симуляций отступает на второй план. То, что происходит в таких случаях, можно назвать зачарованностью изображением, когда наблюдается гармония во взаимосвязи элементов изображения. Не стоит забывать, что причиной этого служит не оптический, но скорее динамический аспект. Эффект погруженности и очарованности динамических симуляций вызывается не наглядным натурализмом. Симуляция не должна обеспечивать детальную проработку видимых поверхностей или угол обзора, позволяющий создать изображение. Эти области не входят в ее зону ответственности. Если вообще можно говорить о продуктивной иллюзии симуляции, то только в характерных для нее областях, то есть в движении. Симуляции не вводят в заблуждение так же, как это делают оптические иллюзии, и в других аспектах. То, что в прямой линейной перспективе представляется как глубина пространства, в случае симуляции выражается в качестве способности реакции. Динамика оказывается важнее для погружения в симуляционный мир, однако вместе с тем очевидно, что без чувственного уровня (то есть воплощенности как выраженности симуляции в чувственно воспринимаемом медиуме) симуляция невозможна.

Перевод с немецкого *Александры Макуровой*

*Макурова Александра Владимировна* – аспирантка Фрайбургского университета имени Альберта и Людвиг. Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Bundesrepublik Deutschland, 79098, Freiburg, Friedrichstr. 39; e-mail: alexandra.makurova@gmail.com

### Список литературы / References

Baudrillard, J. “Au-delà du vrai et du faux”, *Nouvelles images, nouveau réel: Cahiers internationaux de Sociologie*, 1987, Т. 82, pp. 139–145.

Baudrillard, J. *Die Illusion des Endes oder Der Streik der Ereignisse*, übersetzt von R. Voullié. Berlin: Merve, 1994. 190 S.

- Baudrillard, J. "Die Ordnung der Simulakren", in: J. Baudrillard, *Der symbolische Tausch und der Tod*, übersetzt von G. Ricke. Berlin: Matthes & Seitz, 2005, S. 77–130.
- Baudrillard, J. "La précession des simulacres", in: J. Baudrillard, *Simulacres et simulation*. Paris: Galilée, 1981, pp. 9–68.
- Bredenkamp, H. "Das Bild als Leitbild. Gedanken zur Überwindung des Anikonismus", *LogIcons. Bilder zwischen Theorie und Anschauung*, hrsg. von U. Hoffmann, B. Joerges und I. Severin. Berlin: Sigma, 1997, S. 225–245.
- Breton, Ph. *Une histoire de l'informatique*. Paris: Seuil, 1990. 261 pp.
- Couchot, E. "Die Spiele des Realen und des Virtuellen", *Digitaler Schein. Ästhetik der elektronischen Medien*, hrsg. von F. Rötzer. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, S. 346–355.
- Couchot, E. *Images. De l'optique au numérique*. Paris: Hermès, 1988. 242 pp.
- Couchot, E. *La technologie dans l'art. De la photographie à la réalité virtuelle*. Nîmes: Jacqueline Chambon, 1998. 271 pp.
- Dubey, Y. P. "Simulation and Modeling", *Encyclopedia of Microcomputers*, ed. by A. Kent and J.G. Williams, Vol. 15. New York: Marcel Dekker, 1993, pp. 337–356.
- Engell, L. *Das Gespenst der Simulation. Ein Beitrag zur Überwindung der "Medientheorie" durch Analyse ihrer Logik und Ästhetik*. Weimar: Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften, 1994. 74 S.
- Harbrodt, S. "Probleme der Computersimulation", *Systemtheorie als Wissenschaftsprogramm*, hrsg. von H. Lenk und G. Ropohl. Königstein: Athenäum, 1978, S. 151–165.
- Hartl, L. A. "Die Verkörperung des Unsichtbaren. Vom Analphabetismus beim Bilderlesen", *Vom Tafelbild zum globalen Datenraum: Neue Möglichkeiten der Bildproduktion und bildgebender Verfahren*, hrsg. von P. Weibel. Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz; ZKM, 2001, S. 51–75.
- Hartmann, S. "Simulation", *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, hrsg. von J. Mittelstraß, Bd. 3. Stuttgart; Weimar: Metzler, 1995, S. 807–809.
- Händle, F. und Jensen, S. "Einleitung der Herausgeber", *Systemtheorie und Systemtechnik*, hrsg. von F. Händle und S. Jensen. München: Nymphenburger, 1974, S. 7–61.
- Lévy, P. *La machine univers. Création, cognition et culture informatique*. Paris: La Découverte, 1987. 240 pp.
- Panofsky, E. "Die Perspektive als symbolische Form", in: E. Panofsky, *Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft*, hrsg. von H. Oberer und E. Verheyen. Berlin: Volker Spiess, 1992, S. 99–169.
- Perrot, J-F. "Préface", in: J. Ferber, *Les systèmes multi-agents. Vers une intelligence collective*. Paris: InterEditions, 1995, pp. xiii–xiv.
- Prehn, H. "Der vernetzte Blick", *COMTEC art'99: Ausst. Kat. III. Festival für computergestützte Kunst und interdisziplinäre Medienprojekte (Dresden II. – 25.11.1999)*, hrsg. von K. Nikolai. Dresden: Kulturamt der Landeshauptstadt Dresden, 1999, S. 179–181.
- Quéau, Ph. *Éloge de la simulation. De la vie des langages à la synthèse des images*. Paris: Champ Vallon, 1986. 257 pp.
- Randow, G. von. "Computer-Simulation: Bild statt Welt?", *Das kritische Computerbuch*, hrsg. von G. von Randow. Dortmund: Grafitec, 1990, S. 121–129.
- Rasmussen, S. & Barrett, Ch. L. "Elements of a Theory of Simulation", *Advances in Artificial Life, Proceedings of the 3<sup>rd</sup> European Conference on Artificial Life (ECAL '95) (Granada 4–6.6.1995)*, ed. by F. Morán, A. Moreno, J.J. Merelo and P. Chacón. Berlin; Heidelberg; New York: Springer, 1995, pp. 515–529.
- Raulet, G. "Bildsein ohne Ähnlichkeit", *Wahrnehmung und Geschichte. Markierungen zur Aisthesis materialis*, hrsg. von B.J. Dotzler und E. Müller. Berlin: Akademie Verlag, 1995, S. 165–177.
- Rheinberger, H.-J. "Objekt und Repräsentation", *Mit dem Auge denken. Strategien der Sichtbarmachung in wissenschaftlichen und virtuellen Welten*, hrsg. von J. Huber und B. Heintz. Wien; New York: Springer Verlag, 2001, S. 55–61.
- Reifenrath, A. *Geschichte der Simulation*, Diss. Berlin: Humboldt Universität, 2000. 552 S.
- Rötzer, F. "Von der Darstellung zum Ereignis. Spekulative Bemerkungen", *Was heißt "Darstellen"?*, hrsg. von Ch. L. Hart Nibbrig. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1994, S. 49–79.

Shapiro, J. J. "Digitale Simulation. Theoretische und geschichtliche Grundlagen", *BILDKLANGWORT: Grundlagenwissen Gestaltung*, Bd. 1, hrsg. von Th. Friedrich und R. Dommaschk. Münster: Lit, 2005, S. 158–176.

Virilio, P. *Ereignislandschaft*. München; Wien: Carl Hanser, 1998. 167 S.

Wittkower, R. "Brunelleschi and 'Proportion in Perspective'", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1953, Vol. 16, No. 3–4, pp. 275–291.

## Some reflections on computer simulation

*Inge Hinterwaldner*

Professor at the Department of Art and Visual History at the Humboldt-Universität zu Berlin. Unter den Linden 6, D–10099 Berlin. E-mail: hinterwaldner@hu-berlin.de

The present study takes a closer look on such aspects of simulation as the way it is construed, its dependence on rules, the basis of modeling, as well as the representation of these aspects in images. The author concentrates on the specific nature of challenges which arise from expressing the simulations and shaping their form in real time. It will only become possible to start a productive discussion of and lay the foundation for computer simulation aesthetics when the skeptical attitudes toward the notion of 'simulation', common among media theorists, have been subjected to a strict examination from the standpoint of their potential applicability, and when, as a result, the respective limits have been clearly delineated. It has to be emphasized that technical definitions need to be complemented with a critical assessment. The fragments here discussed contain no examples of particular simulations; they rather deal with the medium of computer simulation in the most general sense, which is explained with the help of ideas borrowed from the various human and natural sciences.

**Keywords:** digital image, modeling, system, dynamism, time

*Н.Н. Сосна*

## НЕОБРАТИМО ВИДИМОЕ. ТЕХНИЧЕСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА

*Сосна Нина Николаевна* – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: phljml@yandex.ru

В статье на примерах подходов Сартра, Мерло-Понти и Монзэн рассматривается понятие «обратимости» как структурирующее опыт восприятия видимого. Показывается, что неустанное переключение взгляда между мной и Другим у Сартра, «наложение» (*l'empîement*) одновременно с «вскрытием» плоти мира в работах Мерло-Понти, безостановочное движение смыслов при обмене мнениями об увиденном у Монзэн обеспечиваются именно операцией обратимости, или возвратно-поступательным движением в поле видимого. Отмечая, что обратимость выделяется как «техническая» для указанных трех типов анализа фундаментальных структур *человеческого* восприятия, автор переходит к разворачиванию этой операции с учетом категории технического, необходимым дополнительным условием сегодняшнего дня. Привлекая материал современного технологического искусства, она выдвигает гипотезу о том, что обратимость, обеспеченная техническими средствами, переводит герменевтически бесконечную обратимость, характерную для предшествующего периода, в режим необратимости. Что имеет свои следствия для субъективных взаимодействий с техникой: едва ли обретая возможность видеть «сразу все», что возможно, видящий взаимодействует с новым для себя.

**Ключевые слова:** техника, обратимость, реверсивное движение, человеческое, субъективность

---

В истории осмысления видимого и создания языка описания, превосходящего язык искусствоведения и даже эстетики, по крайней мере, традиционно ориентированных, но не уступающего языку этих дисциплин ни детальностью описания, ни фундаментальностью формулируемых задач (что к концу XX в. привело к широким обсуждениям «визуального поворота», «иконического поворота» и т. д.), выделяется понятие обратимости. Пристальное разглядывание, составляющее основу визуального опыта, в подавляющем большинстве случаев негативно маркируемое (от библейского повеления «проходите, здесь не на что смотреть!») до признаний французских философов о том, что разглядывание ничего не прибавляет к первоначальному

восприятию), а ныне легко соскальзывающее в вытесняющие зрение на коммуникационную периферию и порой вовсе замещающие его «мультимодальное» и «полисенсорное», часто выступало в связке с обратимостью взгляда, встречей взглядов, обменом взглядов и т. д. Складывается впечатление, что неструктурированное обратимостью видение человеком чего бы то ни было едва ли представлялось возможным. Поясним это на примерах трех теоретических подходов.

1. Знаменитым фрагментом из «Бытия и ничто» (1943) о подглядывании в замочную скважину, в котором субъект обнаруживает себя через ощущение на себе взгляда Другого, Ж.-П. Сартр фактически возводит область видимого на небывалую высоту, показывая, что именно в этой неуловимой, двусмысленной, иллюзорной и как будто обманчивой области и происходит обнаружение субъектом себя самого. Можно было бы привести множество примеров из других работ Сартра, в том числе художественных, но резкость, с которой проблема представлена именно в этом отрывке, позволяет уловить роль обратимости: она выводит на одну и ту же сцену меня и Другого, меня-для-себя и меня-для-Другого, в непримиримом противостоянии, в непрекращающейся дуэли не просто двух взглядов, но двух субъектов, каждый из которых претендует на главенство – и между ними и обращается нечто, что делает их субъектами через видимое.

Напомним кратко историко-философский контекст того периода, связанный с феноменологией и личной историей формирования взглядов Сартра, неоднозначным, изменчивым и иногда противоречивым развитием его идей. В нескольких работах помимо «Бытия и ничто» – «Воображаемом», «Очерке теории эмоций», «Трансцендентности эго» – Сартр не раз пересматривал свои позиции, подходя к вопросу видения с разных сторон: со стороны воображения, оперирующего образами Другого, отсутствующего в данный момент; со стороны восприятия, предъявляющего Другого сразу и целиком; со стороны объективации и неантизации, ограничивающих и угрожающих в одинаковой степени и для меня, и для Другого. Хорошо известно, что эти размышления Сартра послужили одним из существеннейших поводов к пересмотру тем предшествующей философии и разработке новых, прежде всего темы Другого, над чем работали затем и Левинас, и Бубер, и Лакан и многие другие. Мы же останавливаемся здесь на идеях Сартра, чтобы указать на почву, из которой начинают образовываться структуры, связанные с понятием обратимости: даже если у Сартра они еще не охватывают согласно новой логике «и-и» то, что логика предшествующих периодов разводила по разные стороны оппозиций «или-или» (субъект-объект, сознание-объект, воображение-восприятие, «я»-«мир» и т. д.), здесь во многих случаях уже расчищено поле для того, чтобы обратимость, или, как это фигурирует в текстах последующих авторов, реверсивное движение уже могло иметь место.

Важно подчеркнуть, что несмотря на связанность темой воображения, столь важной для европейской традиции и во многом наследующей сложившейся в христианской мысли аргументации в пользу иконической модели (и следы, быть может, неосознанного ее использования возможно проследить даже у Сартра), Сартр многое инвестирует именно в визуальное восприятие, которое описывается как воздействие большой силы, весьма, нужно сказать, отличное от рафинированных «аппрезентаций» Гуссерля, разложенных на то, что можно видеть в данный момент (три грани куба), и то, о чем можно подозревать (шесть граней куба, о которых известно, что они непременно есть).

Итак, предъявляя Другого, появляющегося на садовой дорожке и смущающего, смешивающего горизонты моих ожиданий<sup>1</sup>, Сартр запускает целую серию безостановочно сменяющих друг друга состояний, которые конфликтуют между собой: когда «я» может считать себя субъектом, которого ограничивает только Другой; когда «я» осознает, что Другой оказывается более действенным, объективируя «меня» в своих целях; когда «я» стремится взять верх над Другим, объективируя его в свою очередь. Многие современные исследователи творчества Сартра объясняют эту переключаемость или реверсивность, обнаруживаемую нами здесь в связи с темой видимого, амбивалентностью его письма и используемых понятий, например, таких как «инерция»<sup>2</sup>, «липкое»<sup>3</sup>, «стыд» и «тошнота», даже собственно «ничто»<sup>4</sup>. В нашу задачу не входит определение того, как было бы уместнее это назвать, мы обращаем внимание здесь на структуры обратимости, обнаруживающие себя в связи с разглядыванием, с опытом видения, с описанием и пояснением самого процесса видения. Приведем несколько типичных цитат, в которых проступают названные связи: «Таким образом, появление взгляда постигается мной как возникновение эк-статического отношения бытия, одним из членов которого являюсь я, как для-себя, которое есть то, чем оно не является, и не есть то, чем оно является, и второй член которого есть снова я, но вне своего понимания, своего действия и познания»<sup>5</sup>. Или: «Это бытие во-все не является в-себе, так как не производится в чистой индифферентности внешнего отношения; но оно не является также и для-себя, так как не есть бытие, которое я имею в бытии, ничтожась им. Оно как раз есть мое бытие-для-другого; оно разорвано между двумя отрицаниями противоположного происхождения и обратного смысла...»<sup>6</sup>.

Заметим, что, как это ни покажется парадоксальным, избранная терминология Сартра производит впечатление достаточно условной: другой как всего лишь только «вероятный человек», любой субъект вне сознания как не более, чем объект (по крайней мере, для раннего Сартра), и т. д. На этом фоне фактически единственно стабильным оказывается только динамическое движение, на которое терминологические поиски Сартра настойчиво указывают – реверсивное, конечно, прежде всего от меня к другому и обратно. Даже если верно<sup>7</sup> – а может быть, именно благодаря тому, что – то, что ни на каком этапе своей работы Сартр не готов был признать существование ни смягчающей конфликт (например, до обмена) «промежуточной реальности», ни объемлющей противоположности реальности, особенно принципиально подчеркнуть, что едва ли ему удастся выстраивать здание своей теории видимого и Другого без использования этих фундирующих структур обратимости.

<sup>1</sup> Так начинается знаменитый фрагмент о взгляде, оказавший большое влияние на последующее развитие теорий о видимом, от психоаналитических до киноведческих (*Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М., 2012).

<sup>2</sup> *Giovannangeli D.* Sartre et le refus de l'inertie // *Giovannangeli D.* La fiction de l'être: lectures de la philosophie moderne. Brux., 1990. P. 109–128.

<sup>3</sup> *Dawans S.* La logique du visqueux // *Dawans S.* Le spectre de la honte. Une introduction à la philosophie sartrienne. Liège, 2001. P. 36–40.

<sup>4</sup> *Meyers M.* Liminality and the Problem of Being-in-the-world. Reflections on Sartre and Merleau-Ponty // *Sartre Studies International*. 2008. Vol. 14. No. 1. P. 78–105.

<sup>5</sup> *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. С. 471.

<sup>6</sup> Там же. С. 453.

<sup>7</sup> Подробнее аргументы разных исследователей представлены в статье: *Перцева А.А.* Видимость субъекта между воображением и восприятием. Сартр и Мерло-Понти // *Филос. журн.* / *Philosophy Journal*. 2016. Т. 9. № 3. С. 77–105.

2. Напротив, в работах М. Мерло-Понти, выстраивающихся сначала диалогически и в продолжение, а потом все более в споре с Сартром, с каждым разом все явственнее проступает эта объемлющая реальность, загадочная, исконная, поддерживающая возможный обмен между противоположностями именно потому, что она фактически им предшествует, и которая в конце концов получает имя «плоти мира». И здесь уже открыто делается ставка на обратимость.

Однако прежде, чем привести существенные характеристики «плоти мира» в интересующей нас здесь перспективе обратимости, которые можно найти в ключевой главе «Переплетение-хиазм» из неоконченной работы «Видимое и невидимое» (опубликованной в 1964), укажем на не менее интересные и полезные для нас предшествующие разработки Мерло-Понти, связанные с такими понятиями, как «наложение» и принятие во внимание «слепых зон»: вместе они, на наш взгляд, позволяют проследить, как «сцеплялись» противоположности в глазах Мерло-Понти и как они в известном смысле теряли (это упрек многих современных исследователей Мерло-Понти, к чему мы еще вернемся) свою специфичность, притом не только свою субъектность, но и свою человечность (что, нужно отметить, делает Мерло-Понти необычайно привлекательным для самых актуальных разработок).

Понятие «наложения» (*l'empîement*)<sup>8</sup> появляется у Мерло-Понти для характеристики отношений, необходимо включающих конфликтность, где конфликт как раз является не столько затруднением коммуникации, сколько ее условием. Использование этого понятия позволяет говорить о том, что две субъективности как бы «накладываются» друг на друга. Соответственно, помимо чисто визуальных эффектов этого процесса наложения, важных, вероятно, для Мерло-Понти, но важных и для контекста настоящей статьи, прослеживается и неожиданная связь с изучаемым ныне в STS<sup>9</sup> объемом понятия *entenglement*.

Кроме того, Мерло-Понти, знакомясь также с работами психоаналитиков, пришел к выводу, что восприятие, никогда полностью не совпадая с сознанием того, что было воспринято, включает также «слепые зоны», которые при определенных условиях могут оказаться осознанными. Соответственно, по его мнению, мы не в состоянии резко противопоставить, например, восприятие воображению хотя бы потому, что восприятие никогда полностью не совпадает с тем, что Сартр называл «наблюдаемым», и необходимо включает эти зоны воображаемого, участвующего в процессе восприятия (и снова, как и в случае двух субъективностей, граница и здесь, между восприятием и воображением, делается менее четкой).

Тот факт, что наложение, как считают многие комментаторы, размывает границу между мной и Другим, а наличие «слепых зон» способствует смешиванию воображения и восприятия, дает несколько поводов предьявить

<sup>8</sup> На это понятие обращает внимание известный современный исследователь Мерло-Понти Э. де Сен Обер. На этого автора ссылается в своей статье, по-своему направленной к выяснению роли субъекта, и А. Перцева. Быстро переходя к следующим этапам работы Мерло-Понти с темами восприятия и воображения, А. Перцева тем не менее признает, что «неопределенность между мной и другим, между насилием и пониманием, позволяет Мерло-Понти выйти за рамки двухчастного анализа Сартра из “Бытия и ничто”, в котором отношение с другим колеблется между крайностями садизма и мазохизма. Мерло-Понти... настаивает на *обратимости* (курсив мой. – Н.С.) и одномерной работе двух установок». Будучи признательны обоим авторам, мы предлагаем рассмотреть это понятие скорее в ряду «технических» «операций». См. соответственно: *De Saint Aubert E. De l'être brut à l'homme. Contextualisation de deux notes inédites de Merleau-Ponty // Chiasmi International. 2006. Vol. 7. P. 25–30; Перцева А.А. Образ Другого в ранней теории воображения М. Мерло-Понти // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2017. Т. 10. № 1. С. 125.*

<sup>9</sup> *Science and Technology Studies.*

Мерло-Понти претензии в неясности изложения, необъясненных переходах «трюизмов в нечто неочевидное», и в конце концов оперированию в зоне неразличимости. Последнее, безусловно, создает трудности для читателя, но, с другой стороны, позволяет вскрыть действие операций, которые как раз осуществляются в этой зоне неразличимости.

В связи с этим попытка Мерло-Понти сделать мыслимым сосуществование активности и пассивности, зрения и видимости в отношении «плоти мира» также вызывает недовольство многих современных исследователей. Они полагают, что либо он сделал слишком много, приняв разделение на видящего и видимого, переживаемое и объект, и в этом случае хиазм вводит отношение принадлежности воспринимающего миру, чью совместимость с конституирующей активностью чувствования сложно доказать (если понятие плоти рассматривается как средство освободиться от философии сознания, неизбежно – с точки зрения многих исследователей – или теряется активное начало, «растворяющееся» в плоти мира, либо утверждается отличие моей плоти от плоти мира, что фактически означает реставрацию сознания), либо слишком мало, если признавать изначальное единство активности и пассивности в качестве фундаментального факта опыта, тогда хиазм ограничивается тем, что формализует ситуацию в понятиях, которые эта ситуация ставит под вопрос<sup>10</sup>.

Однако нам здесь важно указать на этот почти «технический момент», когда в аргументацию Мерло-Понти на разных этапах встраивается понятие обратимости, которая снова осуществляется в области видимого или в связи с ним. Действительно, можно сделать выводы о том, что наделение вещей зрением (как и «объективация» Другого или меня) ведет к некоторой неразличимости, появление которой мы уже фактически наблюдаем в следующих цитатах: «Поскольку я вижу, необходимо (как отлично демонстрирует это двойной смысл слова видеть), чтобы видение дублировалось с помощью дополнительного, или другого, видения: видения меня самого извне, каким видел бы меня другой, обустроившийся в середине видимого и осуществляющий его рассмотрение из определенного места»<sup>11</sup>. Тот же взаимообмен Мерло-Понти видел в «Прозе мира»: «Взгляды, которыми я водил по вещам, как слепой дотрагивается до вещей своей тростью, кто-то схватывает с другой стороны, *оборачивает* (курсив мой. – Н.С.) их против меня, чтобы в свою очередь потрогать меня. Я больше не ограничиваюсь чувствованием: я чувствую, что меня чувствуют, и что меня чувствуют как чувствующего, чувствующего тот самый факт, что меня чувствуют...»<sup>12</sup>. Или: «видение, которое он [видящий] практикует, он также испытывает на себе и со стороны вещей, и по той же самой причине, как говорят многие художники, я чувствую себя рассматриваемым вещами»<sup>13</sup>.

В связи с этим обратимость выступает фактически той самой операцией, которая призвана осуществлять поляризацию, расслаивание, «вскрывание» нейтральной по сути плоти мира. Именно она поддерживает, например, «примыкание» видимого к видящему. Это важно подчеркнуть даже при том, что сам Мерло-Понти предостерегал: обратимость между видящим и видимым никогда не бывает полной и всегда предполагает разрыв, что она «отсро-

<sup>10</sup> См., например: *Barabaras R. De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty.* Grenoble, 1990.

<sup>11</sup> *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. Мн., 2006. С. 195.

<sup>12</sup> *Merleau-Ponty M.* La Prose du monde. P., 1992. P. 187.

<sup>13</sup> *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. С. 192.

чена», «не удается» и «фактически не осуществима»<sup>14</sup>. Не говоря уже о современных читателях Мерло-Понти, которые испытывают затруднение при попытках вообразить эти «сцены обратимого взгляда», заставляемые «лабиринт между двумя противоположностями», как, например, Я. Рогозински<sup>15</sup>. Немногочисленные апологеты Мерло-Понти приходят к таким выводам: понятие плоти имеет смысл при размышлении, которое «выходит из себя, с головокружением отказывается от любой точки зрения на свой объект, и пытается представить такую артикуляцию между участниками, какую никакой “взгляд” не сможет схватить в единой точке зрения. Артикуляцию, которая оказывается “переходом” от одной точки зрения к другой, переходом, который может осуществляться только с одной или другой точки зрения»<sup>16</sup>. Как замечает далее М. Гоше, «...когда мы исследуем зрение, мы вынуждены вставать поочередно то на точку зрения видящего тела, то на точку зрения видимых вещей»<sup>17</sup>. Показательно, что в подавляющем большинстве случаев необходимость совершать подобные действия квалифицируется как невозможная для человеческого глаза и ведет порой даже к констатации отсутствия того, кто мог бы таким зрением располагать, то есть отсутствия субъекта. Не торопясь делать выводы, мы предлагаем уловить эту структурирующую обратимость, пока вне зависимости от того, кто мог бы быть ее субъектом. То есть, во-первых, подчеркнуть наличие этого движения обратимости и, во-вторых, отметить, что это именно обратимость.

3. В отстоящем от работ Сартра и Мерло-Понти на несколько десятилетий категориальном поиске М.-Ж. Монзэн также обнаруживает себя сходная операция. Посвятив не одно десятилетие разбору того, что означает икона не столько как специфический объект и тем более не как предмет истории искусства, а именно как модель видения<sup>18</sup>, она далее экстраполирует свои выводы о природе образа на более широкую область видимого и утверждает, отчасти в сходном с указанным выше смыслом неразличимости в работах Мерло-Понти, что «видимое и взгляд расслаиваются в направлении неопределенности видимого объекта»<sup>19</sup>. Именно отсюда появляется становящаяся для нее все более важной операция вынесения суждения как свободное решение взгляда. То есть видимое ухватывается в динамической неопределенности. Соответственно, говорить о «перспективе» и «точке зрения» – значит подразумевать, что каждый сталкивается с конкурирующими взглядами, направленными на мир. Поэтому то, что она называет отсутствием перспективы в иконе, является реализацией в области видимого совмещения всех возможных точек зрения в одном плане.

Эта динамическая неопределенность связана с безостановочным движением смыслов. То, что имеет смысл, не привязывается к какому-либо определенному месту, обладающему характеристиками устойчивости, ибо то, что имеет смысл, – это подвижность как таковая (почти можно сказать «движение наложения»), но Монзэн формулирует как «нанесение знаков поверх пустоты»<sup>20</sup>). Эта операция вовсе не приравнивается ею к симуляции, то есть

<sup>14</sup> Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. С. 199, 353, 214.

<sup>15</sup> Rogozinski J. Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse. P., 2006.

<sup>16</sup> Gauchet M. Le lieu de la pensée // L'Arc. 1971. No. 46. P. 21.

<sup>17</sup> Ibid. P. 23.

<sup>18</sup> Подробно об этом см.: Mondzain M.-J. Image, Icône, Économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain. P., 1996.

<sup>19</sup> Mondzain M.-J. Le commerce des regards. P., 2003. P. 159. Использован термин l'indécidabilité.

<sup>20</sup> Ibid. P. 160.

созданию того, чего нет, она лишь подчеркивает важность движения смыслов, обеспечивающих свободу суждения, так как судят не столько о природе объекта, сколько о смысле движения.

Утверждая, что видимое структурно неопределенно, что образ не имеет онтологического статуса и указывает только на отношения и связи, Монзэн не устает указывать на возникновение значения видимого только из совместного разглядывания, ибо только из обмена взглядами связывается тончайшая вуаль смыслов того, что мы видим. Поэтому речь здесь не идет о симуляции или копировании, но – о совместном свободном суждении, выносимом о том, кто предлагает себя взгляду. (И это – ее «добавление» к кантианской программе Х. Арндт, поскольку известная «незаинтересованность» связана прежде всего с фундаментальными и неопределимыми процессами, протекающими в области видимого, более глубинными, чем те, что подлежат словесной артикуляции.)

Описывая эту неопределенность и действующий в ней обмен взглядами, Монзэн иногда говорит о реверсивности движения, поддерживающего этот обмен, иногда – о смещении, иногда – об игре смыслов. Однако характер этих движений позволяет и для случая Монзэн также использовать понятие «обратимости», также необходимым образом характеризующее обмен.

Показательно, как в более поздних ее работах взаимодействие и обмен между участниками через область видимого в линейном жесте обратимости расширяется, разворачивая эту обратимость во многих плоскостях и на разных уровнях, до создания некой «вуали». В более ранних исследованиях, посвященных иконе, она концентрируется в большей степени на таком типе реверсивного движения, которое происходит в дополнительном режиме, логически соответствующем некому третьему типу, в котором видимое возникает благодаря уклонению, уходу, опустошению. Тогда Монзэн выбирала пару понятий *trait-retrait* (что на русский язык можно перевести как очерк-прочерк), чтобы сохранить напряжение, так как если бы аргументация была выстроена только через *trait*, «старая философская традиция линейной арматуры гомогенного пространства снова была бы восстановлена в правах». Направленные же друг к другу, движения очерчивания и вычеркивания создают условия для возможного появления фигуры, описывая присутствие-отсутствие. Поэтому и здесь, представляя икону в качестве схемы восприятия, создаваемую разнонаправленными векторами сил (центробежных и центростремительных, непосредственных и опосредованных одновременно), Монзэн, утверждая, что икона не отсылает к реальности более «сильной», реальности внешней ей модели (ибо далекое – в самой иконе), говорит, что место иконы – место движения. Исследовательница называет и тип движения того, к кому отсылает икона: *vas-et-vient*, относительно здесь и относительно не здесь. Двигаться отодвигаясь – это тоже создавать вуаль. Ткань Монзэн представляет планом записи, которая обнаруживает, являет, даже воплощает; как то, что предлагает загадку своей поверхности дешифровке открытых глаз. Вуаль не обнажена, она покрыта знаками, материей, цветом. Тонкий пленочный объект, названный когда-то тем же словом, что одежда женщин, а также театральные объекты. Рвущаяся и хрупкая поверхность, без конца сшиваемая и распарываемая, «которая в каждый момент производит скрещение нитей, которые мы между собой протягиваем», – и это уже явная отсылка к обмену взглядами как обмену мнениями о том, что же мы видим.

В этой кажущейся неясности, неопределенности, порой метафоричности, появляющихся в работах Монзэн, так же, как и в работах Мерло-Понти, обнаруживается тем не менее эта операция обратимости, реверсивное дви-

жение. В контексте данной статьи важны даже не столько ткань или плоть, которые такая реверсивность как будто должна обеспечивать, сколько эта операция. Важна потому, что, развернутое в сторону технического взаимодействия, рассмотрение этого движения позволяет поставить не менее фундаментальные и актуальные вопросы, чем те, которые ставились раньше, только теперь уже в связи с техникой. Действительно, и Сартр, и Мерло-Понти работали так, как если бы техники не существовало, Монзэн же эксплицитно отодвигает вопросы, связанные с действием технических средств, даже если имплицитно некоторые темы, связанные с техникой, появляются в ее текстах. К каким выводам можно прийти, если хотя бы до некоторой степени учитывать действие технических средств и позволить ему быть частью описания?

Прежде чем предложить варианты ответа, приведем два примера из той области современного искусства, для которой характерно активное экспериментирование с различными медиа и техническими устройствами. Обратим внимание, во-первых, на так называемую **eye-tracking technology**, когда движение глаз человека отслеживается машиной и видимым образом переносится на экран монитора и мы *видим*, как из множества зарегистрированных аппаратом линий и штрихов, «прочерчиваемых» между движениями зрачков (чьих – это не самый актуальный вопрос здесь), возникает некая статистическая «вуаль», в которой мы можем опознать нечто напоминающее «портрет» (как в случае работы с выставки «Дом впечатлений», 2016). Конечно, подобные технологии адаптированы для человеческого глаза и «выдают» такую «картинку», которую человек может воспринять (поэтому ими представляется, безусловно, не весь спектр линий), попутно в очередной раз проблематизируя то, что мы считаем портретом, что мы считаем искусством и т. д. Но, может быть, более важно то, что ими фактически осуществляется то «сканирование», которым один из первых теоретиков медиа В. Флюссер описывал процесс видения в начале книги о философии фотографии<sup>21</sup>.

Во-вторых, обратимся к проекту «Образ спасения – спасение образов»<sup>22</sup>, в течение которого, во время перформанса и мини-конференции с участием теоретиков и художников, при помощи специального алгоритма компьютером было обработано множество фотографий несанкционированного пересечения водных границ беженцами из Ливии и создан ряд специфических изображений, визуально достаточно отдаленно напоминающих привычные человеческому глазу фотографии, но, возможно, именно по этой причине привлекающих взгляд, «замыленный» или анестезированный более привычными изображениями (фото- и видеодокументами) (что и было одной из целей проекта).

В сердцевине одного и другого примеров – работа машины, работа компьютера по обработке данных и выдаваемый более (в первом случае) и менее (во втором случае) человекосообразный результат. В обоих случаях сканирование и реверсивность операций зрения осуществляются машиной: та «техническая» операция обратимости, структурирующее действие которой мы

<sup>21</sup> Ср.: «Значение изображения лежит на поверхности. Его можно схватить с одного взгляда – но тогда оно остается поверхностным. Углубить значение означает реконструировать абстрагированные измерения, и для этого следует разрешить взгляду блуждать по поверхности. И это блуждание по поверхности изображения должно называться сканированием. И это означает, что взгляд следует по сложному пути, который задается, с одной стороны, структурой изображения, а с другой – интенциями зрителя» (Flusser V. Für eine Philosophie der Photographie. Göttingen, 1983. S. 8).

<sup>22</sup> URL: <https://m.hebbel-am-ufer.de/programm/programm/alphabetisch/lesage-bild-der-rettung> (дата обращения: 05.09.2018).

обнаруживали в исследованиях Сартра, Монзи и Мерло-Понти, здесь действительно становится технической, потому что выполняет ее техническое устройство. В обоих случаях мы видим меньшую (в первом случае) и большую (во втором случае) тотальность видимого, ту совокупность взглядов, прямых и возвращенных, которые могли бы возникать при «ощупывании» глазом поверхности. Здесь речь не идет только об одном субъекте, как не идет она даже о динамической паре «я»-Другой: представленные «изображения» собираются из большого количества взглядов, встреченных, обращенных и наложенных друг на друга.

Едва ли мы можем объяснить это в привычной для некоторых медиа-теоретиков перспективе «овнешнения», то есть вынесения недавно считавшихся сущностно антропологическими особенностями вовне и передаче «на откуп» техническим устройствам, которые нас таким образом, как считается, обедняют и объективируют (характерный пример здесь – серия «Техника и время» Б. Стиглера). Что именно вынесено вовне, если мы видим как бы карту возможных взглядов, причем возможных не только для меня и не только для Другого? Что означала бы в данном случае «дополненность» (в смысле *augmented*)? Характерно, что другой французский теоретик, Ж.-Л. Марьон, также занимавшийся сходными проблемами описания видимого и также настроенный антитехнологически, приводя картину как пример «насыщенных феноменов», пришел к выводу, что для ее разглядывания требуется «бесконечная герменевтика», т. е. **бесчисленные походы в музей, где настоящая картина будет открывать для нас все новые смыслы**<sup>23</sup>. Здесь же, в случае изображений, полученных при помощи технических устройств, мы видим то, что увидеть невозможно, по крайней мере, невозможно для человеческого взгляда: например, карту возможных взглядов с большой степенью полноты (хотя смыслы, о которых пишет Марьон, тоже по-своему не вполне человеческие). Возможно, именно эта слишком большая насыщенность делает изображение, полученное техническими устройствами, каждый раз новым, не позволяя, таким образом, использовать, например, понятие воспроизводимости.

Поэтому нам представляется важным еще раз вернуться к понятию обратимости уже на этом этапе. Выскажем следующую гипотезу. С одной стороны, если связать обратимость с человеческим взглядом, к чему как будто подводит предпринятый здесь анализ, «перехваченная» и дополненная техникой компьютерной обработки видимость предстает как необратимая, созданная и предъявленная в своей полноте. С другой же стороны, взаимодействие с технологически видимым производит свой эффект и в субъективности, наделяя и человеческое новыми смыслами.

### Список литературы

Мерло-Понти М. Видимое и невидимое / Пер. с фр. О.Н. Шпарага. Мн.: Логвинов, 2006. 400 с.

Перцева А.А. Видимость субъекта между воображением и восприятием. Сартр и Мерло-Понти // Филос. журн. / *Philosophy Journal*. 2016. Т. 9. № 3. С. 77–105.

Перцева А.А. Образ Другого в ранней теории воображения М. Мерло-Понти // Филос. журн. / *Philosophy Journal*. 2017. Т. 10. № 1. С. 116–135.

Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр. В.И. Колядко. М.: АСТ, 2012. 925 с.

<sup>23</sup> См.: *Marion J.-L. De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés*. P., 2001.

Barbaras R. *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Million, 1990. 379 p.

Dawans S. *La logique du visqueux* // Dawans S. *Le spectre de la honte. Une introduction à la philosophie sartrienne*. Liège: Editions de l'Université de Liège, 2001. P. 36–40.

De Saint Aubert E. *De l'être brut à l'homme. Contextualisation de deux notes inédites de Merleau-Ponty* // Chiasmi International. 2006. Vol. 7. P. 25–30.

Gauchet M. *Le lieu de la pensée* // L'Arc. 1971. No. 46. P. 19–30.

Giovannangeli D. *Sartre et le refus de l'inertie* // Giovannangeli D. *La fiction de l'être: lectures de la philosophie moderne*. Brux.: Editions De Boeck Université, 1990. P. 109–128.

Flusser V. *Für eine Philosophie der Photographie*. Göttingen: European Photography, 1983. 77 S.

Marion J.-L. *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés*. P.: PUF, 2001. vii, 208 p.

Merleau-Ponty M. *La prose du monde*. P.: Gallimard, 1992. 238 p.

Meyers M. *Liminality and the Problem of Being-in-the-world. Reflections on Sartre and Merleau-Ponty* // Sartre Studies International. 2008. Vol. 14. No. 1. P. 78–105.

Mondzain M.-J. *Image, Icône, Économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*. P.: Seuil, 1996. 304 p.

Mondzain M.-J. *Le commerce des regards*. P.: Seuil, 2003. 256 p.

Rogozinski J. *Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse*. P.: Cerf, 2006. 368 p.

## Irreversibly visual: a technical perspective

*Nina N. Sosna*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: phljrn1@yandex.ru

This paper explores some works of Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty and Marie-José Mondzain under the assumption that it is the notion of 'reversibility' which is in every case responsible for structuring the experience of visual perception. Whether one takes the incessant switching of the gaze direction between myself and the Other in Sartre; or the 'overlying' (*l'empiétement*), coincident with 'dissecting' the flesh of the world, in the writings of Merleau-Ponty; or even the nonstop traffic of meanings in course of an exchange of opinion about things seen in Mondzain, it can be shown that at the heart of mechanism implied in all such ideas there always is the working of reversibility or, to put it more precisely, of reciprocating movement within the visible field. Since, however, for all the three listed types of analysis of fundamental structures of human perception reversibility appears to be merely 'technical', the author proceeds to explicating the said operation by assigning to the technological category a place of its own as the additional necessary requirement of today's thinking. Basing on data collected through a study of contemporary technological art, she advances the hypothesis that reversibility, once secured by technical means, is bound to put the hermeneutically endless reversibility, typical of the previous period, into the mode of irreversibility. This inevitably has a bearing on the subjective interaction with technology, since it is highly probable that, being endowed with an ability to see 'all at once', the one who sees would come into contact with anything new to him.

**Ключевые слова:** technology, reversibility, reversive motion, human condition, subjectivity

## References

Barbaras, R. *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Million, 1990. 379 pp.

Dawans, S. "La logique du visqueux", in: S. Dawans, *Le spectre de la honte. Une introduction à la philosophie sartrienne*. Liège: Editions de l'Université de Liège, 2001, pp. 36–40.

De Saint Aubert, E. “De l’être brut à l’homme. Contextualisation de deux notes inédites de Merleau-Ponty”, *Chiasmi International*, 2006, Vol. 7, pp. 25–30.

Flusser, V. *Für eine Philosophie der Photographie*. Göttingen: European Photography, 1983. 77 S.

Gauchet, M. “Le lieu de la pensée”, *L’Arc*, 1971, No. 46, pp. 19–30.

Giovannangeli, D. “Sartre et le refus de l’inertie”, in: D. Giovannangeli, *La fiction de l’être: lectures de la philosophie moderne*. Bruxelles: Editions De Boeck Université, 1990, pp. 109–128.

Marion, J.-L. *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés*. Paris: PUF, 2001. vii, 208 pp.

Merleau-Ponty, M. *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 1992. 238 pp.

Merleau-Ponty, M. *Vidimoje i nevidimoje* [The Visible and the Invisible], trans. by O. Shparaga. Minsk: Logvinov Publ., 2006. 400 pp. (In Russian)

Meyers, M. “Liminality and the Problem of Being-in-the-world. Reflections on Sartre and Merleau-Ponty”, *Sartre Studies International*, 2008, Vol. 14, No. 1, pp. 78–105.

Mondzain, M.-J. *Image, Icône, Économie. Les sources byzantines de l’imaginaire contemporain*. Paris: Seuil, 1996. 304 pp.

Mondzain, M.-J. *Le commerce des regardes*. Paris: Seuil, 2003. 256 pp.

Pertseva, A. A. “Obraz Drugogo v rannei teorii voobrazhenija M. Merleau-Ponty” [Image of the Other in the early theory of imagination of M. Merleau-Ponty], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2017, Vol. 10, No 1, pp. 116–135. (In Russian)

Pertseva, A. A. “Vidimost’ subjekta mezhdou voobrazhenijem i vosprijatijem. Sartre i Merleau-Ponty” [Visibility of the subject between perception and imagination], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2016, Vol. 9, No. 3, pp. 77–105. (In Russian)

Rogozinski, J. *Le moi et la chair. Introduction à l’ego-analyse*. Paris: Cerf, 2006. 368 pp.

Sartre, J.-P. *Bitije i nichto. Opit fenomenologicheskoi ontologii* [Being and nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology], trans. by V. Koliadko. Moscow: AST Publ., 2012. 925 pp. (In Russian)

## ДИСКУССИИ

### ЧТО ТАКОЕ АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ?

*В.К. Шохин*

#### НОВЫЙ ФЕНОМЕН: СТРАСТИ ПО АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

*Шохин Владимир Кириллович* – доктор философских наук, профессор, руководитель сектора философии религии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: valdshokhin@yandex.ru

Настоящая статья представляет собой ответ В.К. Шохина на критику его концепции сущностных характеристик и периодизации истории аналитической философии, опубликованную В.В. Целищевым в одном из предыдущих выпусков «Философского журнала» (2018. Т. 11. № 2). Автор статьи демонстрирует несостоятельность данной критики как с точки зрения этики спора, так и с точки зрения рациональности. Он показывает, что его оппонент демонстрирует непонимание его критики разоблачения аналитической философии у А. Престона, основной идеи предложенной им концепции и, что самое важное, задач историка философии и природы самой философии. Автор статьи подтверждает свои основные тезисы – о том, что аналитическая философия есть не набор положений и тем, а классическая (и с его точки зрения более продуктивная, чем прочие) философская практика, ключевые характеристики которой обнаруживаются много веков раньше начала XX в. и далеко не только в западной философии, а также о том, что для ее периодизации (как и любого другого большого стиля философии) первостепенным является становление ее авторефлексии.

**Ключевые слова:** аналитическая философия, искусство спора, логика, рациональность, понимание, философская практика, философская авторефлексия, метафилософия, Престон, Целищев

#### Хитрость мирового разума

Когда я, завершая свою статью по аналитической философии (далее – АФ) для «Вопросов философии» (2013), в которой поставил вопрос о том, что нас заставляет, кроме лишь устоявшейся привычки, приобретшей силу самоочевидной истины (наподобие истин математики), считать ее достоянием лишь англосаксонской философии (и ее филиалов в других современных регионах) со свидетельством о рождении не позднее, чем в начале XX в., я действительно выразил уверенность, как правильно меня цитирует мой оппонент, что мой пересмотр и этой истины, и данной метрики вызовет дискуссию. И я ее ждал, пока в статье на эту тему для «Философского журнала» (2015) не высказался еще определеннее, как опять он меня правильно понимает, что и эта «истина» и «метрика» являются лишь историко-философски-

ми стереотипами. Разумеется, я и дальше не сомневался, что мое предложение резко раздвинуть границы АФ и в пространстве и, главное, во времени, представив ее классическим форматом интеркультурного способа философствования, далеко не всем понравится и из ее друзей, и из ее врагов. Почему острополюемическая и необъемная статья В.В. Целищева (в которой он многократно возвращается к одному и тому же) появилась только через несколько лет после этих публикаций<sup>1</sup>, мне определить трудно. Но появилась она, скорее всего, из-за того, что он действительно, как и пишет, очень любит АФ, справедливо переживает из-за того, что она у нас не прививается, и беспокоится, как бы предлагаемое мною расширение ее границ не дезориентировало бы и тех немногих ее почитателей, которые у нас есть.

Заботу об общем благе я у своего оппонента не отрицаю. Но думаю, что здесь играют роль и «природные» мотивы. И в человеческом мире (и не только) главным делом является охрана «своей территории» от «чужаков». И то, что я, философ-гуманитарий, да еще и востоковед, вступил на территорию, принадлежащую по всем законам, как считает В.В. Целищев, одним только философам науки, математики и логики, было, с его точки зрения, совершенно противоправно. Мне же, в свою очередь, кажется не совсем естественным, что «физик» и, как он подчеркивает, приверженец АФ предается столь страстной и элоквентной полемике с «лириком», что с моим, по крайней мере, представлением об аналитиках складывается с очень большим трудом<sup>2</sup>.

Однако гегелевское провидение, отвечающее за то, что субъективные намерения людей нередко оборачиваются результатами, прямо противоположными запланированным, скорее всего, сработает и с моим оппонентом. Желая дезавуировать до конца мой «ревизионизм без берегов», он на деле, скорее всего, уже добился того, что никто в РФ, хоть как-то обращающийся к АФ в любом контексте, не сможет пройти мимо моих идей. Огромная его статья изобилует прямыми и пересказанными цитатами из двух моих скромных писаний – как мне кажется, он подобрал очень удачные, – и я бы ни за что не смог сделать что-либо подобное для рекламы своих идей. И тут мне надо было бы просто поблагодарить его за такие большие услуги и вежливо попрощаться. Мешают мне это сделать сами его способы интерпретации моих идей и их оценки. Попробую их без всякой страсти классифицировать: я ведь не «неистовый Виссарион от точных наук», вроде моего оппонента, а потому может быть, что-то и получится.

### С точки зрения этики спора

Представления моего оппонента о том, как правильно вести дискуссию, весьма проблематичны. К прямым грубостям относится, например, объявление меня ревизионистом (в отличие от Я. Хинтикки) «картонным»; моих рассуждений о дискуссиях в АФ «карикатурными сверхупрощениями»; моей концепции современного состояния АФ «ошибочной и бессодержательной» (с. 141, 147, 149). Эти «выразительные средства» безошибочно напоминают стиль наших дискуссий 1940-х гг. о формализме в искусстве, космополитизме и т. д., когда на обличения оппонента выдавались партийные индული-

<sup>1</sup> Здесь и далее обсуждается статья: *Целищев В.В.* Аналитическая философия и ревизионизм без берегов // *Филос. журн. / Philosophy Journal*. 2018. Т. 11. № 2. С. 138–155 (в дальнейшем я буду ссылаться только на страницы этой публикации).

<sup>2</sup> При этом он *меня* упрекает в том, что я «яростно» защищаю свое право на ревизионизм (с. 142).

генции. Отмечу по ходу дела, что это далеко не единственная особенность стилистики статьи, напоминающая о нашем недавнем прошлом: негодование я вызывал у него за то, что через меня произошла «утечка информации» о самих сомнениях А. Престона в идентичности АФ<sup>3</sup>.

Другой прием полемики моего оппонента – откровенная дезинформация читателя с целью оглушения противника. Так, уже в аннотации Целищев мне вменяет, что в статье 2013 г. я «использую в качестве источника своей аргументации *одну-единственную* (курсив мой. – В.Ш.) книгу Престона», и на той же странице в примечании указывает в поучение моему невежеству такие источники, на которые я в своей статье как раз и ссылаюсь, – монографию Г. Глока и двухтомник С. Сомса, притом с указанием конкретных страниц<sup>4</sup> (и далеко не только на этих историков АФ), в отличие от моего оппонента, который демонстрирует свою эрудицию на протяжении всего памфлета только в перечислении многочисленных названий произведений (почетное исключение делается почти только для моих статей)<sup>5</sup>. Тут, правда, проблемы с этикой дискуссии нелегко отделить от проблем с пониманием: мой оппонент, досконально проштудировав мою статью (едва не выучив ее наизусть), так и не понял, что я использую книгу А. Престона (заодно и его статью) в качестве не *источника* своей аргументации, а *объекта* своей контраргументации. Не правда ли, не совсем одно и то же?

Еще один прием Целищева – цитировать оппонента не до конца, а как удобнее. Так, воспроизводя мой пересказ мнения Р. Гроссмана об ошибке А. Майнонга в полемике с Б. Расселом, он быстренько ставит свой вердикт о том, что я (как всегда) все упрощаю – вместе с Гроссманом (с. 150), «не дочитав», что я как раз Гроссману-то и возражаю прямо в следующем абзаце, предлагая совсем другую интерпретацию той знаменитой полемики<sup>6</sup>.

Этике спора, которая в АФ разработана до тонкостей, противоречит и такой прием, как готовность «отмахнуться» от оппонента без какого-либо обоснования. Например, В.В. Целищев досконально цитирует мое дескриптивное определение аналитической философской практики через перечисление ее основных форматов, иронизируя над тем, что я здесь делаю «фундаментальное» открытие и не приводя никаких аргументов против «фундаментальности» моей дескрипции (с. 148). Предоставлю заинтересованным читателям моих скромных писаний судить о том, «фундаментально» мое «открытие» или нет (а я действительно считаю, что АФ как таковая через эту практи-

<sup>3</sup> Логика тут та, что если Целищеву дорога АФ, то с ней не только должно быть все в полном порядке, но и никто не должен сомневаться в этом порядке – точь-в-точь, как и у нас во времена оны замалчивались крушения подлодок, АЭС и даже плохие стихийные явления.

<sup>4</sup> Шохин В.К. Что же все-таки такое аналитическая философия? В защиту и укрепление «ревиизионизма» // Вопр. философии. 2013. № 11. С. 139, 145.

<sup>5</sup> Приведу один лишь пример. Когда В.В. Целищев излагает претензии Б. Рассела к «ненаучной» – в интерпретации моего оппонента, к «континентальной» философии, он ставит великого аналитика в очень глупое положение перед читателем, поскольку последний его упрек к сей философии звучит как: «она делает неизбежным процветание у философов путаницы в голове, происходящей от излишнего почтения к здравому смыслу» (с. 144). Не думаю, что Рассел имел в виду «континентальную философию» уже потому хотя бы, что «почтение к здравому смыслу» есть различительная историческая черта «философии островной» (была даже целая шотландская школа здравого смысла во главе с Т. Ридом), тогда как среди континентальных философий много популярнее как раз протест против него.

<sup>6</sup> Шохин В.К. Аналитическая философия: некоторые непроторенные пути // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2015. Т. 8. № 2. С. 24. Не буду пересказывать свою аргументацию, предоставив изучение ее читателю.

ку идентифицируется<sup>7</sup>). Проблема в том, что мой оппонент не приводит (на протяжении всего многостраничного памфлета) никакого своего определения АФ (будь то интенциональное или экстенциональное, явное или неявное, остенсивное или контекстуальное), которое он мог бы представить как альтернативу моему.

### С точки зрения рациональности

Отклонения от рациональности в монотонном памфлете В.В. Целищева многообразны, и их не всегда просто отделить от проблем с этикой. Так, он неоднократно вменяет мне и такой абсурд, как выведение современной западной АФ из древневосточных истоков. Например, в связи с аналогиями между стратификациями реальности между Западом и Востоком он приписывает мне такую сильную пропозицию, как «аналитическая философия восходит к «Упанишадам» или, чего уж там, прямо к «Ригведе»» и комментирует это таким образом, что «при таком расширенном понимании аналитической философии ее распознавание будет делом трудным» (с. 151, ср. 143). Ну, конечно, оно будет не только трудным, но и невозможным «при таком расширенном понимании». Но только ко мне это не имеет отношения, поскольку в данном контексте я и не думал ссылаться на Упанишады и Ригведу. То, что для моего оппонента Упанишады, Ригведа и школьные тексты систем йогачары-виджнянавады и адвайта-веданты, на которые я действительно в этой связи ссылаюсь<sup>8</sup>, – одно и то же, относится уже к другой рубрике его аберраций, связанной с его философским кругозором. А в данной рубрике меня интересуют сами механизмы его сознания. Я думаю, что для него *параллели* между X и Y и *происхождение* X из Y действительно суть одно и то же. А это равнозначно, например, тому, что если бы кто-то сказал: «Подумайте, у дельфинов есть тоже, оказывается, свой язык», то другой воскликнул бы: «Представляет себе, он хочет сказать, что человек произошел от дельфина! По какому праву?!».

Другая полемическая находка Целищева – очень интересная «деконструкция» моего пассажа о расхождении мнений между схоластами греческой философии и их последователями по важнейшему для всей античной философии вопросу об определении блага. Вот о чем у меня речь в действительности: «Однако уже один из учеников первого схоласта Стои Зенона Китийского Аристон Хиосский (III в. до н. э.) это различение благ и “предпочитаемого безразличного” отверг как неглубокое, и у него было множество последовавших единомышленников включая Посидония (II–I вв. до н. э.) и знаменитого Сенеку (I в. н. э.). Равно как и среди их оппонентов Карнеад (III–II вв. до н. э.) считал высшим благом удовольствие, Аттик (II в. до н. э.) возмущался (как и стоики) Аристотелем за то, что тот считал и внешние блага необходимыми для счастья, а Иероним из

<sup>7</sup> Шохин В.К. Аналитическая философия: некоторые непроторенные пути. С. 20. Разумеется, я не считаю выделенные мною форматы этой практики неизменными и отпечатанными в скале. Например, я сейчас я бы добавил, что в отличие от «континентальной философии» АФ характеризуется «проблемоцентризмом» – тем, что она нацелена на результаты, не на философствование как процесс, что, однако, никак не противоречит выделенным мною ее свойствам.

<sup>8</sup> Там же. С. 26–27. Нескрываемое презрение Целищева к восточным философиям, уходящее в конечном счете тоже в советское мышление, требовавшее для развития «настоящей философии» (как «надстройки») соответствующих общественно-экономических «базисов», позволяет ему игнорировать, что между Ригведой и адвайта-ведантой, например, никак не меньшее расстояние, чем между «Русской правдой» Ярослава и Конституцией РФ.

Родоса (III в. до н. э.) и Стасей из Неаполя (I в. до н. э.) видели счастье соответственно в безмятежности и телесном удовольствии, и никто их за этот эпикуреизм не подвергал “школьной экскоммуникации”. Не подвергал потому, что и при своих специфических “доктринах” они оставались в соответствующих учительских традициях и работали над соответствующими школьными текстами<sup>9</sup>. Целищев считает, что я привел этот пассаж не только ради демонстрации своей эрудиции, но и... (поверит ли читатель?!) «все ради установления сходства “лейблов” “аналитическая философия” и “аналитическая теология”» (с. 143). На чем же основывается вменение мне такого нелегкого – с позиций сциентиста – греха? На его историко-философской невинности (ни один из перечисленных философов, кроме Аристотеля, никакого отношения к философской теологии не имел, и атеистов среди них было гораздо больше) и на том, что в другом месте я упоминаю действительно очень известного философского теолога Уильяма Крейга и Фому Аквинского, после чего тут же – «без пересадки» – мне в который раз вменяется самый тяжкий с точки зрения моего оппонента грех – введение в контекст обсуждения природы АФ свидетельств о понимании устройства философии на Востоке. «Аллергия» Целищева на теологию и особенно на допустимость Востока в «настоящую философию» – отдельные пункты. Здесь важнее другое. Вышеприведенный античный материал был нужен мне для совершенно иной цели – чтобы представить историко-философскую критику главной доктрины «отрицателя» АФ Аарона Престона о том, что АФ является философской иллюзией только потому, что не конституируется набором принятых всеми ее последователями доктрин (подобно тому, как доктринальные расхождения в греческих школах также не могли влиять на идентичность самих этих школ). Поэтому «деконструировать» мои намерения при данной справке о расхождении в античных школах по кардинальному вопросу античной философии так, как это делает мой почтенный оппонент, – это все равно как если бы я объявил, что еду в Петербург на научную конференцию, а какой-нибудь из моих очень нестандартных «доброжелателей» сказал бы, что я это говорю только для отвода глаз, а «на самом деле» собираюсь ехать туда, чтобы укунить за ухо своего старого университетского знакомого Z, который когда-то меня чем-то обидел.

А вот еще один яркий пример сложных отношений моего оппонента с рациональностью, который никак не менее интересен. Книга все того же Престона «Аналитическая философия: история одной иллюзии» (2007), несомненно, тенденциозная<sup>10</sup>, но умная и основанная на весьма солидной историографии, не на шутку встревожила моего оппонента как «приверженца АФ», однако его стрелы в нее цели не достигают: Целищев восторгается большими конкретными успехами академических англо-американских философов в близких ему областях, которые никто под сомнение не ставит, тогда как Престон ставит под сомнение успехи АФ совсем в другом – в теоретической авторефлексии. Поскольку же я, тоже будучи приверженцем АФ (но не слепым, а зрячим), эти «опасные» его идеи обнародовал, так как считаю, что они требуют ответа на его же, престоновской, территории, негодование

<sup>9</sup> Шохин В.К. Что же все-таки такое аналитическая философия? С. 144.

<sup>10</sup> Необъективность Престона в том, что на том же самом основании – отсутствии набора общепринятых доктрин – можно было бы, по его логике, считать иллюзией экзистенциализм, феноменологию, постструктурализм и едва ли не все другие «континентальные» направления (кроме разве что ортодоксального марксизма, у которого с «догматами веры» все в порядке) но он этого, однако, не делает.

моего оппонента вылилось за «утечку информации» на меня<sup>11</sup>. При этом он, кажется, все-таки не до конца разобрался, являюсь ли я оппонентом Престона или, напротив, его сторонником, а потому приписывает и мне, не много думая, то, что относится к американскому философу (с. 144).

Так вот, мой основной ответ последнему состоит в том, что АФ конституируется не набором общепризнанных доктрин (которого у нее действительно нет) и даже не предметами изысканий, а определенной философской практикой, которая принципиально отличается от других философских практик (в таких значительных течениях, как феноменология или постструктурализм) набором ключевых признаков, восходящих в свою очередь (в отличие от перечисленных альтернативных способов философствования) – как точно меня цитирует Целищев – не к началу XX в., а к началам философской практики в мире<sup>12</sup>. На это мой оппонент возражает: «Ясно, что это не совсем то, что имел в виду Престон. Полагаю, что был бы удивлен не только он, но и все, кто здраво рассуждает об аналитической философии» (с. 146). Отмечу, что его фразу нельзя прочитать иначе, как что и Престон, по его мнению, очень здраво рассуждает об АФ, и тогда о чем же «сыр-бор»? Но допустим, что почтенный оппонент мой писал свой памфлет в скоростном темпе, чтобы немедля поразить меня копьём и ему было не до чтения своего же текста. Возникают два вопроса. Во-первых, почему же это я должен был писать «то, что имел в виду Престон», когда я предлагаю полностью альтернативную престоновской идентификацию АФ – не как несостоявшейся системы, а как продуктивного метода, не как набора доктрин, а как философской деятельности? Во-вторых, а где, по Целищеву, сам критерий «здорового рассуждения» об АФ? В статье указывается масса имен аналитических философов, выражается восхищение их достижениями, но и намек на идентификацию самого этого феномена, как я уже отмечал, нет. В другом месте он съязвил, что поразительная, на мой взгляд, по емкости характеристика философии-как-деятельности в «Артхашастре» как последовательности номинации объектов исследования, их дефинирования и критической верификации дефинирования слишком простовата для того, чтобы иметь отношение к АФ, поскольку любой мыслящий человек «дефинирует» (с. 149). Любой, да не любой. Целищев, как уже стопроцентный «приверженец АФ» и автор семитомника по философии математики к определению (пусть даже описательному) АФ, как отмечалось, не способен. Но тут есть и новый важный момент: он оправдывает себя тем, что ему не нужны никакие определения для узнавания того, что перед ним работа по АФ и не случайно страшно раздражается самим фактом существования метафилософии, поскольку не подобает извне вмешиваться в «интимное», в том числе в самой философии и в АФ в частности, вполне серьезно ссылаясь на «гениальную мысль» Герберта Уэллса о том, что заниматься интимными человеческими отношениями интересно, но говорить «об этом» и обсуждать «это» предосудительно (с. 145). Неужто философские программы (одной из которых и, с моей точки зрения, самой древней является АФ) так похожи на «это», что их обсуждать предосудительно или у моего сверхсенситивного оппонента даже АФ вызывает эротическое чувство?..

<sup>11</sup> Отмечу, что обнародование мною концепции Престона (вне контекста моей критики ее) было действительно использовано и некоторыми убежденными противниками АФ. См., напр.: *Джохадзе И.* Аналитическая философия сегодня: кризис идентичности // *Логос.* 2016. № 5. С. 10.

<sup>12</sup> *Шохин В.К.* Что же все-таки такое аналитическая философия? С. 147.

### Проблемы с пониманием

Основная из проблем этого рода связана с тем, что мой оппонент все-таки не совсем представляет себе, о чем идет речь у Аарона Престона и за что я его критикую. Иначе он не возмущался бы тем, что ни Престон не упоминает великого множества «поразительных» по профессионализму аналитических *конкретных исследований* (написанных, как он выражается, «вундеркиндами» из области логики, философии языка, философии науки и прочих дисциплин, ни я (с. 139, 141–142, 144–145)), и вместе с тем мы оба отмечаем дефицит в АФ *авторрефлексии*. Но ведь это же совсем разные области. Приведу еще одну аналогию, доступную пониманию каждого: это все равно как если бы кто-то сказал, что у нас в России в золотой век нашей словесности были немалые проблемы с литературной критикой (что отмечал еще А.С. Пушкин), а другой стал бы возмущаться этим на том основании, что у нас были тогда великие поэты и прозаики (начиная с того же А.С. Пушкина). А то, что В.В. Целищев считает метафилософию вообще-то чем-то совершенно ненужным, «разговорами вокруг» (с. 145) и даже смертью философии (ее «вскрытием» – с. 147), свидетельствует о том, что он не до конца представляет себе природу самого философского дискурса. Как было видно выше, для него эти «разговоры вокруг» философии неуместны, как разговоры об отношениях мужчины и женщины, и он прав в той мере, в какой сама философия – «женщина», что и определяется ее этимологическим происхождением от Софии. Но в женщинах ведь тоже надо немножко разбираться. Дело в том, что если философия и женщина, то такая «кокетка», что не расстается с «зеркалом» от рождения на протяжении всей своей истории. А именно философов неизмеримо больше волнует вопрос о том, что такое философия, чем химика – что такое химия, физика – что такое физика и даже историка – что такое история.

Откуда я это взял? Могу порекомендовать и В.В. Целищеву и любому другому заинтересованному лицу самый серьезный из существующих на сегодняшний день в мире философских лексиконов – многотомный «Исторический словарь по философии», основанный Иоахимом Риттером в 1971 г. Там есть и такая статья, как «Философия» (1989), занимающая 330 страниц малого кегля, которая соответствовала бы очень увесистой коллективной монографии обычного кегля и которая на 90 % посвящена тому, как разные философы начиная с досократиков до времени издания статьи осмыслили не конкретные философские проблемы, а то, что есть философия как таковая (притом в разных своих произведениях нередко по-разному), т. е. занимались теми самыми «разговорами вокруг» и «метафилософией», которая есть, по мнению Целищева, смерть философии<sup>13</sup>. Поэтому его презрение и к моей периодизации истории АФ исходя из истории ее авторрефлексии свидетельствует о том, что специфика философии как особого теоретического дискурса (отличного от эмпирических наук и от математики) явно ускользает от него. Но мне трудно будет объяснить ему и то, что «даже» на Востоке (в Индии и Китае) существовала аналитическая философская практика (в первом из названных регионов интенсивнейшая и даже регулировавшаяся жанрами традиционной литературы) задолго до Рассела и Витгенштейна<sup>14</sup>

<sup>13</sup> См.: Kranz M., Hadot P., Görler W. et al. Philosophie // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. VII. Basel, 1989. S. 572–903.

<sup>14</sup> Целищеву, кажется, мнится, будто я выдумываю, что витгенштейновское понимание философии как деятельности (а не как набора доктрин) было выписано и в индийской философии. Но все немногочисленные определения философии в индийской культуре о том

и что «даже» «Суммы» Александра Гэльского (1185–1245), Альберта Великого (ок. 1200–1280) и Фомы Аквинского (1225–1274) материализовали ее функциональную структуру в химически чистом виде. Его непониманию содействует и сциентистское понимание природы философии, которая, вопреки сциентизму, не есть наука, развивающаяся линейно-прогрессивно и не возвращающаяся постоянно к своим раз и навсегда прошедшим стадиям, как то и делает как раз очень «консервативная» АФ (в доступных мне ее «гуманитарных отсеках»), неизменно работающая в актуальном диалоге с классикой начиная с античности.

Это не означает, что моя периодизация идеальна<sup>15</sup> или что мои идентификационные характеристики АФ не нуждаются в расширении, но ее несущие конструкции – трактовка АФ не как набора доктрин или мировоззренческих предпочтений, а как определенной философской практики<sup>16</sup>, и внимание к ее авторефлексии – вряд ли могут быть кем-либо или чем-либо поколеблены, и мне, скорее всего, будет целесообразнее, исходя из только что сказанного, обсуждать это с другими партнерами по диалогу, прежде всего с историками философии<sup>17</sup>. Особенно с учетом того, что выделенный мне объем для ответа в настоящем периодическом издании весьма ограничен<sup>18</sup>.

### Список литературы

Джохадзе И. Аналитическая философия сегодня: кризис идентичности // Логос. 2016. № 5. С. 1–15.

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.

---

свидетельствуют – будь то анонимная «Артхашастра» (ок. I в. н. э.), «Ньяя-бхашья» Ватсьяяны (IV–V вв.), «Кавьямиманса» Раджашекхари (X в.) или сочинения последователей Ватсьяяны.

<sup>15</sup> Если бы Целищев мог действительно понять, на чем основан мой периодизационный принцип, он «поймал» бы меня не на том, что я не «сорю», вроде него, именами аналитических «вундеркиндов», у которых «разительные достижения» (пользуюсь его лексикой), а упомянул бы, к примеру, что у меня был опущен один из ранних инаугураторов «АФ» как понятия Э. Нагель (*Nagel E. Impressions and Appraisal of Analytic Philosophy in Europe // Journal of Philosophy. 1936. Vol. 33. P. 5–24*). Нагель включал в рубрику аналитических философов четыре подгруппы: последователи Мура, Райхенбаха, Витгенштейна и польских логиков и «номиналистов».

<sup>16</sup> Не только АФ является философской практикой, а не набором доктрин (см. выше). Особенностью этой практики я бы признал прежде всего «проблемоцентризм»: речь идет о поисках ответов на конкретные вопросы через рациональные (общезначимые) обоснования аргументации, тогда как феноменологическая практика сводится преимущественно к самому вопрошанию, а постмодернистская – к словопроизводству, которое должно быть принято «посвященными» и напоминает магию слов.

<sup>17</sup> После публикации моих статей появилось фундаментальное исследование, которое я просто физически не мог тогда учесть, с очень четко прописанными датами начала (в 1930-е) и распространения (с 1950-х) самого термина «АФ»: *Frost-Arnold G. The Rise of “Analytic Philosophy”: When and How People Begin Calling Themselves “Analytic Philosophers” // Innovations in the History of Analytic Philosophy. L., 2017. P. 32–40*.

<sup>18</sup> Самоочевидно, что это обстоятельство, вкупе с уровнем полемики, исключает обсуждение значительно более тонких вопросов, таких как онтологический статус персонажей художественных произведений, за признание которого мой натуралистически мыслящий оппонент называет меня «сказочником» (с. 151).

Frost-Arnold G. The Rise of “Analytic Philosophy”: When and How People Begin Calling Themselves “Analytic Philosophers” // *Innovations in the History of Analytic Philosophy* / Ed. by S. Lapoint and C. Pincock. L.: Palgrave MacMillan, 2017. P. 27–67.

Kranz M., Hadot P., Görler W. et al. Philosophie // *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. VII / Hrsg. von K. Gründer. Basel: Schwabe Verlag, 1989. S. 572–903.

Nagel E. Impressions and Appraisal of Analytic Philosophy in Europe // *Journal of Philosophy*. 1936. Vol. 33. P. 5–24.

## A new phenomenon: emotions run high for analytic philosophy

Vladimir K. Shokhin

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

In the present paper, the author replies to the critique of his concept of the essential characteristics of analytic philosophy and the periods in its history, advanced by Vitalii Tselishchev in an earlier issue of this journal (2018, Vol. 11, No. 2). Such critique can be shown to be untenable from the standpoint of both the ethics of debate and the standards of rational inquiry. Not only does Tselishchev fail to understand the essence of this author’s arguments against Aaron Preston’s attempt to dethrone analytic philosophy, and even less so for the main idea of the concept elaborated in response, but, most importantly, he risks appearing ignorant of the tasks of a historian of philosophy and of the very nature of philosophy itself. The author insists on the validity of all major points he originally made, i.e. that analytic philosophy is not a body of doctrines or even topics, but a specific philosophical practice (and, for that matter, the one that surpasses all others in efficiency); that key attributes of such practice can be found long before the 20<sup>th</sup> century and by no means within the Western tradition alone; finally, that the rise of self-reflection, just as with any other grand style of philosophy, should be adopted as the foremost criterion for dividing its history into meaningful periods.

**Keywords:** analytic philosophy, the art of debate, logic, rationality, understanding, philosophical practice, self-reflection, history of philosophy, metaphilosophy, Preston, Tselishchev

## References

Dzhokhadze, I. “Analiticheskaya filosofiya segodnya: krizis identichnosti” [Analytic philosophy today: identity crisis], *Logos*, 2016, No. 5, pp. 1–15. (In Russian)

Frost-Arnold, G. “The Rise of ‘Analytic Philosophy’: When and How People Begin Calling Themselves ‘Analytic Philosophers’”, *Innovations in the History of Analytic Philosophy*, ed. by S. Lapoint and C. Pincock. London: Palgrave MacMillan, 2017, pp. 27–67.

Kranz, M., Hadot, P., Görler, W. et al. “Philosophie”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. VII, hrsg. von K. Gründer. Basel: Schwabe Verlag, 1989, S. 572–903.

Nagel, E. “Impressions and Appraisal of Analytic Philosophy in Europe”, *Journal of Philosophy*, 1936, Vol. 33, pp. 5–24.

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)

Shokhin, V. K. “Analiticheskaya filosofiya: nekotorye neprotorenyye puti” [Analytic philosophy: some unbeaten tracks], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2015, Vol. 8, No. 2, pp. 16–27. (In Russian)

Tselishchev, V. V. “Analiticheskaya filosofiya 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)

## ДИСКУССИИ СМЫСЛЫ ИСТОРИИ РОССИИ

*С.А. Никольский*

### РОССИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ: ОПЫТ ПОНИМАНИЯ

*Никольский Сергей Анатольевич* – доктор философских наук, главный научный сотрудник, руководитель сектора философии культуры. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: s-nickolsky@yandex.ru

Интерес к отечественной философии истории, возникший вновь после длительного перерыва около тридцати лет назад, наблюдается и сегодня. В соответствии с предложенной в статье гипотезой, в истории России четко просматриваются неизменные в своей основе константы общественного бытия – империи, самодержавия, собственности–власти (собственности/бессобственности), народности и православия. Константы, с одной стороны, это способ организации и функционирования общества, а с другой, ментальные структуры, которые задают ограничения или простраивают директории общественного экономического, социально-политического и культурного развития, способствуют появлению соответствующих им социальных акторов, блокируют появление акторов иной природы. Вопрос о неизменности или сменяемости набора констант – центральный, тесно связан со специфической частью философии истории – представлениях о желаемом будущем. В его прояснении особую и пока не осмысленную исследователями роль играет художественная философия (философствующая литература), без которой целостная философия истории невозможна. В ответ на запрос со стороны философии истории литература откликается как своей природой – удовлетворением человеческой потребности в понимании должного, прекрасного и безобразного и пр., так и специфическими жанрами утопии, антиутопии и документальной прозой, из которой философии истории посылается сигнал – запрет на воспроизведение в будущем зла, однажды человеком пережитого.

**Ключевые слова:** философия истории, константы, история, литература, общество, человек, власть, культура, традиции, новации

Интерес философов к проблематике философии истории, вновь после длительного перерыва возникший в конце 80-х гг. XX в., был обусловлен рядом причин. Первая – осознание факта исключительного доминирования марксистских представлений об общественном развитии как сужающего возможности исследовательского поиска. И хотя материалистическое понимание истории К. Маркса в рамках формационного подхода было одной из форм философского взгляда на историю, однако его статус «единственно верного учения» исключал иные философские концепции<sup>1</sup>.

Второй причиной, вытекающей из первой, был пробудившийся интерес российских философов к национальному философскому наследию, к его богатой историософской традиции. Среди инициаторов и разработчиков этого направления в первую очередь следует назвать сотрудников Института философии АН СССР (впоследствии – РАН) Л.И. Новикову, И.Н. Сиземскую, А.С. Панарина и Ю.К. Плетникова<sup>2</sup>.

И, наконец, третьей причиной интереса к проблематике философии истории стал импульс, исходивший от развития самого исторического знания, получившего возможности для работы с архивными материалами и совместных – с социологами, экономистами и этнографами – исследований реального исторического процесса. В своей практической форме он обнаружил себя, в частности, и в начавшихся в стране аграрных реформах с их интересом как к отечественным формам крестьянского хозяйства, так и к западным, фермерским образцам, которые рассматривались вариантами будущего российской деревни<sup>3</sup>. Тогда же были предприняты и первые философские попытки осмысления особенности отечественной философии истории в ее связи с материалом истории аграрных отношений и современной сельскохозяйственной практикой<sup>4</sup>.

В начале 2000-х гг. интерес к отечественной философии истории принял форму поиска «фундаментальных основ российской государственности и общественной жизни». По наблюдениям исследователей, развитие страны происходит в парадигме ориентированных на прогресс рывков с неизбежными последующими откатами. Это представление получило описание в

<sup>1</sup> Исследователи отмечали: «...русская философия истории оказалась забытой и отторгнутой от культуры и общественной мысли в советский период вследствие абсолютизации исторического материализма как единственно научной философии истории. Русская историософия... тенденциозно искажалась или попросту игнорировалась» (Философия истории: Учебное пособие / Отв. ред. А.С. Панарин. М., 1999. С. 128).

<sup>2</sup> В рамках созданной в Институте исследовательской группы, а потом и сектора ими были подготовлены и изданы книги: *Новикова Л.И., Сиземская И.Н.* Русская философия истории. Курс лекций. М., 1997; *Философия истории. Учеб. пособие / Отв. ред. А.С. Панарин.* М., 1999.

<sup>3</sup> Ведущим ученым – исследователем истории крестьянства был руководитель профильного сектора Института российской истории РАН профессор В.П. Данилов, а возрождение отечественной аграрной социологии и исследований современной сельской экономики в России было связано с именем переехавшего в Россию профессора Манчестерского университета (Великобритания) Теодора Шанина.

<sup>4</sup> Первым значимым всесоюзным научным мероприятием на эту тему стала проходившая в Полтаве в 1986 г. философская конференция «Мировоззрение и сельскохозяйственная практика». В рамках сектора философских проблем биологии (руководитель профессор Р.С. Карпинская), а в дальнейшем в качестве заведующего сектором философии хозяйства Института философии исследование этой проблематики инициировал автор статьи, в частности, выпустивший в 1990 г. монографию «Власть и земля. Хроника утверждения бюрократии в деревне после Октября».

концепциях циклического развития России – регулярного чередования реформ и контрреформ, периодов «авторитарного» и «либерального» развития<sup>5</sup>. И даже когда позитивные преобразования удаются, часть изменений, на которые рассчитывали реформаторы, либо не происходят, либо принимают далекие от первоначальных замыслов формы.

Из императива целостного понимания исторического процесса исходят Л.И. Новикова и И.Н. Сиземская, когда подчеркивают необходимость «выявления как его общих закономерностей, так и местной специфики, его структурообразующих “начал”, характера отношений человека с историей, связи настоящего с прошлым и будущим»<sup>6</sup>.

Идею первооснов российской государственной власти развивают А.С. Ахиезер и соавторы, акцентируя три действующих в нашей истории фактора – силы, веры и закона<sup>7</sup>. Однако в их толковании выделяемые факторы имеют отношение прежде всего к власти – важной, но все же части жизнедеятельности сообщества. Также в качестве фундаментальной основы общественного согласия и развития России видят самодержавную власть Ю.С. Пивоваров и А.И. Фурсов, которая сковывает, тормозит развитие гражданского общества. Это «похищение, экспроприация субъектности, а в известном смысле – “европейскости” и “христианскости” в пользу одного сегмента социума и есть великая тайна русской власти и русской истории»<sup>8</sup>.

Отрицать центральную, системообразующую роль власти в становлении и эволюции России вряд ли возможно. Однако это еще не дает ответа на вопросы об обстоятельствах, причинах, механизмах функционирования наблюдающегося в отечественной истории постоянного воспроизводства именно такого типа развития.

Феномену повторяемости (цикличности) российского исторического процесса требуется название. И таковым я предлагаю термин «константы». Он не нов, его уже используют политологи и социальные философы. Так, Е.В. Ермолаева отмечает, что в политике содержательно могут быть выделены константы, в которых фиксируется тождество ее свойств, а также состояний культуры. Константы – особого типа детерминанты, которые постоянно проявляются в общественно-политическом процессе. Именно через них континуум обеспечивает процессы взаимоперехода от статики к динамике и наоборот, тем самым ориентируя нас на познание внутренних динамических свойств изучаемых систем<sup>9</sup>.

Представление о «константных характеристиках локального цивилизационного процесса» и об «относительной устойчивости культур Евразии» разрабатывают ученые Института философии и права Сибирского отделения РАН.

<sup>5</sup> См., например: Пивоваров Ю.С., Фурсов А.И. «Русская Система» как попытка понимания русской истории // Полис. 2001. № 4. URL: <https://studfiles.net/preview/6311398/> (дата обращения: 21.08.2018); Гулыга А. Русская идея и ее творцы. М., 2003; Зубов А.Б. Циклы русской истории // Вopr. философии. 2005. № 3. С. 161–166; Пантин В.И., Лапкин В.В. Политическая модернизация России: циклы, особенности, закономерности. М., 2007; Розов Н.С. Колея и перевал: макросоциологические основания стратегий развития России в XXI в. М., 2011.

<sup>6</sup> Философия истории. С. 129.

<sup>7</sup> Ахиезер А.С., Клямкин И.М., Яковенко И.Г. История России: конец или новое начало? М., 2005.

<sup>8</sup> Пивоваров Ю.С., Фурсов А.И. «Русская Система» как попытка понимания русской истории. URL: <https://studfiles.net/preview/6311398/> (дата обращения: 21.08.2018).

<sup>9</sup> Ермолаева Е.В. Пространственно-временной континуум политики (социально-философский анализ). URL: <http://cheloveknauka.com/v/187246/a#?page=1> (дата обращения: 20.01.2018).

Среди «констант» евразийского мира как особой цивилизации выделяются его срединность, симфонизм ритмики, западный дрейф антропоточка<sup>10</sup>. Результатами социогуманитарных исследований этнокультурного «массива Евразии», проводившихся под руководством академиков А.П. Окладникова, а затем А.П. Деревянко, стало признание его непрерывности и сохраняющегося на протяжении тысячелетий относительного культурного единства, что говорит о цивилизационной общности народов, населяющих обширные пространства Евразии и обладающих рядом константных характеристик<sup>11</sup>. Авторы подчеркивают, что принятая ими исследовательская традиция «изначально выделяла цивилизации по некоторым устойчивым, константным характеристикам, неизменным на всем протяжении локального цивилизационного процесса. Так, еще П.А. Сорокин писал: «Каждая из больших культурных систем и суперсистем зиждется на какой-то основной предпосылке, получившей выражение в философском принципе, прасимволе или конечной ценности, который цивилизация порождает, развивает и реализует на протяжении своего жизненного пути, во всех своих компонентах или подсистемах»<sup>12</sup>.

В разработке проблематики констант авторы исследования идут еще дальше, усматривая их, например, в русском национальном характере, как среди его достоинств, так и среди изъянов. «Изъяны русского национального характера – и это хорошо известно – в большинстве случаев являются оборотной стороной его достоинств, причем последние незаметно переходят в свое отрицательное качество, если переступается некая разумная мера. Неслучайно едва ли не главный недостаток русского национального характера многие мыслители, те же Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский, С.Л. Франк, усматривали в *избыточной страстности, в безмерности* русской души, ее готовности переступить любые пределы, всюду дойти до крайности, до последней черты. Еще Достоевский отмечал, что русский человек – “человек крайностей”. Недаром европейский социализм именно у нас принял самую радикальную – революционную форму. Заметим, что именно у нас столь же радикальную форму принял в 1990-е гг. и “рыночный капитализм”, когда в одиночасье исторического времени либерал-реформаторы ухитрились попрасть и осмеять тысячелетние ценности России. ... У нас почему-то у руля властной машины удерживаются не разумные политики, склонные к целостному видению и системному реформированию страны, типа Андрея Курбского, Сперанского, Чаынова или Косыгина, а рассудочно зашоренные радикалы типа Ивана Грозного, Никона, Троцкого или Егора Гайдара»<sup>13</sup>.

Таким образом, российские историки, философы, политологи и культурологи, вступая в диалог с более чем столетней отечественной традицией, обращаются к разным аспектам того, что можно назвать константным – фундаментальным и повторяющимся в общественном бытии.

\* \* \*

Константный характер российского бытия проявляется, во-первых, в способе организации и функционирования общества как произвольно сложившегося, так и целенаправленно в исторической общественной практике

<sup>10</sup> См.: Евразийский мир: ценности, константы, самоорганизация. Новосибирск, 2010. С. 130–211.

<sup>11</sup> Там же. С. 130–131.

<sup>12</sup> Цит. по: Евразийский мир. С. 131.

<sup>13</sup> Там же. С. 135–136.

создаваемого; и, во-вторых, в фундаментальных, устойчивых и воспроизводящихся в сознании индивида и в общественном сознании ментальных структурах, которые, с одной стороны, задают ограничения, а, с другой, способствуют простраиванию директорий общественного экономического, социально-политического и культурного развития. Под их влиянием и в их русле возникают и действуют отвечающие их природе акторы – персоны, группы, институты (Д. Норд), в то время как другие, природе констант не отвечающие, разными способами властью или обществом блокируются. Константы общественного бытия задают характер его собственного развития, а также тип и характер его взаимосвязи с географической средой и другими сообществами. Впрочем, в последнем случае константы не только определяют характер этих взаимосвязей, но и обуславливаются ими.

Исходными и фундаментальными российскими константами я вижу константы империи, самодержавия и соединения власти и собственности (собственности/бессобственности), народа (народности) и православия<sup>14</sup>.

В особых отношениях с константами – в диапазоне от критики (вплоть до полного отрицания) – до поддержки (включая апологетику или сервильную пропаганду) состоит культура. И важно рассматривать не только ее, культуры, реакцию на константы и реализующих их акторов, но и обратную реакцию на культуру со стороны государства и акторов. При этом следует иметь в виду и то, что «есть ритм обращения к тем и иным ценностям прошлого: видимо, это ритм развития культуры то вширь, то вглубь»<sup>15</sup>. Именно при нем возникают «вечные ценности – магазин готовых шедевров». «...Но это только у нас спрос подчиняется магазину, обычно же – магазин спросу»<sup>16</sup>.

В истории России известны случаи, когда озабоченные повышением эффективности управления общественным развитием государственные деятели ясно формулировали содержание констант, хотя и не использовали сам термин. Пример – «уваровская триада», высказанная в 1832 г. концепция о том, что народное просвещение должно согласовываться с истинно русскими «хранительными началами Православия, Самодержавия и Народности» – вернейшим залогом силы и величия Отечества<sup>17</sup>. При этом самодержавие как тип русской власти и православие как тип русской веры определяют содержание народности, а все вместе они составляют фундамент и условие неизменности главных характеристик государства и устройства общества.

Другой государственно рассуждавший и познавший народное сознание мыслитель, Лев Толстой, как известно, задумывал роман о «силе завладевающей», экспансионистской – главном божеском призвании русских. Мысль о мирном завоевании необъятных восточных пространств, к примеру, неоднократно высказывал в «Анне Карениной» его любимый герой Константин Лёвин. При этом Толстой, как известно, был непримиримым критиком насильственных и неизбежно кровавых российских территориальных захватов на Кавказе.

Спустя век еще один государственный человек, помощник по международным делам последнего Генерального секретаря ЦК КПСС и первого Президента СССР М.С. Горбачева, Анатолий Черняев о «силе завладевающей»

<sup>14</sup> Об этом подробнее см.: Никольский С.А. Империя и культура. Философско-литературное осмысление Октября. М., 2017.

<sup>15</sup> Гаспаров М.Л. Филология как нравственность. М., 2012. С. 227.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Развернутое толкование триады С.С. Уварова находим у Дмитрия Хомякова – сына известного славянофила: Хомяков Д. Православие. Самодержавие. Народность. Монреаль, 1983. Среди современных авторов на эту тему см., например: Гулыга А. Русская идея и ее творцы. М., 2003. С. 58–97.

в момент краха советской империи высказывался так: «Михаил Сергеевич оказался менее прозорливым, чем Ельцин со своим звериным чутьем. Горбачев боялся, что русский народ не простит ему отказа от империи, а русскому народу оказалось наплевать. ...И к тому же единство России держалось на самодержавии губернаторов-наместников, то есть на регионализме и казачестве. И то и другое являло собой *сугубо русское имперское начало целостности государства* (выделено мной. – С.Н.), а также природную склонность и способность русских к слиянию с местным населением. И, конечно, военная сила...»<sup>18</sup>. Снова: самодержавие и империя<sup>19</sup>, как и века назад.

Определений империи, как реально существовавших государств такого типа, было много, и по этой причине единого определения нет<sup>20</sup>. Что же до Российской империи и СССР как континентальной империи, соединяющей в себе метрополию-центр и колонии-регионы, то для них, по моему мнению, характерны следующие черты, в чем-то повторяющиеся у других империй, в чем-то уникальные:

- максимизация территориального расширения для достижения экономических и политических целей как важнейший принцип государственной политики. Задача присоединения народов была вторичной; отсюда – отношение к присоединяемым как к подданным, подлежащим унификации;

- построение закрытой самодостаточной политической, экономической и общественной системы (концепция «святой Руси», «железного занавеса»); уверенность, что все за пределами России чуждо и враждебно ей;

- представление о наличии у страны особой миссии; «сверхидеям» православия, «Третьего Рима», «пролетарского интернационализма», «оплота мирового коммунизма» приписывалась истинность и даже божественный характер;

- обязательность сакральной фигуры вождя (самодержца – наместника Бога на земле, «отца народов», генерального секретаря, президента), наделенного всеобъемлющей властью; в соответствии с его мировидением принимаются главные внешне- и внутривнутриполитические решения, корректируются и «усовершенствуются» законы, строятся и перестраиваются государственные институты;

- гражданственность как политическая и экономическая свобода и самодеятельность населения в сравнении с государственной несвободой, подданством (службой, бюджетным содержанием) вторична и подавляется; ее экономические, политические, правовые и культурные формы минимизируются или превращаются в симулякры, подчиненные самодержцу и бюрократии;

- значимость отдельного человека сводится до значимости мелкой детали большого механизма, его личностные начала и интересы игнорируются; реализуется цель гомогенизировать население.

В сравнении с другими общественно ценными явлениями и процессами (демократия, свободы и права человека, разделение властей, верховенство права, политическая нация, гражданское общество) константы – структуры

<sup>18</sup> Черняев А.С. Приближение к обрыву. Из дневника помощника президента СССР Анатолия Черняева // Независ. газ. 20.03.2017. URL: [http://www.ng.ru/ideas/2017-03-20/8\\_6952\\_ussr.html](http://www.ng.ru/ideas/2017-03-20/8_6952_ussr.html) (дата обращения: 20.01.2018).

<sup>19</sup> Употребляя термин «империя», я не придаю ему негативного смысла. Более того, уверен, что субъективная составляющая в этом феномене в России существенно меньше, чем обычно представляется, и что, напротив, велика доля отражаемых им объективных факторов и условий.

<sup>20</sup> «...Никакого общепринятого определения империи не существует», – констатирует один из наиболее компетентных в этой теме специалистов (Миллер А.И. История империй и политика памяти // Наследие империй и будущее России. М., 2008. С. 27).

первичные, базисные и фундаментальные. Именно непонимание вторичного характера перечисленного по отношению к константам, небрежение ими или попытка использовать в сугубо корыстных интересах были причиной провала попыток одномоментно «европеизировать» Россию, которые в последние десятилетия предпринимались отечественными радикал-либералами.

О формировании российских констант – империи, самодержавия и соединения власти и собственности – можно говорить, начиная с Ивана Грозного. Идея империи, наряду с прочим, раскрывала ориентацию страны на пространство как неиссякаемый источник природных и людских ресурсов. Самодержавие было избрано в качестве формы организации жизни и государственного управления. Что же до механизма слияния власти и собственности с опорой на насилие, то он оказался идеальным инструментом развития империи и поддержания самодержавия в работоспособном состоянии. С его помощью верховная и низовая власть обеспечивала добровольное расположение и подчинение одних и принудительное управление другими.

Для раскрытия двойной направленности механизма слияния власти и собственности, наряду с термином «собственность» требуется употребление и термина-антипода «бессобственность». При этом оба относятся не только к вещно-материальному миру. Наряду с вещным, фиксируемым правом юридическим значением, категория «собственность» обозначает свободу или несвободу человека распоряжаться самим собой, быть собственником самого себя или пребывать в зависимом состоянии<sup>21</sup>. Термин «бессобственность», как подметил публицист М.Ю. Берг, сопрягается (рифмуется) с понятием «бессовестность» и даже «безбытность». Совесть, совестливость произрастает не только из отношений с другими, но прежде всего из собственности человека на самого себя. В этом качестве она требует от индивида честности, ответственности, решимости, неспешной внимательности, волевого усилия. И хотя собственность как обладание вещью также не исключает совестливости, но поскольку в этом случае человек вступает в конкурирующие отношения с другими – продуцирует «недоброжелательную общительность», как выразался Кант в своей концепции философии истории, и руководствуется мотивами «корыстолюбия», «честолюбия» и «властолюбия»<sup>22</sup>, – то и совестливость проявляет себя далеко не всегда.

Особого разговора, далеко выходящего за рамки одной статьи, заслуживает константа «народ». В уваровской трактовке производная от народа – народность – означала органическое единство самодержца и окормляемого им подданного (и податного) православного населения. При этом к собственно народу, вплоть до второй половины XIX в., когда началась дифференциация крестьянства (собственно народом и именуемого), отношение было как к некоему однородному целому. Вспомним, что даже у Пушкина, за редким исключением, среди народа мы не находим личностей. Только-только они начинают проглядывать сквозь иронию Гоголя, и лишь в середине столетия «необщее выражение лиц» появляется в прозе Тургенева. Что же до позднейших размышлений философствующих писателей-классиков,

<sup>21</sup> Подробным образом проблема «собственности» и «собственного» рассмотрена В.В. Библиным. Обращая внимание на скрытую полярность *своего, собственного*, он отмечает, что глубже значения физической и юридической принадлежности эти понятия несут смысл подлинного, родового, родного, интимного, т. е. такого, что не находится во владении лица, а, наоборот, владеет им (*Библин В.В. Собственность. Философия своего*. СПб., 2012. С. 99–102).

<sup>22</sup> Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 11.

то им, как, например, Льву Толстому и Достоевскому, было свойственно стремление видеть в народе целостность («роевое единство»), которому изначально присуще нечто доминантно-благостное. Позднее же, в то время как знатоки жизни Лесков и Чехов без прикрас изображали народ (крестьянина), живущего «звериной жизнью», но все же сочувствовали ему, Горький, реалист и критик, свое отношение к народу неизменно сопровождал чувством презрения-удивления перед его звериной сущностью<sup>23</sup>. Особого анализа требует явление объединения в народ разных социальных и этнических групп перед лицом общей опасности, а также их исторические формы (например, «советский народ»).

Что же, наконец, до уваровской константы «православие», то подобно константе «народ» она также требует специального рассмотрения. Пока же замечу лишь следующее. Из-за несостоявшейся в России реформации с формальным отделением церкви от государства, равно как и, напротив, состоявшимся насильственным отъединением православия от народа (трагедия раскола), в дальнейшем православие всегда было самодержавию подчинено. При этом в лице своих иерархов оно далеко не всегда о народном окормлении заботилось, сосредоточиваясь на извлечении максимума выгоды для себя. Приведу лишь выдержку из второго философического письма Чаадаева, недвусмысленно высказавшегося на этот счет: «...Известно, что духовенство (на Западе. – С.Н.) показало везде пример, освобождая собственных крепостных, и что римские первосвященники первые вызвали уничтожение рабства в области, подчиненной их духовному управлению. Почему же христианство не имело таких же последствий у нас? Почему, наоборот, русский народ подвергся рабству лишь после того, как он стал христианским..? Пусть православная церковь объяснит это явление. Пусть скажет, почему она не возвысила материнского голоса против этого отвратительного насилия одной части народа над другой»<sup>24</sup>.

Завершая краткий обзор констант отечественной философии истории, отмечу, что, возникая и воплощаясь в конкретной истории, все константы развивались, в чем-то изменяясь, а в чем-то оставаясь неизменными, и довели свое существование до наших дней.

\* \* \*

Описание предмета философии истории предполагает объяснение его отличия от теории исторического знания. Это давняя проблема в одном из недавних дискурсов предстала следующим образом: «...Историку необходима теория, но теория, не отрывающаяся от исторической почвы; то, в чем он

<sup>23</sup> См., например, его статью 1922 г. «О русском крестьянстве», не публиковавшуюся в России до начала 90-х гг. и содержащую, наряду с прочим, следующее наблюдение: «Я думаю, что русскому народу исключительно – так же исключительно, как англичанину чувство юмора – свойственно чувство особенной жестокости, хладнокровной и как бы испытывающей пределы человеческого терпения к боли, как бы изучающей цепкость, стойкость жизни» (URL: [https://royallib.com/book/gorkiy\\_maksim/o\\_russkom\\_krestyanstve.html](https://royallib.com/book/gorkiy_maksim/o_russkom_krestyanstve.html) (дата обращения: 20.01.2018)). Справедливости ради следует привести мнение Басинского – одного из серьезных современных исследователей отечественной литературы, назвавшего горьковскую статью «одним из самых несправедливых горьковских произведений» (*Басинский П. В споре души и разума // Горький М. Книга о русских людях. М., 2000. С. 9*). Впрочем, дальше этого определения исследователь не пошел.

<sup>24</sup> Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1991. С. 347.

нуждается, – не всеобъемлющая система, а комплекс теоретических посылок, поднимающихся над эмпирией, но ни в коем случае не порывающих с ней»<sup>25</sup>. Но если теория истории должна быть именно такой, то она никак не похожа на концепции философии истории, например, Гегеля и Канта. Кроме того, в ней невозможна обязательная для философии истории финальная часть – представления о желаемом будущем, которые вовсе не должны быть связаны с актуальной эмпирией. По этой причине устремленная в будущее кантовская философия истории как априорная «путеводная нить» историкам кажется бесплодной схоластической затеей. Однако означает ли это, что к задаче создания философии истории историки вообще не должны иметь касательства? Думаю, нет.

В предмет философии истории, полагал Карл Ясперс, важной частью входит способ, каким современность отличает себя от прошлого. «Целостная концепция философии истории... направлена на то, чтобы осветить нашу собственную ситуацию в рамках мировой истории. Задача исторической концепции – способствовать осознанию современной эпохи. Она показывает нам наше место в ней»<sup>26</sup>. С этим историки, пожалуй, согласятся. Но как быть с отсутствующим у историков представлением о желаемом будущем? Ведь «если прошлое дано нам посредством исторической памяти, на страже которой и стоят историки, то будущее предстает перед нами в виде *цели*, которую мы ставим перед собой под давлением внутренней или внешней необходимости. Цели... в суммарном виде определяют собой ход и направление исторического движения»<sup>27</sup>.

Тезис о целеполагании как моменте внутри философии истории, ориентирующем на будущее, безусловно, важен. Но на чем основываются сами цели? Как возможен определенный образ будущего, если цели людей «расходятся между собой» и определяют «ход и направление» лишь в «суммарном виде». Кроме того, в определении целей решающей часто оказывается воля отдельного лица (вспомним отечественную константу самодержавия), равно как и сопутствующее ему насилие. Похоже, нужно искать дополнительные (если не иные) основания для наполнения смысла устремлений в будущее. И здесь на помощь приходит отечественная философствующая классика («художественная философия») с ее формами утопии, антиутопии и документальной прозы. Обратимся к примеру.

Проблематика представлений о будущем в отдельные периоды общественного развития делается особенно значимой. Таким временем в новейшей отечественной истории была революция 1905–1922 гг., во время которой представления о желаемом будущем обретали политическую и художественную форму<sup>28</sup>.

В утопии А. Богданова «Красная звезда» (1908) нет места анализу действительности, в чистом виде она – литературный вариант утопической революционно-художественной агитации. Представленное в повести социалистическое общество марсиан давало россиянам зримый образ желаемого коммунистического завтра. Рассуждения о победившем на планете Земля социализме, идеал «цельного человека», производящего «цельную страну»

<sup>25</sup> Гуревич А.Я. Теория формаций и реальность истории // *Вопр. философии*. 1990. № 11. С. 42.

<sup>26</sup> Ясперс К. *Смысл и назначение истории*. М., 1991. С. 99.

<sup>27</sup> Межуев В.М. *История в зеркале философии* // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки*. 2016. Т. 47. № 1. С. 31.

<sup>28</sup> Никольский С.А. *Жизнь после. О революционных фантазиях политиков и писателей-большевиков – А. Богданова, Н. Бухарина, Е. Замятина, В. Ленина, А. Платонова и Е. Преображенского* // *Вопр. философии*. 2017. № 11. С. 134–146.

и даже «цельную вселенную», «социалистическое перевоспитание» незнательных, «общечеловеческое объединение», самоотверженный труд и ненормированное (по потребностям) потребление продуктов – все это в популярной форме отражало пункты большевистской партийной программы<sup>29</sup>. Никого не насторожило, что социалистический рай возможен только после того, как в братские могилы сойдут миллионы (см. продолжение «Красной звезды» – роман Богданова «Инженер Мэнни»).

После Октября та же послереволюционная инопланетная людская масса неожиданно, вопреки духу времени, всплывает в антиутопическом романе-предостережении Е. Замятина «Мы» (1922) о фантазиях большевизма – апофеозе насилия, однообразия бытия и тотальной несвободы. Это будет описание времени по прошествии десяти веков, после того как «героические предки» обуздали «дикое состояние свободы», покорили власти «Единого Государства» весь земной шар и теперь занимаются «уравнением Вселенной». В романе легко прочитывалась идея мировой революции, и не случайно он был назван «пасквилем на социализм». В СССР, как и в «Едином Государстве», во всех сочинениях должны были пропагандироваться только красоты «светлого завтра». Это требование Замятин не выполнил. А вот «Красную звезду» А. Богданова Н. Бухарин назвал романом, который «с трепетом и восторгом читала революционная молодежь».

Но художественная философия включается в философию истории не только размышлениями о будущем. Она полноправный участник в описании и понимании прошлого и настоящего, из которых в будущее перебрасывает «мостики». Хороший пример обнаруживают тексты наиболее философичных авторов 30–60-х гг. прошлого века – Михаила Шолохова, Андрея Платонова и Варлама Шаламова. Что объединяет этих писателей-творцов российской философии истории?

Главное их общее свойство – масштаб и философский характер поднимаемых проблем. В «Тихом Доне» Шолоховым представлена имперская природа России, рассмотренная в связи с феноменом казачества. Имперскому качеству и имперскости как свойству индивидуального и общественного сознания адекватна и оптика авторского взгляда Андрея Платонова. Образы его героев метафоричны и выведены на философский уровень анализа и обобщений. В платоновском мире самодержец незримо присутствует везде. Он – в письме на родину английского инженера Вильяма Перри<sup>30</sup>, приглашенного в Россию царем Петром. «Верховный человек» – во властных речах, льющих из установленного в бараке землекопов громкоговорителя и в присылаемых колхозному активисту ночных директивах о мерах по раскулачиванию<sup>31</sup>. Самодержец также в неусыпном контроле старушки Федератовны<sup>32</sup> и в революционных мечтаниях воина Копенкина<sup>33</sup>. И даже тогда, когда Москва Чеснова прыгает с парашютом или спускается в шахту строящегося метро, с ней образ отца-вождя<sup>34</sup>.

За редким исключением, все платоновские герои не только лишены вещной собственности, но и собственности на самих себя. Всех ведет по жизни внешняя им, но повелевающая чужая воля. И она же, когда герои временно

<sup>29</sup> Обратимся, например, к популярному изложению большевистской программы в работе: Бухарин Н., Преображенский Е. Азбука коммунизма. Пг., 1920.

<sup>30</sup> Повесть «Епифанские шлюзы».

<sup>31</sup> Роман «Котлован».

<sup>32</sup> Повесть «Ювенильное море».

<sup>33</sup> Роман «Чевенгур».

<sup>34</sup> Повесть «Счастливая Москва».

обретают «собственность» на самих себя, их убивает<sup>35</sup>. В этом – произвольном, основанном на абстрактных идеях и «революционном праве» одних распоряжаться жизнью других, увиденный Платоновым сталинизм не только продолжает описанное Шолоховым, ставшее привычным право людей на войне отнимать друг у друга жизнь, а намного его превосходит. И если у Шолохова основанием убийства является принадлежность к другому народу и атрибутика гражданской войны, то у Платонова самое распространенное основание убийства – несоответствие мировоззренческих представлений соотечественников о мире, о себе и собственной жизни.

В этом же формате – имперского, самодержавного, бессобственного – масштабного охвата как пространства СССР, так и дальних углов сознания человека открывается повествование о ГУЛАГе Варлама Шаламова<sup>36</sup>. (И, конечно, у всех авторов присутствует анализ константы «народ».) Думаю, столь глубоких размышлений о сознании человека в неволе, равно как и о сознании по другую сторону проволоки, кроме как в художественной философии Шаламова, не найти ни в одной научной дисциплине. А без этого создать целостную российскую философию истории вряд ли возможно, тем более что форма документальной прозы, в отличие от утопии или антиутопии, обнаруживает еще одну незаменимую для философии истории грань. Как бы отвечая на вопрос о желаемом завтра, Шаламов утверждает: в будущем человека не должно быть того, что было ужасной реальностью вчера.

\* \* \*

К вопросам о предмете философии истории важно добавить и те, которые связаны с предложенной концепцией констант общественного бытия, но за ее рамки выходят. А именно: возможен ли и насколько успешным может оказаться в будущем демонтаж константы самодержавия? Как в условиях России могла бы трансформироваться (исчезнуть) константа империи, не грозящая ее возможному распаду? Как по-новому может выстроиться константа собственности–власти (собственности/бессобственности)? В эти вопросы, безусловно, «вшиты», имплицитно присутствуют и вопросы о народе, народности и о его христианском сознании. Однако они – предмет другого исследования.

### Список литературы

*Ахиезер А.С., Клямкин И.М., Яковенко И.Г.* История России: конец или новое начало? М.: Новое изд-во, 2008. 464 с.

*Басинский П.* В споре души и разума // *Горький М.* Книга о русских людях. М.: Вагриус, 2000. С. 5–10.

*Бибихин В.В.* Собственность. Философия своего. СПб.: Наука, 2012. 536 с.

<sup>35</sup> Так, положившийся на собственное любопытство тонет в озере отец Саши Дванова. Умирает вольно обращающийся с природой, никому не подчиненный и ни с кем не связанный бобыль. Гибнут бессобственные, но, как им кажется, не имеющие над собой внешней воли, жители Чевенгура. Рядом с котлованом умирает лишенная всего собственного и отторгнутая властной волей буржуйка – мать девочки. Перестает жить и так и не нашедшая ничего своего в новом мире Настя. (Из собственных вещей у нее были лишь устроенные в отнятых у крестьян гробах постель и игрушки.)

<sup>36</sup> См.: *Никольский С.А.* Мировосприятие Варлама Шаламова в мировоззренческой литературной палитре первой трети XX столетия // *Поезд Шаламова. Проблемы российского самосознания: судьба и мировоззрение В.Т. Шаламова.* М., 2017. С. 34–43.

- Бухарин Н., Преображенский Е.* Азбука коммунизма. Пг.: Гос. изд-во, 1920. 322 с.
- Гаспаров М.Л.* Филология как нравственность. М.: Фортуна ЭЛ, 2012. 284 с.
- Гулыга А.* Русская идея и ее творцы. М.: Эксмо, 2003. 447 с.
- Гуревич А.Я.* Теория формаций и реальность истории // *Вопр. философии.* 1990. № 11. С. 31–43.
- Евразийский мир: ценности, константы, самоорганизация / Отв. ред. Ю.В. Попков. Новосибирск: Нонпарель, 2010. 449 с.
- Ермолаева Е.В.* Пространственно-временной континуум политики (социально-философский анализ). URL: <http://cheloveknauka.com/v/187246/a/#?page=1> (дата обращения: 20.01.2018).
- Зубов А.Б.* Циклы русской истории // *Вопр. философии.* 2005. № 3. С. 161–166.
- Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 6 / Ред. Т.И. Ойзерман. М.: Мысль, 1964. С. 5–23.
- Межуев В.М.* История в зеркале философии // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки.* 2016. Т. 47. № 1. С. 25–36.
- Наследие империй и будущее России / Под общ. ред. А.И. Миллер. М.: НЛЮ, 2008. 528 с.
- Никольский С.А.* Власть и земля. Хроника утверждения бюрократии в деревне после Октября. М.: Агропромиздат, 1990. 238 с.
- Никольский С.А.* Жизнь после. О революционных фантазиях политиков и писателей-большевиков – А. Богданова, Н. Бухарина, Е. Замятина, В. Ленина, А. Платонова и Е. Преображенского // *Вопр. философии.* 2017. № 11. С. 134–146.
- Никольский С.А.* Империя и культура. Философско-литературное осмысление Октября. М.: ИФ РАН, 2017. 126 с.
- Никольский С.А.* Мировосприятие Варлама Шаламова в мировоззренческой литературной палитре первой трети XX столетия / Поезд Шаламова. Проблемы российского самосознания: судьба и мировоззрение В.Т. Шаламова / Отв. ред. С.А. Никольский. М.: Голос, 2017. С. 34–43.
- Новикова Л.И., Сиземская И.Н.* Русская философия истории. Курс лекций. М.: Магистр, 1997. 328 с.
- Пантин В.И., Лапкин В.В.* Политическая модернизация России: циклы, особенности, закономерности. М.: Русское слово, 2007. 127 с.
- Пивоваров Ю.С., Фурсов А.И.* «Русская Система» как попытка понимания русской истории // *Полис.* 2001. № 4. URL: <https://studfiles.net/preview/6311398/> (дата обращения: 21.08.2018).
- Розов Н.С.* Колея и перевал: макросоциологические основания стратегий развития России в XXI в. М.: РОССПЭН, 2011. 735 с.
- Философия истории. Учебное пособие / Отв. ред. А.С. Панарин. М.: Гардарики, 1999. 223 с.
- Хомяков Д.* Православие. Самодержавие. Народность. Монреаль: Изд-во Братства преп. Иова Почаевского, 1983. 231 с.
- Чаадаев П.Я.* Философические письма // *Чаадаев П.Я.* Полн. собр. соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1991. С. 320–441.
- Черняев А.С.* Приближение к обрыву. Из дневника помощника президента СССР Анатолия Черняева // *Независ. газ.* 20.03.2017. URL: [http://www.ng.ru/ideas/2017-03-20/8\\_6952\\_ussr.html](http://www.ng.ru/ideas/2017-03-20/8_6952_ussr.html) (дата обращения: 20.01.2018).
- Ясперс К.* Смысл и назначение истории / Пер. с нем. М.: Полит. лит., 1991. 528 с.

## Russian philosophy of history: an essay in understanding

*Sergey A. Nikolsky*

The outbreak of interest in the national philosophy of history, which occurred about thirty years ago, can be observed today again. The present author's hypothesis is that such entities as empire, autocracy, power-property phenomenon (where no property is real property), Russian ethnic consciousness (*narodnost*) and Orthodoxy can be best described as constant patterns of social life that persist throughout the entire history of Russia. Such patterns, on the one hand, are part of the mechanism responsible for organization and functioning of the society; on the other hand, they are mental structures of a kind that impose restrictions or extend the directory of social, economic, socio-political and cultural development, thus contributing to the emergence of the respective social actors and blocking the emergence of actors of a different nature. The dilemma whether the existent set of constant patterns is inalterable, or it can be replaced by another set, is of central importance and has a direct bearing on that special part of the philosophy of history which deals with ideas about the desired future. In clarifying this dilemma an important role, if still underrated by many scholars, belongs to literary philosophy, or philosophizing fiction, without which any philosophy of history will be incomplete. Literature responds to the demands of the history of philosophy in two ways: by its nature it seeks to satisfy the human need for understanding the beautiful and the ugly, the proper, etc., and again through the works composed in the genres of utopia, anti-utopia, dystopia and documentary prose it warns philosophy of history to never allow a recreation of past evil once experienced by man.

**Keywords:** philosophy of history, constants, history, literature, society, man, power, culture, traditions, innovations

## References

Akhiezer, A. S., Klyamkin, I. M. & Yakovenko, I. G. *Istoriya Rossii: konets ili novoe nachalo?* [History of Russia: the end or a new beginning?]. Moscow: Novoe izdatel'stvo Publ., 2008. 464 pp. (In Russian)

Basinskii, P. "V spore dushi i razuma" [The dispute of the soul and mind], in: M. Gorky, *Kniga o russkikh lyudyakh* [The Russian People]. Moscow: Vagrius Publ., 2000, pp. 5–10. (In Russian)

Bibikhin, V. V. *Sobstvennost'. Filosofiya svoego* [Property. Philosophy of the own]. St.Petersburg: Nauka Publ., 2012. 536 pp. (In Russian)

Bukharin, N. & Preobrazhenskii, E. *Azbuka kommunizma* [The hornbook of communism]. Petersburg: Gosudarstvennoe izdatel'stvo Publ., 1920. 322 pp. (In Russian)

Chaadaev, P. Ya. "Filosoficheskie pis'ma" [Philosophical Letters], in: P. Ya. Chaadaev, *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works], Vol. 1. Moscow: Nauka Publ., 1991, pp. 320–441. (In Russian)

Chernyaev, A. S. "Priblizhenie k obryvu. Iz dnevnika pomoshhnika prezidenta SSSR Anatolija Chernjaeva" [Approaching the cliff. From the diary of the assistant to the President of the USSR of Anatoly Chernyaev], *Nezavisimaja Gazeta*, 2017, March 20 [[http://www.ng.ru/ideas/2017-03-20/8\\_6952\\_ussr.html](http://www.ng.ru/ideas/2017-03-20/8_6952_ussr.html), accessed on 20.01.2018]. (In Russian)

Ermolaeva, E. V. *Prostranstvenno-vremennoj kontinuum politiki (social'no-filosofskij analiz)* [The space-time continuum policy (socio-philosophical analysis)] [<http://cheloveknauka.com/v/187246/af?page=1>, accessed on 20.01.2018]. (In Russian)

Gulyga, A. *Russkaja ideja i ee tvorcy* [The Russian idea and its creators]. Moscow: Jeksmo Publ., 2003. 447 pp. (In Russian)

Gurevich, A. J. "Teorija formacij i real'nost' istorii" [The theory of formations and the reality of history], *Voprosy filosofii*, 1990, No. 11, pp. 31–43. (In Russian)

Jaspers, K. *Smysl i naznachenie istorii* [The Origin and Goal of History], trans. from German. Moscow: Politicheskaja literatura Publ., 1991. 528 pp. (In Russian)

Kant, I. "Ideya vseobshchei istorii vo vseмирno-grazhdanskom plane" [Ideas for a universal history from a cosmopolitan point of view], in: I. Kant, *Sochinenija* [Collected works], Vol. 6, ed. by T. I. Oizerman. Moscow: Mysl' Publ., 1964, pp. 5–23. (In Russian)

Khomyakov, D. *Pravoslavie. Samoderzhavie. Narodnost'* [Orthodoxy. The autocracy. The nation]. Montreal: Bratstvo prep. Iova Pochaevskogo Publ., 1983. 231 pp. (In Russian)

Mezhuev, V. M. "Istorija 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)

Miller, A. I. (ed.) *Nasledie imperij i budushhee Rossii* [The heritage of the empires and Russia's future]. Moscow: NLO Publ., 2008. 528 pp. (In Russian)

Nikolsky, S. A. *Vlast' i zemlya. Khronika utverzhdeniya byurokratii v derevne posle Oktyabrya* [The power and the land. The chronicle of the statement of bureaucracy in village after October]. Moscow: Agropromizdat Publ., 1990. 238 pp. (In Russian)

Nikolsky, S. A. *Imperija i kul'tura. Filosofsko-literaturnoe osmyslenie Oktjabrja* [Empire and culture. The philosophical and literary understanding of October]. Moscow: IPh RAS Publ., 2017. 126 pp. (In Russian)

Nikolsky, S. A. "Zhizn' posle. O revoljucionnyh fantazijah politikov i pisatelej-bol'shevikov – A. Bogdanova, N. Buharina, E. Zamjatina, V. Lenina, A. Platonova i E. Preobrazhenskogo" [Life after. About the revolutionary fantasies of politicians and writers of the Bolsheviks: A. Bogdanov, N. Bukharin, E. Zamyatin, V. Lenin, A. Platonov and E. Preobrazhensky], *Voprosy filosofii*, 2017, No. 11, pp. 134–146. (In Russian)

Nikolsky, S.A. "Mirovospriyatie Varlama Shalamova v mirovozzrencheskoi literaturnoi palitre pervoi treti KhKh stoletiya" [Worldview of Varlam Shalamov in the worldview literary palette of the first third of the twentieth century], *Poezd Shalamova. Problemy rossiiskogo samosoznaniya: sud'ba i mirovozzrenie V.T. Shalamova* [Train Shalamov. Problems of Russian self-consciousness: the fate and worldview of V.T. Shalamov], ed. by S.A. Nikolsky. Moscow: Golos Publ., 2017, pp. 34–43. (In Russian)

Novikova, L. I. & Sizemskaya, I. N. *Russkaja filosofija istorii. Kurs lekcij* [Russian philosophy of history. A course of lectures]. Moscow: Magistr Publ., 1997. 328 pp. (In Russian)

Panarin, A. S. (ed.) *Filosofija istorii: Uchebnoe posobie* [The philosophy of history: Tutorial]. Moscow: Gardariki Publ., 1999. 223 pp. (In Russian)

Pantin, V. I. & Lapkin, V. V. *Politicheskaya modernizatsiya Rossii: tsikly, osobennosti, zakonomernosti* [Political modernization of Russia: cycles, features, regularities]. Moscow: Russkoe slovo Publ., 2007. 127 pp. (In Russian)

Pivovarov, U. S. & Fursov, A. I. "‘Russkaja Sistema’ kak popytka ponimaniya russkoj istorii" [The ‘Russian System’ as an attempt to understand Russian history], *Polis*, 2001, No. 4 [<https://studfiles.net/preview/6311398/>, accessed on 21.08.2018]. (In Russian)

Popkov, U. V. (ed.) *Evrazijskij mir: cennosti, konstanty, samoorganizacija* [The Eurasian world: values, constants, self-organization]. Novosibirsk: Nonparel' Publ., 2010. 449 pp. (In Russian)

Rozov, N. S. *Koleya i pereval: makrosotsiologicheskie osnovaniya strategii razvitiya Rossii v XXI veke* [Rut and the pass: macrosociological fundamentals of strategies of development of Russia in XXI century]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2011. 735 pp. (In Russian)

Zubov, A. B. "Tsikly russkoi istorii" [Cycles of the Russian history], *Voprosy filosofii*, 2005, No. 3, pp. 161–166. (In Russian)

*А.Л. Юрганов*

**НУЖНА ЛИ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКЕ  
ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ?  
(Отклик на статью С.А. Никольского)\***

*Юрганов Андрей Львович* – доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой истории России средневековья и нового времени Историко-архивного института. Российский государственный гуманитарный университет. Российская Федерация, 125993, г. Москва, Миусская пл., д. 6; e-mail: iurjanov@yandex.ru

Статья С.А. Никольского вызывает живую полемику, ибо она затрагивает один из самых трудных вопросов в философской области: возможна ли философия истории? И какой она должна быть? Те принципы, которые С.А. Никольский считает основополагающими, порождают несогласие прежде всего потому, что они недоказуемы, сконструированы из абстрактных рассуждений, не имеющих отношения к историческому контексту – всегда изменчивому, динамичному, особенному, неповторимому. Автор данного отклика предлагает видеть в философии истории не «константы», а «переменные данные» как проблему философской рефлексии, изучающей языки описания истории.

**Ключевые слова:** контекст, конвенция, константы, феноменология, философия истории

---

Меня как историка, конечно, волнует этот вопрос: нужна ли исторической науке философия? Большая часть моих коллег, занимающихся прикладными сюжетами, скажет «нет», и с таким ответом я категорически не согласен. Нужна и даже очень, но только в современном виде как проблемное мышление, в основе которого пребывает рефлексивный анализ, этот универсальный уничтожитель всякой догматичности в области мышления, не только философского, но и общегуманитарного тоже. Польза от такого радикального скептицизма велика, ибо всякая наука создает не только положительные знания о чем-либо, но и способна творить мифические конструкции, основанные лишь на доверии. Избавление науки, в том числе исторической, от бесчисленных мифов стало возможным во многом благодаря феноменологии Эдмунда Гуссерля.

---

\* См.: *Никольский С.А.* Российская философия истории: опыт понимания // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2018. Т. 11. № 4. С. 115–128. Далее ссылки даются в тексте статьи в круглых скобках.

Статья доктора философских наук С.А. Никольского «Российская философия истории: опыт понимания» вызывает живой интерес, но с первых же строкстораживает, что новейший «опыт понимания» – не что иное, как повтор забытого старого...

Начну по порядку.

### Язык описания проблемы

Возникновение новейшего опыта философии истории С.А. Никольский связывает с тремя основными причинами: первая заключается в том, что марксистская теория была «единственным верным учением», вторая причина, вытекающая из первой, – обращение к «богатой философской традиции» и третья причина – развитие «исторического знания» в изучении, как было сказано, «реального исторического процесса». Автор не раскрывает ни одну из причин – он их только называет, и потому с самого начала возникает недоумение в связи с тем, что нет ответов на вопросы вполне естественные: какие именно концепции исключал марксизм, будучи единственно верным, какое именно «национальное философское наследие» имеет в виду автор, если противопоставляет его марксизму, какие именно эмпирические факты развития исторической науки (раз уж упомянуты архивные материалы) позволили вновь обратиться к «философии истории», наконец – что понимает С.А. Никольский, когда пишет о «реальном историческом процессе»? Нежелание автора раскрывать исходные причины поворота к философии истории создает трудность еще большую, когда он переходит к обобщающим научным трудам последних пятнадцати лет, называет удивительно малую часть их и формулирует императив «целостного понимания исторического процесса», который заключается в том, что «развитие страны происходит в парадигме ориентированных на прогресс рывков с неизбежными последующими откатами» (с. 116).

В этой цикличности русской истории С.А. Никольский видит повторяемость, которую определяет давно и хорошо известным в научной литературе термином «константы». «Константы, – пишет автор, – особого типа детерминанты, которые постоянно проявляются в общественно-политическом процессе. Именно через них континуум обеспечивает процессы взаимоперехода от статичности к динамике и наоборот, тем самым ориентируя нас на познание внутренних динамических свойств изучаемых систем» (с. 117).

Ни слова – о кризисе гуманитарного знания, ни слова о кризисе самой марксистской модели описания истории, которая плоха была совсем не только потому, что рассматривала себя как единственную, а тем, что в формулах исторического материализма не оказалось ничего живого, случайного, историчного. Вместо этого – механистическая модель, объясняющая мир и человека через обезличенные закономерности, которые налагались на любой исторический контекст, и неважно, была ли в нем классовая борьба, – она должна быть, и ее всегда находили! Никольский ни словом не обмолвился о том, что в конце XX в. философия истории формировалась такими учеными, как Ю.М. Лотман и А.Я. Гуревич, в острой борьбе с догматическим строем мысли поборников абсолютного детерминизма. Лотман в своей знаменитой статье «Клио на распутье» (1989) искал выход из оков детерминизма в идеях физика И. Пригожина о бифуркации: «История предстает перед нами не как клубок, разматываемый в бесконечную нить, а как лавина *саморазвивающегося живого вещества*... История – не однолинейный процесс, а многофак-

торный поток. Когда достигается точка бифуркации, движение как бы останавливается в раздумье перед выбором»<sup>1</sup>. Гуревич, добиваясь признания в советской исторической науке достижений Школы Анналов, также пытался найти выход из тупика марксистского объективизма<sup>2</sup>. Я назвал только самых крупных представителей гуманитарной науки, забытых автором статьи, – и не упомянул десятки имен, внесших свой вклад в расторжение умственного союза историков, культурологов, философов с методологией и теорией обезличенного исторического процесса. Что же видит С.А. Никольский в упомянутых им трудах, которые он считает новейшим опытом философии истории? Он предлагает видеть *то же самое* – и даже хуже того, что было в марксизме. Ибо марксизм, несмотря на всю свою нищету философской мысли, обладал огромным потенциалом гегелевской диалектики, помноженной на учение Фейербаха о конечных судьбах человечества, что создавало внутренние возможности для выхода за пределы слишком узких философских схем. То, что предлагает автор, напоминает своеобразный лагерь для изоляции в нем философско-исторической мысли: здесь нет и не может быть свободы от детерминизма. Даже не думайте о ней! Этот мотив можно представить как своеобразный девиз на воротах умственной зоны.

Нет ничего, что не определяли ли бы собой «константы» в историческом прошлом России – они фундаментальны настолько, что через них осуществляется вся история людей. Страшно даже подумать, в какой мере человек оказывается несвободен в своем личном выборе, но его личное счастье заключается в том, что он не знает «философии истории», не знает того, что его свобода воли всегда ограничена рамками «констант»:

Константный характер российского бытия проявляется, во-первых, в способности организации и функционирования общества как произвольно сложившегося, так и целенаправленно в исторической общественной практике создаваемого; и, во-вторых, в фундаментальных, устойчивых и воспроизводимых в сознании индивида и в общественном сознании ментальных структурах, которые, с одной стороны, задают ограничения, а с другой, способствуют пространению директорий общественного экономического, социально-политического и культурного развития. Под их влиянием и в их русле возникают и действуют отвечающие их природе акторы – персоны, группы, институты (Д. Норд), в то время как другие, природе констант не отвечающие, разными способами властью или обществом блокируются. Константы общественного бытия задают характер его собственного развития, а также тип и характер его взаимосвязи с географической средой и другими сообществами. Впрочем, в последнем случае константы не только определяют характер этих взаимосвязей, но и обуславливаются ими (с. 118–119).

Странно не услышать от философа размышления об антиномиях развития, о таких противоречиях, которые отнюдь не всегда разрешаются и потому волнуют сознание мыслителей. Возможно, предчувствуя упрек в нефилософичности построения, С.А. Никольский в самом конце статьи вдруг спрашивает – то ли себя, то ли читателя, которого он усердно убеждает в неизбежности неизбежного, – есть ли жизнь за границей очерченной умственной зоны? Автор допускает, что не все согласятся с ним, и легко переходит к вопросам, которые не составляют «предмет» философии истории, однако имеют право на существование: «К вопросам о предмете философии истории важно добавить и те, которые связаны с предложенной концепцией констант обществен-

<sup>1</sup> Лотман Ю.М. Клио на распутье // Лотман Ю.М. Избр. ст.: в 3 т. Т. I. Таллинн, 1992. С. 464–471.

<sup>2</sup> Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». М., 1993.

ного бытия, *но за ее рамки выходят* (курсив мой. – А.Ю.). А именно: возможен ли и насколько успешным может оказаться в будущем демонтаж константы самодержавия? Как в условиях России могла бы трансформироваться (исчезнуть) константа империи, не грозящая ее возможному распаду? Как по-новому может выстроиться константа собственности–власти (собственности/бессобственности)? В эти вопросы, безусловно, “вшиты”, имплицитно присутствуют и вопросы о народе, народности и о его христианском сознании. Однако они – предмет другого исследования» (с. 125).

Одномерность философского дискурса несколько не пугает автора, признающего в возможных сомнениях и рефлексии по поводу «констант» просто иные «рамки» рассуждений! Язык описания оказывается механистическим, вне рефлексий и антиномий, которые обычно используют философы для раскрытия проблемных областей: его удел быть не рассуждающим «рядовым» крайнего детерминизма.

### Константы в «философии истории» России: сверхзадача

Константы – это самодержавие, народность, православие; культуру автор специально отделяет от трех перечисленных констант, превращая ее то в критика, то в апологета констант, но таким образом окончательно умертвляя их в абстрактном мышлении. Они лишаются последней надежды на жизнь, ибо в них нет и не может быть того, чем является культура в предельно широком своем значении – смыслополаганием человека.

Исходными и фундаментальными российскими константами я вижу константы империи, самодержавия и соединения власти и собственности (собственности/бессобственности), народа (народности) и православия. В особых отношениях с константами – в диапазоне от критики (вплоть до полного отрицания) – до поддержки (включая апологетику или сервильную пропаганду) состоит культура. И важно рассматривать не только ее, культуры, реакцию на константы и реализующих их акторов, но и обратную реакцию на культуру со стороны государства и акторов (с. 119).

Естественно, возникает вопрос о способе существования констант, если их нет в культуре, в сознающем субъекте: какова же природа самой этой витальности – природа воздействия констант на все области жизни общества, включая культуру? В марксизме на вопрос «чем является материя?» давался обычно такой ответ: материя вечна, бесконечна, несотворима и парадоксальным образом, будучи совершенно мертвой, порождает все живое. Похоже, что и С.А. Никольский идет по пути признания в константах чудесной природы быть в центре всего живого (государственного, общественного, религиозного) и одновременно не заключать в себе ничего, кроме абстрактной сути.

Труды упомянутых автором статьи философов, культурологов, обосновавших незыблемые «константы», оказывается, можно было и не читать: достаточно вспомнить уваровскую триаду «Православия, Самодержавия и Народности», чтобы согласиться с «ясностью» мысли тех, кто был озабочен «повышением эффективности управления общественным развитием». С.А. Никольский так и пишет: «При этом самодержавие как тип русской власти и православие как тип русской веры определяют содержание народности, а все вместе они составляют фундамент и условие неизменности главных характеристик государства и устройства общества» (с. 119).

Зачем же возвещать о новом понимании «философии истории», если все так скоро завершается умственным возвращением в николаевскую эпоху с ее идеологией стабильности? Мы ведь видим, что «философия истории» в рамках предлагаемой концепции уже несколько неотличима от идеологии.

Константы, как подчеркивает автор статьи, первичны по отношению к таким явлениям, как демократия, свобода, права человека, разделение властей, верховенство права, политическая нация, гражданское общество; первична уваровская триада – вторичны указанные ценности исторического развития: «Именно вторичный характер перечисленного по отношению к константам, небрежение ими или попытка использовать в сугубо корыстных интересах были причиной провала попыток одновременно “европеизировать” Россию, которые в последние десятилетия предпринимались отечественными радикал-либералами» (с. 121).

Раз так, то должна быть установочная позиция, из которой все проистекает, и ею же все завершается; некая предельная в смысловом выражении сфера или точка отсчета, которая связывает воедино детерминистский взгляд автора. Сверхзадача «философии истории», по С.А. Никольскому, – это *идеологическое обоснование* современной политической ситуации в России, это то «настоящее», которое требует объяснения в *своем* «прошлом» с тем, чтобы увидеть *свое* же «будущее»: «...возникая и воплощаясь в конкретной истории, все константы развивались, в чем-то изменяясь, а в чем-то оставаясь неизменными, и довели свое существование до наших дней» (с. 122).

Автор статьи постулирует обязательную «для философии истории» финальную часть – представление о будущем». Или так: «Тезис о целеполагании как моменте внутри философии истории, ориентирующем на будущее, безусловно, важен» (с. 123).

Но кто будет решать судьбу страны, если абстракции мертвы, как Розенкранц и Гильденстерн, – кто соединит в конце концов константы с текущей жизнью? И на этот вопрос С.А. Никольский находит ответ: «...в определении целей решающей часто оказывается воля отдельного лица (вспомним отечественную константу самодержавия), равно как и сопутствующее ему насилие» (с. 123). Впрочем, в отношении к будущему взгляд автора статьи насыщен импрессионистическими красками художественной литературы советского времени: он вспоминает то богдановскую «Красную звезду», то замятинскую антиутопию «Мы», то платоновский «Котлован». Понятно, почему это будущее нельзя определить, – никто из людей, и даже автор статьи, не обладает правом выбора пути развития: пешки могут стать только жертвами неизбежного выбора, который сделает тот, кому на роду написано быть русским самодержцем в прошлом, настоящем и будущем.

### Константы и контекст

Труднее всего находить примеры для оживления мертвых абстракций. С.А. Никольский не может обойтись без контекста совсем, ему важно проиллюстрировать витальную необходимость констант в реальном историческом времени. Но константы не могут быть «особенностями развития», потому что они не имеют отношения к индивидуальному, особенному, человеческому. Автор пытается привязать уваровскую триаду к сумме фактов, чаще всего вырванных из контекста, и дать эти характеристики как объемные, объясняющие, например, типичные черты империи. Однако эти характеристики

манифестируют отчужденность от контекста истории. В некоторых характеристиках излагаются и просто неадекватные оценки. Например, одной из повторяющихся черт империи в статье называется «*обязательность*» (курсив мой. – А.Ю.) сакральной фигуры вождя (самодержца – наместника Бога на земле, “отца народов”, генерального секретаря, президента), наделенного всеобъемлющей властью» (с. 120). Позвольте, но в XVIII в. только Петр Великий и Екатерина Вторая были «вождями», определявшими собой путь развития страны, прочие же самодержцы никак не дотягивают до упомянутых характеристик, они были слабыми, подчас глупыми в глазах современников, – какие это вожди? В веке девятнадцатом харизматичным был только Николай Первый. Все прочие самодержцы, начиная с Александра Первого и вплоть до Николая Второго, мечтали только об одном – уйти с престола...

С.А. Никольский пишет о Льве Толстом – буквально: «...*государственно рассуждавший и познавший народное сознание мыслитель*» (курсив мой. – А.Ю.), Лев Толстой, как известно, задумывал роман о “силе завладевающей”, экспансионистской – главном божеском призвании русских. Мысль о мирном завоевании необъятных восточных пространств, к примеру, неоднократно высказывал в “Анне Карениной” его любимый герой Константин Лёвин. При этом Толстой, как известно, был непримиримым критиком насильственных и неизбежно кровавых российских территориальных захватов на Кавказе» (с. 119). Приписывать мысли литературного героя самому писателю абсолютно некорректно, но еще больше удивляет нечувствительность автора статьи в восприятии противоречий Толстого и самой эпохи: ну кто поверит, что Толстой, всю сознательную жизнь отторгавший от себя и церковь и государство, был хотя бы на минуту «государственно рассуждающим», ну кто поверит, что Толстой *познал* народное сознание, если он всегда мучился именно отчужденностью от собственного народа?..

Обсуждая уваровскую триаду, затмившую своим блеском труды философов и культурологов конца прошлого и начала нынешнего века, С.А. Никольский пытается объяснить – что же понимать под «народом», которому не дано право быть единственным творцом истории. У народа нет личностей, замечает он, «только-только они начинают проглядывать сквозь иронию Гоголя, и лишь в середине столетия “необщее выражение лиц” появляется в прозе Тургенева» (с. 121). В народе остается присущее ему «доминантно-благодостное» состояние «роевого единства». Что не исключает и зверства: «Горький, реалист и критик, свое отношение к народу неизменно сопровождал чувством презрения-удивления перед его звериной сущностью» (с. 122), – подытоживает автор.

Никакой *звериной сущности* народа Горький *не исповедовал*, хотя бы потому, что он был одним из соавторов «позитивной религии», утверждавшей, что именно народ-человечество и является конечной фазой для соединения всегда падшей и всегда одинокой эмпирической личности с коллективным «Я». Свою религию «без бога» он назвал «богостроительством» в романе «Исповедь», написанном в начале 1908 г. По словам старца, отвечавшего на вопрос молодого человека по имени Матвей о происхождении божественного начала, «богостроитель – это суть народушко».

Для философии истории в рамках построений С.А. Никольского несущественен вопрос об антиномиях развития государства, которое никогда не было в историческом контексте одинаковым, православия, которое не было на протяжении тысячелетней истории одинаковым, народа, который в своем этническом, языковом развитии претерпевал метаморфозы, – эти вопросы можно обсуждать только за пределами обозначенной автором зоны.

На выходе из «зоны» – в свободном пространстве – нас снова ждет вопрос о применимости философии к истории. И первое (исходное) правило обязано быть простым, как чистый свет, который не содержит в себе ничего, что предваряло бы его. Философия, да простят мне трюизм, – это не идеология, это не то, что нужно обосновывать, потому что такова «современность» (кстати, какова она – большой вопрос!). Философия истории – это проблемы изучаемого исторического контекста, это прежде всего природа смыслополагания человека во времени.

Практический вопрос самоопределения философии истории – это преодоление объективизма, доставшегося по наследству от марксизма-ленинизма. Философия, постулирующая догматические константы, перестает быть проблемным мышлением. Между тем она обязана двигаться не к тому, чтобы утверждать «правильный» взгляд на историю, – этим заняты историки, – а к тому, чтобы подвергать сомнению любые теоретические компоненты якобы уже решенных познавательных задач. Разрушение догматизма – но ради чего? Ради того, чтобы, находясь в эпистемологической установке, подвергать сомнению стереотипы «региона доксы» (всякого мнения), естественного сознания, склонного к мифотворчеству.

### Эпистема философии истории

Итоговый результат такой философии – всегда движение и всегда сомнение, а не остановка, которая формирует «систему» взглядов. Именно в таком (внутренне мобильном) качестве философия истории как форма радикального скептицизма нужна исторической науке, имеющей склонность к догматизации своего исторического знания.

А проблем, ждущих критического разума, – сколько угодно.

Например, типично для объективизма отделять «историю» от «культуры» – что, собственно, и делает С.А. Никольский. Но ведь это проблема, которую необходимо исследовать...

История – это политические события, а культура – великие достижения: вот типичный взгляд. Возможно ли их соединение в одном дискурсе? Иной историк скажет – культура рассказывает о достижениях исторической эпохи, разве этого мало? Нет, не мало, но недостаточно, потому что в разряд великих памятников той или иной эпохи входят обычно единицы, а живут люди в культуре быта, повседневности, – с этой «культурой» что делать? Можно, конечно, сказать, что история рассказывает о политических событиях, а в промежутках между ними возможны экскурсии в культуру всякой обыденности. Но разве не заметно, что мы снова и снова отделяем историю и культуру, пусть и не китайской стеной, но укреплением не слабее – нашим стереотипом?!

Смысл стереотипа – считать историю политическую единственной историей. Стереотип этого сознания – в сближении исторической эпохи с современностью через актуальные термины и метаязыковые конструкции допытного сознания исследователя: борьба, партии, прогресс, регресс, централизованное государство, политический процесс, абсолютизм и т. д. и т. п.

Отсюда – склонность видеть только *то, что понятно*, а мотивы иного рода, не вписывающиеся в рамки актуальных представлений самого исследователя, автоматически исключаются.

Но *история* ли это?.. Разве «история», всегда контекстуальная, не ушла от нас, живущих всегда в другом жизненном (=смысловом) контексте?..

Историк вооружен языком науки и привычной лексикой, актуальной для его жизненной ситуации; история как контекст, запечатленный в источниках, обладает своим языком самоописания. Можно ли избежать конфликта интерпретаций?

Если бросить взгляд на метаязык науки в историографическом плане, то нетрудно увидеть, что иногда он даже признавался *самой* историей. М.Н. Покровский, например, в свое время так и говорил, что познание истории, как, впрочем, и природы, – это лишь объяснение изучаемых явлений языком науки, не более того. «Классовая борьба» заменяла собой смысл источников, потому что нет и не может быть общества без классовой борьбы. Никто сегодня уже не верит в классовую борьбу, но мотив присвоения исторического опыта через метаязык науки и есть главный стереотип научной традиции, который не подвергается рефлексии.

Легче думать, что история – это *понятное*, чем непонятное, легче определить историческое явление известным тебе термином, чем понять, какими терминами (или словесными конструкциями), скажем, современники XVI в. определяли для себя в общеизвестных смыслах, что *для них* есть «государство». Уж, во всяком случае, это не аппарат государства – его еще просто не было, – как не было еще и сколько-нибудь оформленной бюрократии.

Вопрос: «история» – это то, что актуально «для них», или то, что мы считаем важным «для себя»? Если реконструировать понятную структуру средневекового государства, то окажется, что нет почти ничего единого и общего в *конвенциях их и нашего* привычного объяснения «государства»: так кому отдать предпочтение, им или нам?..

Все зависит от того, как мы определяем смысл *истории*.

История может быть понята в *узком* и предельно *широком* смыслах, в узком – это политическая (экономическая и т. д.) история, история учреждений, институтов, в широком смысле она *не может не быть* личным и общественным самосознанием, которое включает в себя бесконечное множество всего, что составляет жизненный мир современника.

А что же есть «культура»?

Культура в современной гуманитарной науке рассматривается и в привычном *узком* ракурсе – как сумма достижений материальной и духовной культур, и в предельно широком значении – как всякое полагание человеком смысла.

Таким образом, оба термина, «история» и «культура», – при максимальном их терминологическом расширении – естественным образом становятся соприродными, их не надо специально объединять, они и так почти синонимы.

История – это самосознание человека, культура – это смыслополагание человека: можно ли отделить одно от другого? Только в случае *сужения их исходного смысла*, только если при помощи этого сужения мы хотим отсечь от их исходного жизненного контекста то, что нам понятно, что мы принимаем, как понятное. Редукция истории как жизненного контекста – это всегда *агрессия метаязыка*, который по определению не может вместить в себя широту подлинного историко-культурного единства истории. Мы в таком случае редуцируем не себя как носителей своего культурного контекста, а тот контекст, который по определению («исторический») является предметом исследования.

При господстве объективизма всегда на первом месте интерпретация исследователя как первооснова метода. Пример – «критика источников», введенная в науку источниковедения не учеными, а товарищем Сталиным для

того, чтобы поправлять историю. «Критика источников» – это манифестация объективизма: сознанием наделен только исследователь – в источниках нет никакой интеллигенции (самосознания).

Если отказываться от объективизма как от естественной установки сознания, то следует признать, что в природе существуют только два вида концептуализации – исследователя и изучаемой эпохи, – никакой другой объективности нет и быть не может. Современная физика подтверждает: нет никакой реальности без наблюдателя, нет сознания без наблюдения. Первично не то, что само по себе что-то значит («константы», безличное!), – первично воспринятое, увиденное, понятое, объясненное.

Выбор таков – либо «законы общества», безличные, абстрактные, законы развития, отделенные от человека и входящие в «объективный» процесс, в то, как было «на самом деле», либо историческое своеобразие (идеографические описание) – но тогда это историческое сознание исторического субъекта.

Современное состояние мировой исторической науки таково, что «политическая история» все больше вызывает законный скептицизм: ее построение чаще всего отражает актуальность самого исследователя, ищущего в прошлом подтверждение своих собственных интеллектуальных и политических схем. Такой презентизм нередко становится серьезным препятствием в понимании того, какой была историческая эпоха в *собственных смысловых* категориях. В современной ситуации историческая наука в России столкнулась с небывалым кризисом внутри себя: прежние схемы перестали быть «руководящими», новые не могут стать таковыми, потому что выбор схем отторгается *эпистемологическим анархизмом*, уже вошедшим в общее сознание людей науки.

Подводя итог, хотелось бы подчеркнуть, что ни у кого нет прав собственности на предмет «философия истории», никто не может утверждать, что только его понимание в полной мере раскрывает философские аспекты истории. Попытка С.А. Никольского объяснить прошлое России через ее политическую современность имеет все права, относящиеся к доксографии; но такая философия намеренно сужает поле своего применения и, к сожалению, не в состоянии помочь гуманитарной науке. Только изменение оптики наблюдения и задач исследования при переходе от естественного сознания к эпистемологическому даст результат, который может стать событием действительно нового понимания философии, устремленной в умственную жизнь человеческой истории.

***Продолжение дискуссии будет публиковаться в следующем номере «Философского журнала».***

### Список литературы

- Лотман Ю.М.* Клио на распутье // *Лотман Ю.М.* Избр. ст.: в 3 т. Т. I: Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллинн: Александра, 1992. С. 464–471.
- Гуревич А.Я.* Исторический синтез и Школа «Анналов». М.: Индрик, 1993. 328 с.
- Никольский С.А.* Российская философия истории: опыт понимания // *Филос. журн.* / *Philosophy Journal*. 2018. Т. 11. № 4. С. 115–128.

**Does the science of history need a philosophy of history?  
A reply to Sergei Nikolsky's paper**

*Andrey L. Iurganov*

Russian State University for the Humanities. 6 Miusskaya Sq., Moscow, 125993, Russian Federation; e-mail: iurganov@yandex.ru

Sergey Nikolsky's paper touches upon some of the most problematic questions related to both history and philosophy and is, therefore, bound to cause controversy. Is a philosophy of history possible? And if so, what must it look like? The set of principles proposed for it by Nikolsky can hardly be accepted, since they are not demonstrable and appear to be a product of abstract reasoning unrelated to any historical context which is ever-changing, dynamic, special and unique. The present author suggests that it may well be not any system of 'constant patterns' that would make an appropriate object for the philosophy of history, but rather the variable data as a problem of philosophical reflection that examines the languages that describe history.

**Keywords:** context, convention, constants, phenomenology, philosophy of history

### References

Gurevich, A. Ya. *Istoricheskii sintez i Shkola 'Annales'* [Historical synthesis and the 'Annales' school]. Moscow: Indrik Publ, 1993. 328 pp. (In Russian)

Lotman, Yu. M. "Klio na rasput'e" [Clio at the crossways], in: Yu. M. Lotman, *Izbrannye stat'i, T. I: Stat'i po semiotike i tipologii kul'tury* [Selected papers, Vol. I: Articles on semiotics and typology of culture]. Tallinn: Aleksandra Publ, 1992, pp. 464–471. (In Russian)

Nikolsky, S. A. "Rossiiskaya filosofiya istorii: opyt ponimaniya" [Russian philosophy of history], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2018, Vol. 11, No. 4, pp. 115–128.

## ФИЛОСОФСКАЯ ЛЕТОПИСЬ

*А.А. Кара-Мурза*

### ПРОБЛЕМА «РОССИЯ И ЕВРОПА» В ЭМИГРАНТСКИХ ТРУДАХ В.В. ВЕЙДЛЕ

*Кара-Мурза Алексей Алексеевич* – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, руководитель сектора философии российской истории. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: a-kara-murza@yandex.ru

В статье рассматривается эволюция взглядов на проблему русско-европейской идентичности крупнейшего философа и культуролога Серебряного века В.В. Вейдле, эмигрантские работы которого исследователи относят к «новому западничеству». Особенность позиции Вейдле состояла в том, что в противоположность русским «антизападникам», апологетам концепции отдельной и самодостаточной «русской цивилизации», он полагал, что в Европе Россия не теряет, а, наоборот, обретает свою культурную идентичность. Доказательством этого Вейдле считал деятельность Петра Великого, который не «насадил» Европу в России, а «возвратил» Россию Европе, а также творчество гениев русской национальной культуры, у которых «европейскость» и «русскость» неотделимы друг от друга.

**Ключевые слова:** Вейдле, русская философия, культура, европейская идентичность, «новое варварство», эмиграция

---

Творческое наследие Владимира Васильевича Вейдле (1895–1979) – социального мыслителя, историка культуры, поэта, «последнего из могикан» русского Серебряного века, все более привлекает внимание профессиональных философов<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> См.: Жукова О.А. Границы России: культурный универсализм В.В. Вейдле // Филос. науки. 2015. № 7. С. 14–27; Омелаенко В.В. Две идентичности и две России В.В. Вейдле // Филос. науки. 2015. № 7. С. 38–44; Сиземская И.Н. В.В. Вейдле о культурной общности России и Европы // Филос. науки. 2015. № 7. С. 8–13; Усманов С.М. Европа и Россия в историософии Владимира Вейдле // Соловьевские исслед. 2013. № 4(40). С. 140–153.

Первая большая международная конференция, посвященная философско-историческому творчеству В.В. Вейдле, состоялась в 2003 г. в Перми. В те же дни по инициативе Национального фонда «Русское либеральное наследие» на историческом факультете Пермского университета, где в 1918–1921 гг. преподавал Вейдле, состоялось открытие мемориальной доски. В марте 2015 г. в Институте философии РАН была проведена Международная научная конференция «Россия и Европа: возвращение или разрыв?», посвященная 120-летию со дня рождения В.В. Вейдле.

Всю свою долгую жизнь Владимир Вейдле, воспитанный в обрусевшей немецкой семье, считал себя «русским европейцем», будучи убежден, что культурная Россия – это неотъемлемая часть европейской христианской цивилизации. Однако, полагал он, высокая культура везде и всегда испытывает давление со стороны «нового варварства»<sup>2</sup>, и в этом смысле европеизм в России особо уязвим, ибо культурный слой здесь, как нигде в просвещенной Европе, тонок. Вейдле любил метафорически уподоблять Россию «огромной ватрушке», которую «скаредная хозяйка едва прикрыла тонким слоем творога»<sup>3</sup>. Вот почему *за культуру* и в этом смысле – *за Европу* в России приходится постоянно и настойчиво *бороться*, подчас – против самой наличной Европы, где тоже могут нарастать, а иногда и брать верх контркультурные тенденции.

Историки философии и культуры относят взгляды В.В. Вейдле к «новому западничеству». «Это западничество – не белинско-герценовское, а христианское, но включающее и античное наследие – общее для всей Европы», – написал в некрологе на смерть Вейдле в 1979 г. его друг, известный историк русской культуры Ю.П. Иваск<sup>4</sup>.

### Петр Великий и Европа

Фигура Петра Великого была объектом постоянного и самого пристального внимания петербуржца по рождению Владимира Вейдле<sup>5</sup>. По его мнению, высказанному в 1938 г. в программной статье «Три России» (первоначально опубликованной в парижских «Современных записках»), и русские славянофилы, и русские западники одинаково заблуждались в трактовке петровских преобразований. Первые допускали ошибку, утверждая, что это был «беспримерный в истории, извне навязанный народу культурный перелом»; вторые же были неправы, когда видели в деятельности Петра «всего лишь осуществление чего-то давно подготавливавшегося и вполне необходимого»<sup>6</sup>.

Согласно Вейдле, энциклопедически образованному историку и культурологу, преобразования русского царя Петра Алексеевича не были так уж уникальны и имели аналоги в мировой истории. Их вполне можно сравнить с тем, «тоже очень болезненным переломом, какой произошел в Германии за два века перед тем, когда ее старая, укорененная в душах средневековая культура столкнулась с неуправляемой волной Возрождения, шедшей из Италии. <...> Пропасть, разделявшая эти два мира, была ничуть не меньше той, что отделяла Россию царя Алексея от современного ей Запада»<sup>7</sup>.

Процесс «сращения» старого и нового в немецкой культуре был, возможно, еще более трудным, чем в петровской России: «Ничто в самой Германии не подготовляло ее к восприятию чуждых ей культурных форм, в то время как древняя Русь обладала чертами, уводившими ее от Византии и прибли-

<sup>2</sup> См.: Кара-Мурза А.А. Новое варварство как проблема российской цивилизации. М., 1995.

<sup>3</sup> Вейдле В.В. Три России // Современные записки. 1938. Кн. 65. С. 308.

<sup>4</sup> Иваск Ю. Владимир Васильевич Вейдле // Новый журн. 1979. Кн. 136. С. 215. См. также: Кара-Мурза А.А., Жукова О.А. Свобода и вера. Христианский либерализм в русской политической культуре. М., 2011.

<sup>5</sup> См.: Кара-Мурза А.А., Поляков Л.В. Реформатор. Русские о Петре I. Иваново, 1994.

<sup>6</sup> Вейдле В.В. Три России. С. 310.

<sup>7</sup> Там же.

жавшими к Западу»<sup>8</sup>. При этом две особенности отличали реформу Петра от переворота, пережитого Германией: «низкое качество того, что она хотела России навязать, и само это навязывание, т. е. революционный ее характер»<sup>9</sup>.

В самом деле, ведь немецкая культура на рубеже Нового времени, согласно Вейдле, «столкнулась лицом к лицу с Флоренцией и Римом, с Леонардо и Макиавелли, а России приказано было заменить Царьград Саардамом, икону “парсуной”, а веру и церковный быт шестипалым младенцем из царской кунсткамеры». С другой стороны, «в Германии никто не заставлял Дюрера подражать итальянцам или позже Опитца писать стихи на французский лад, а в России Петр резал бороды и рукава и перекраивал мозги, поскольку знал, как это делать»<sup>10</sup>.

По мнению Вейдле, грандиозное преобразование, совершенное в России Петром, «было первой революцией, которая вообще произошла в Европе, ибо английская революцией в собственном смысле слова не была, а до французской никто и не думал, что можно в несколько лет создать нечто дотоле не известное». И это была именно *революция*, а не реформа, пусть даже и самая радикальная: «Если бы дело сводилось к изменению русской жизни путем прививки ей западных культурных форм, можно было бы говорить о реформе, и притом о реформе вполне назревшей и своевременной, но путь шел к снесению старого и к постройке на образовавшемся пустыре чего-то разумного, полезного и вытянутого по линейке, а такой замысел иначе, как революционным, назвать нельзя»<sup>11</sup>.

Однако Петр Великий был революционером особого типа. Вейдле называет его «первым технократом новых времен, тем, что один современный историк (Тойнби. – А.К.) предложил назвать Homo Occidentalis Mechanicus Neobarbarus»: «Современный американец мог бы ценить в нем своего предшественника, для которого культура уже сводилась целиком к технической цивилизации»<sup>12</sup>.

Издержки петровских преобразований, как пишет Вейдле в статье «Три России», были весьма велики, ибо Петр «передельвал» Россию, «не спрашивая ее мнения, не считаясь с ее чувствами, разрушая в ее укладе не только то, что казалось вредным, но и то, что казалось недостаточно полезным»<sup>13</sup>. В итоге Петр «парализовал на два века деятельность русской церкви, он окончательно отрезал от народного быта культурный быт»<sup>14</sup>. Петр, согласно Вейдле, «представлял себе государство по старой русской привычке, получившей поддержку в рационалистическом абсолютизме современного ему Запада, как нечто внеположное стране, почти как смирительную рубашку на сумасшедшем, который иначе стал бы буйствовать, и страна ответила ему еще обострившимся против прежнего взаимным отчуждением государства и народа. В конечном счете мы обязаны Петру, и всем тем великим, что было создано петербургской Россией, и той катастрофой, что положила ей конец»<sup>15</sup>.

Однако, в отличие от славянофильских критиков петровских реформ, Вейдле констатирует в конечном счете исключительную благотворность преобразований Петра Великого: «Он многое в России поккалечил и многое око-

<sup>8</sup> Вейдле В.В. Три России. С. 311.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Там же. В нью-йоркском издании 1956 г. слово «американец» заменено на: «прогрессист» (см.: Вейдле В.В. Три России // Вейдле В.В. Задача России. Нью-Йорк, 1956. С. 86).

<sup>13</sup> Вейдле В.В. Три России // Современные записки. 1938. Кн. 65. С. 311.

<sup>14</sup> Там же. С. 312.

<sup>15</sup> Там же.

стенил, но в самом главном он успел, – как не слишком заботливый хирург, ничего не спасший больному, кроме жизни...»<sup>16</sup>. В другом месте этой же статьи Вейдле формулирует ту же мысль иначе: «Царь-плотник, к несчастью для нас, был в очень малой мере царем-садовником»<sup>17</sup>.

Итак, «ограниченность» царя Петра «была велика, но все же не превышала его гения»: «Толкнув Россию к Западу, он все же исполнил ее судьбу и сделал то, что как раз и требовалось сделать. Он воспитывал мастеровых, а воспитал Державина и Пушкина; он думал о верфях и арсеналах, но вернул Европе Россию, а за ней весь православный мир: основанием Петербурга вновь соединил то, что было разъединено основанием Константинополя. Дело Петра переросло его замыслы, и переделанная им Россия зажила жизнью гораздо более сложной и богатой, чем та, которую он так свирепо ей навязывал»<sup>18</sup>.

Реформы Петра, согласно Вейдле, были, конечно, во многом импровизацией, опиравшейся на огромную личную волю, однако общее направление движения – в Европу – было угадано верно. Ведь сам царь Петр Алексеевич был воспитан, конечно, именно в европейской христианской традиции. «Когда ему не было еще и двенадцати лет, – писал Вейдле о юном сыне царя Алексея, – во всех московских церквях служили благодарственные молебны по случаю освобождения Вены от турецкой осады (осенью 1683 г., в период регентства царевны Софьи. – А.К.)»<sup>19</sup>.

«Басурманской столицей та раскольниковья, стрелецкая, избяная Белокаменная все же не была, – пишет Вейдле о петровской Москве. – Когда Петр, подросши, растолкал, взбудоражил ее, осрамил и развенчал, когда он всю страну “вздернул на дыбы” и выстегал заморской плетью, многое так и осталось поруганным и оскверненным, но переворот был все-таки направлен верно, окно прорублено на Запад, а не на Восток. Доказательством этому служат все дальнейшие двести лет, и, прежде всего, тот необыкновенно бодрый и быстрый рост государственной, хозяйственной и созидательно-духовной жизни, которым было отмечено время от Ломоносова до Пушкина»<sup>20</sup>.

Преобразования Петра Великого, по мнению Вейдле, облегчались тем несомненным для автора обстоятельством, что «Древняя Русь, уже в силу византийского воспитания своего, была Европой, т. е. обладала основными предпосылками европейского культурного развития»<sup>21</sup>. Более того, согласно Вейдле, «допетровская русская культура была западней византийской. <...> И потому дело Петра было лишь законным завершением того круга, прошедшего сквозь четырнадцать веков исторического пути, который начался перенесением римской столицы в Константинополь и кончился перенесением русской столицы в Петербург. Религиозная, государственная, правовая жизнь Древней Руси, при всех отличиях от Запада, все же меньше отличалась от него, чем соответственные области византийской культуры, а кое в чем была ближе к нему, чем к самой византийской своей наставнице»<sup>22</sup>.

Между тем все большее «обособление» Руси от Европы в «московский период» могло привести к «полному отъединению европейского Востока от Запада»: «Россия могла выпасть из Европы»<sup>23</sup>. Этого тем не менее не случи-

<sup>16</sup> Вейдле В.В. Три России // Современные записки. 1938. Кн. 65. С. 311.

<sup>17</sup> Там же. С. 312.

<sup>18</sup> Там же. С. 311–312. См. также: Кара-Мурза А.А. Свобода и порядок. М., 2009. С. 214–232.

<sup>19</sup> Вейдле В.В. Возвращение на Родину // Вейдле В.В. Безымянная страна. Париж, 1968. С. 22.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Вейдле В.В. Россия и Запад // Современные записки. 1938. Кн. 67. С. 265.

<sup>22</sup> Там же. С. 265–266.

<sup>23</sup> Там же. С. 266.

лось, потому что «препятствовали этому не только сохранившиеся, хотя и слабые, связи с западным миром, но и еще больше те западные сравнительно с Византией черты, что проявились в духовном обиходе и культурном творчестве Московской Руси»<sup>24</sup>.

«Опасность деевропеизации», по мнению Вейдле, была окончательно устранена Петром: «Константин раздробил, Петр восстановил европейское единство. Удача, по крайней мере в плане культуры, совершенного им всемирно-исторического дела засвидетельствована всем, что было создано Россией за два века петербургской ее истории»<sup>25</sup>. Именно два столетия расцвета Петербургской России являются главным аргументом Владимира Вейдле в пользу его «европеистской» историософской концепции.

Согласно Вейдле, судить о любой нации «нужно, как о личности» – «не столько по корням ее, сколько по ее плодам»: «У нас слишком часто судили о России не по тому, чем она стала, а по тому, чем якобы обещала стать. Даже если бы древнерусская культура не была частью европейской, а соответствовала во всем славянофильским или евразийским представлениям о ней, новой русской культуры было бы вполне достаточно, чтобы доказать предначертанность для России не какого-нибудь иного, а именно европейского пути. Если бы Петр был японским микадо или императором ацтеков, на его земле завелись бы со временем авиационные парки и сталелитейные заводы, но Пушкина она бы не родила»<sup>26</sup>.

### «Евразия» или «Еврафрика»?

Убежденный европеист, Владимир Вейдле любил поиронизировать над периодически реанимируемой в отечественной историософии версией о том, что Россия – в культурно-цивилизационном смысле – не Европа, а некая «Евразия». «Если называть Евразией Россию, – писал Вейдле в 1936 г. в работе “Границы Европы” (в своей первой большой статье в парижских “Современных записках”), – то уж, конечно, с не меньшим правом можно назвать Испанию Еврафрикой»<sup>27</sup>.

Евразийская идея «месторазвития», согласно Вейдле, мало что объясняет. Ведь «геологически» «пиренейский полуостров составляет часть африканской материка, да и по сей день Гибралтарский пролив гораздо меньше отделяет его от Африки, чем высокий горный хребет от Европы. Древнейшее население его, иберы – выходцы из Африки, родственные берберам. Что же касается чингисханова воспитания, постулируемого для России, то и сами евразийцы согласятся, должно быть, признать культурно-воспитательную деятельность Омейядов (т. е. мавров в Испании. – А.К.) и более бесспорной, и более длительной. Остается поэтому объявить Сиду, а заодно и Дон-Кихота национальными героями ливийских кочевых племен, а создавшую их страну – начисто исключить из европейского культурного круга. Любопытно, что и в самой Испании появлялись время от времени если не евроафриканцы, то иберофилы, склонные совершенно серьезно рассматривать Пиренеи как не-

<sup>24</sup> Вейдле В.В. Россия и Запад // Современные записки. 1938. Кн. 67. С. 267.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> Там же. См. также: Вейдле В.В. Пушкин и Европа // Современные записки. 1937. Кн. 63. С. 220–231. Подробнее об этом: Кара-Мурза А.А. «Всемирная отзывчивость» или «русский европеизм»? (Владимир Вейдле о творчестве Пушкина) // Полилог. 2018. Т. 2. № 1. С. 3.

<sup>27</sup> Вейдле В.В. Границы Европы // Современные записки. 1936. Кн. 60. С. 309.

преодолимую преграду между Веласкесом и Хальсом, Дон-Жуаном и Гамлетом, Санчо и Фальстафом и видеть в своей стране наглухо в себе замкнутый культурный мир»<sup>28</sup>.

Тему «Евразии» как прямого аналога столь же фантомной, на его взгляд, «Ефрафрики» Вейдле продолжил в 1938 г. в работе «Россия и Запад». «Понятие Евразии по отношению к России географически столь же оправдано, как понятие Еврафрики по отношению к Испании, – повторяет свой тезис Вейдле, – но ни о евразийской, ни о еврафриканской культуре говорить нельзя, а можно говорить лишь о национальных культурах русской и испанской, в которых черты, занесенные с Востока, сыграли большую роль, чем в национальных культурах других европейских стран»<sup>29</sup>. «Все эти простые истины, – продолжает Вейдле, – забывались бы менее легко, если бы сравнительно отчетливые понятия Азии, или Ближнего Востока, или магометанского мира не заменялись постоянно всезначашим словом Восток, беспрепятственно дающим себя использовать любой идеологии»: «Стоит это слово произнести, чтобы все европейское, но не относящееся к Западной Европе, немедленно превратилось в нечто отнюдь не европейское уже, а иное, враждебное, “восточное”. Эта магическая операция удавалась бесчисленное количество раз в минувшем веке, да и сейчас не лишилась способности затмевать как западные, так и русские умы»<sup>30</sup>.

Позитивистические или натуралистические предпосылки евразийства сказываются в стремлении целиком выводить культуру из данных географии и этнологии, забывая о том, что духовная преемственность может оказаться сильней и тех, и других, а также в понимании национальной культуры, как некоего непосредственного выделения народа, тогда как она может содержать не только не народные, по своему происхождению, но и противонародные черты<sup>31</sup>.

Стать на точку зрения такой теории, согласно Вейдле, означает «не признавать венгров европейским народом, не видеть, что эллинство Гете или Гельдерлина столь же подлинно, как их германство, что западность и русскость Пушкина – одно; это значит, в конечном счете, утверждать, что христианами могут быть только евреи или что в средневековой Франции цвела исключительно французская, но никак не христианско-европейская культура»<sup>32</sup>. Верно в этих воззрениях лишь то, продолжает Вейдле, что «духовная преемственность протекает не в царстве духа, а в условиях исторического существования, вследствие чего христианство, античность, византийство и все вообще, что распространяется и передается, неизбежно меняет свой облик под влиянием местных условий, окрашивается по-новому в новой этнической среде»<sup>33</sup>.

В самом деле, отмечает Вейдле, «никто не отрицает, конечно, что влияние Востока (а не внутреннее с ним родство) сыграло немалую роль в истории России, и особенно Испании»: «Семь веков арабской культуры – не то что два века Золотой Орды. В испанском характере, в испанских нравах, в ис-

<sup>28</sup> Вейдле В.В. Россия и Запад // Современные записки. 1938. Кн. 67. С. 310. В нью-йоркском издании 1956 г. слова: «Санчо и Фальстафом» заменены на: «Кальдероном и Корнелем» (Вейдле В.В. Границы Европы // Вейдле В.В. Задача России. Нью-Йорк, 1956. С. 64).

<sup>29</sup> Вейдле В.В. Россия и Запад. С. 261.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Там же. С. 265.

<sup>32</sup> Там же.

<sup>33</sup> Там же.

панском искусстве и даже в испанской мистике больше восточных черт, чем в русской жизни и культуре, что не мешает Испании, как и России, оставаться Европой: Сервантес – не мавр, и Пушкин – не монгол»<sup>34</sup>.

### Возвращение в Европу

Европеизация России, согласно Вейдле, была *возвратом в Европу* после долгого отлучения, и в этом смысле принципиально отличается от модернизации стран Востока. Индия или, например, Япония «сохраняют своеобразие вопреки европеизации и ровно в той мере, в какой она не завершена; Россия заложенное в ней своеобразие, только вернувшись в Европу, и смогла полностью осуществить. Она стала, конечно, более похожей на западные страны, чем была до того, но это сходство не уничтожило несходства, а сочеталось с ним и привело к цветению, которое вне такого сочетания было бы невысказано»<sup>35</sup>. По мысли Вейдле, «воссоединение с Западом» означало возвращение Россией своего законного места в Европе, то есть обретение ею самой себя: «Русской культуре предстояло не потерять свою индивидуальность, а впервые ее целостно приобрести, – как часть другой индивидуальности. Европа – многонациональное единство, неполное без России; Россия – европейская нация, неспособная вне Европы достигнуть полноты национального бытия»<sup>36</sup>.

Этот вывод – один из фундаментальных для русского культурного европеизма: свою подлинную самобытность Россия может обрести только в Европе. Наивны или лукавы те, кто думает, что чем дальше от Европы, тем якобы больше самобытности – дело обстоит как раз противоположным образом: «Утверждаясь в Европе, Россия утверждалась и в себе. Современникам Екатерины это было так ясно, что споры, связанные с этим, касались лишь частных дел, а не существа дела; и почти столь же ясно это было современникам Александра I-го»<sup>37</sup>.

Итак, ключевой вывод Вейдле: в Европе Россия не теряет, а, напротив, обретает свою самобытность. «Золотыми веками» самобытной русской культуры были именно те, когда она наиболее отчетливо осознавала себя частью культуры общеевропейской. И наоборот: вне Европы Россия свою самобытность теряет. Поэтому европеизм и самобытность не только не противоречат, а, напротив, плодотворно подпитывают друг друга. Пример тому – великий Пушкин, в котором подлинный европеизм и глубочайшая русскость слились воедино»<sup>38</sup>.

Но что же случилось потом с великой Петербургской Россией, казалось бы, прочно вернувшейся в Европу? Последующая историческая драма, по мысли Вейдле, заключалась в постепенной утрате правящим слоем России «петровского», культурно-просветительского импульса. Более того: сам культурный класс, русская интеллигенция, будучи продуктом и двигателем европеизации, сама со временем породила в своей среде настроения и тенденции, ставшие орудием отчуждения России от Европы.

<sup>34</sup> Вейдле В.В. Границы Европы // Современные записки. 1936. Кн. 60. С. 310.

<sup>35</sup> Вейдле В.В. Возвращение на Родину. С. 24. См. также: Кара-Мурза А.А. Что такое российское западничество? Размышления участника конференции // Полис. 1993. № 2. С. 90–96.

<sup>36</sup> Вейдле В.В. Россия и Запад. С. 268.

<sup>37</sup> Там же. С. 269.

<sup>38</sup> Подробнее об этом см.: Кара-Мурза А.А. «Всемирная отзывчивость» или «русский европеизм»? С. 3.

Классическое русские противостояние «западников» и «самобытников» было поначалу вполне *внутриевропейским* спором, явлением высокой культуры. Речь шла о том, на какую именно Европу ориентироваться: на христианскую и допросвещенческую, еще не затронутую прогрессистскими искушениями, или, напротив, на уже секулярную Европу, познавшую вкус гражданственности и правового строя? Однако родившийся на вполне европейской почве и ставивший по сути общеевропейские проблемы спор отечественных западников и самобытников постепенно внутренне деградировал, что привело к обоюдному упрощению обоих лагерей. Личностные культурные усилия заменили «кружковщина», «партийность», а мировоззренческий поиск и творчество были подменены все более затвердевающими и не терпящими внутреннего диссидентства идеологиями<sup>39</sup>. Поэтому как «самобытническая», так и «западническая» партии, равно деградировавшие, внесли общий вклад в понижение тона русской культуры, а следовательно, и в отчуждение России от Европы. Их общими жертвами часто становились подлинные европейцы, не укладывающиеся в прокрустово ложе партийных идеологий<sup>40</sup>.

Будучи, согласно формальной классификации, несомненным «западником», Вейдле неоднократно защищал в своих работах замечательного русского поэта, мыслителя и дипломата Ф.И. Тютчева от нападков недалеких полунинтеллигентов, которые записывали европейца Тютчева в «антизападники» только на том основании, что тот вполне справедливо критиковал «рабское подражание Западу», сравнивая иных русских прогрессистов с «дикарями», которые «бросаются на вещи, выброшенные им кораблекрушением»<sup>41</sup>.

Вейдле полагал, что Тютчев «не только усвоил европейскую культуру, но и европейскую землю чувствовал своей землей. Мыслил он европейски, т. е. исходя из целого Европы, просто потому, что иначе мыслить не умел, и Россия была для него хоть и Восточной Европой, а Европой. Настоящий Восток был ему чужд, и ничего азиатского он в русском не искал... Тютчев не одобряет русского нарочитого европеизма, т. е. рабского подражания Западу, но это значит также, что двух цивилизаций, двух культур, русской и западной, для него нет, а есть лишь одна европейская, одинаково принадлежащая Западу и России»<sup>42</sup>.

По мысли Вейдле, такие фигуры, как Тютчев, были абсолютно правы, когда считали русский европеизм проблемой *культурного творчества*, а не подражательства<sup>43</sup>, потому что в истории русского «западничества» действительно существовали периоды «преувеличений и односторонностей», вроде «галломании» или «пенкоснимательства и западнического чванства, никогда не исчезавших из русской действительности»<sup>44</sup>.

Псевдоевропеизм русских подражателей, пренебрегавших национальной спецификой и стиравших ее, где только возможно, как это ни парадоксально, мог поставить под угрозу подлинное возвращение России в Европу: «Опасность денационализации России была реальна, и те, кто с ней боролся, были тем более правы, что лишенная национального своеобразия страна тем

<sup>39</sup> См.: *Кара-Мурза А.А.* Как идеи превращаются в идеологии: российский контекст // Филос. журн. / *Philosophy Journal*. 2012. № 2 (9). С. 27–44.

<sup>40</sup> См.: *Жукова О.А.* Субкультура власти и социальный порядок в России // *Полис*. 2013. № 2. С. 179–188.

<sup>41</sup> *Вейдле В.В.* Тютчев и Россия // *Вейдле В.В.* Задача России. Нью-Йорк, 1956. С. 189.

<sup>42</sup> Там же. С. 177.

<sup>43</sup> См. об этом: *Жукова О.А.* Избр. работы по философии культуры. Культурный капитал. Русская культура и социальные практики современной России. М., 2014.

<sup>44</sup> *Вейдле В.В.* Россия и Запад. С. 268.

самым лишилась бы и своего места в европейской культуре...». Подлинный русский европеизм обязан быть творческим и синтетичным: он «уже не согласится ни с славянофилом, готовым в некотором роде довольствоваться народным тоническим стихом, ни с западником, уху которого стих Кантемира должен казаться более радикально-“европейским” и, значит, передовым, нежели стих Пушкина»<sup>45</sup>.

Но еще более губительными для русской культуры стали новые «заигрывания» как русского официоза, так и русского нигилистического диссидентства с идеями «охранительной самобытности», предельно высокомерные по отношению к культурной Европе. Новое отчуждение России от Европы в последней трети девятнадцатого века имело для России фатальные последствия: «Как только затуманилось для нас лицо Европы, тотчас постигла нас странная сонливость и повсюду стали замечаться уныние, застой, убыль духовных сил. Наши шестидесятники заклеили окно на Запад прокламациями и подметными листками, отказались от всего его богатства ради горсти лозунгов, ничего не дававших мысли, но пригодных для борьбы. Как бы ни расценивать эту борьбу и всю их деятельность с других точек зрения, с точки зрения культуры она была в высшей степени вредоносна. Недаром проявляли они столь крайнюю нетерпимость ко всем инакомыслящим и столь резкую вражду ко всему, что нельзя было поставить на службу политике (разумеется, их политике): к религии, философии, поэзии, искусству и даже к научному знанию, непригодному для пропаганды и не направленному на непосредственное удовлетворение практических нужд»<sup>46</sup>.

Все это, по мысли Вейдле, привело к понижению творческого тонуса России, ее «провинциализации», очень верно отраженной великим Чеховым, и в конечном счете послужило образованию того умственного склада, который вскоре стал характерен для широких слоев, относящих себя к интеллигенции. Именно этот слой «полуинтеллигентов», использовавший отчуждение от европейской высокой культуры в качестве своего жизненного субстрата, и восторжествовал в России после Октября: «Полуинтеллигенты пришли к власти, а интеллигенция более высокого культурного уровня оказалась выгнанной или уничтоженной. В России началось снижение культуры, а потом и сдача ее на слом при Сталине, вместе с отчуждением от остальной Европы, достигшем размеров невиданных в послепетровские времена. Россия отходила от Запада... Самобытность она этим не приобретала. Наоборот, чем дальше отходила, тем становилась меньше похожей на себя»<sup>47</sup>.

Каков же был конкретный механизм этого понижения и опошления русской культуры в среде русской «псевдоинтеллигенции»? Здесь Вейдле формулирует еще одну историософскую мысль, которую в таком целостном и одновременно четко афористическом виде, похоже, ни у кого более не найти. Речь идет о проблеме «своего» и «чужого» в культуре и истории. По мнению Вейдле, партийные идеологи-полуинтеллигенты, рядящиеся либо в тогу «западников», либо «самобытников» (по сути, неважно) и в основном имитируя непримиримые расхождения, на самом деле в главном *едины*. И те, и другие равным образом *неправомерно противопоставляют Россию и Европу* и тем самым играют в общую контркультурную и в этом смысле антироссийскую

<sup>45</sup> Вейдле В.В. Россия и Запад. С. 269.

<sup>46</sup> Вейдле В.В. Возвращение на Родину. С. 62.

<sup>47</sup> Там же. См. также: Кара-Мурза А.А. Интеллектуальные портреты. Очерки о русских политических мыслителях XIX–XX вв. М., 2006. С. 107–119; Жукова О.А. История русской культуры в вузе: историческое знание и духовная традиция // Вопр. истории. 2007. № 8. С. 1–10.

игру. «Безоговорочное и непримиримое противопоставление России Западу, Западу России есть ядро идейного комплекса, любопытного прежде всего тем, что его создали и дружно развивали ни в чем другом не согласные между собой умы: исключительные приверженцы всего русского в России и фанатические поклонники Запада на Западе»<sup>48</sup>.

И далее: «И те, и другие стремятся возвеличить “свое” путем умаления “чужого”, не понимая относительности различия между своим и чужим, и само стремление это приносит им заслуженную кару, неизбежно приводя к сужению своего, которому начинает отовсюду угрожать их же собственными усилиями раздутое, разросшееся чужое. Ревнивые европейцы окапываются за Рейном и Дунаем, а наши собственные самобытники отступают от Невы к Москве-реке, откуда и Москва не показалась им еще недостаточно восточной»<sup>49</sup>.

Отсюда общий драматический результат: «Вместо осознания России как органической составной части Европы от нее временно отделенной и имеющей шанс вернуться в ее лоно, сохраняя при этом свою особенность, свое неповторимое лицо, у нас стремились либо закрепить навсегда ее отдельность, либо совершить непоправимый отказ от ее особой судьбы, от исторической ее личности»<sup>50</sup>.

В этом смысле «грех» русских радикальных западников Вейдле видел в том, что «им очень хотелось сделать Россию Европой, но они упорно забывали, что Россия уже Европа», и в своем прогрессистском усердии часто безжалостно вытаптывали то, что по сути было европейским<sup>51</sup>.

Итак, самобытники отрицали Европу, а западники отрицали Россию. Но и те, и другие противопоставляли Россию Европе, и большевикам оставалось проделать лишь нехитрую идеологическую компиляцию – совместить пороки обеих концепций: «Революция в советской ее форме, роковым образом унаследовала оба отрицания... Отрицание Европы, от которой она Россию отторгла, и отрицание России, которой она навязала глубоко ей чужой... бездушный техницизм»<sup>52</sup>.

Иначе говоря, большевики, убив Европу в России, радикально отторгли Россию от Европы, но тем самым они уничтожили и саму Россию, нивелировав ее с другими «коммунизирующимися» сообществами. Для Вейдле, СССР – принципиально не был и не мог быть наследником российской государственности: «Ведь эти четыре буквы или четыре слова всего лишь ко всем услугам готовая и ради них придуманная кличка, которая при случае подошла бы к Патагонии или Австралии не хуже, чем к Московии... И обозначает она, конечно, не душу России и даже не ее тело, а лишь универсального покроя мундир, напыленный на нее совершенно так же, как он напылен на многие другие страны и который закройщики его готовятся напаять на весь мир»<sup>53</sup>. Равным образом и РСФСР («Российская советская...» и пр.) ничего общего не имеет с Россией: «Россия тут хоть и упомянута, но в виде прилагательного, как если бы человека назвали не Иваном, а ивановской разновидностью блондинов среднего роста»<sup>54</sup>.

В России произошла трагедия, но эта трагедия, по мысли Вейдле, является общей для всей культурной Европы. Ведь уничтожение России как части Европы не может быть безразлично самой Европе. Важно всем признать, что

<sup>48</sup> Вейдле В.В. Россия и Запад. С. 260.

<sup>49</sup> Там же.

<sup>50</sup> Вейдле В.В. Границы Европы // Современные записки. 1936. Кн. 60. С. 304–318.

<sup>51</sup> Там же. С. 311.

<sup>52</sup> Там же.

<sup>53</sup> Вейдле В.В. Безымянная страна. Париж, 1968. С. 5.

<sup>54</sup> Там же.

Россия в данной ситуации расплачивается не только за свои, но и за общие, в том числе общеевропейские, грехи. При этом формой расплаты является не только русский коммунизм, но и итало-немецкий фашизм, и «нет в мире ни одной страны, вполне неповинной во взрощении этой двойной отравы». Не любил Вейдле и американского дегуманизованного техницизма, часто самодовольно противопоставляющего себя «старой Европе». Он полагал, что антикультурный американизм – это такой же «вывих» и «болезнь» Европы, как и советский большевизм: «Россия и Америка... Обе страны поражены наиболее крайней формой утилитарно-технического идолопоклонства, так как все отличия рядом с этим отступают на второй план. В России идола принуждают поклоняться, в Америке поклоняются ему свободно; первое – страшней, но второе, пожалуй, еще безвыходней».

В конце жизни Вейдле надеялся, что, переболев большевизмом, получив этот исторический урок и преподав его другим нациям, Россия сможет вернуться в Европу и там своим примером послужит предупреждением для самой Европы от новых возможных всплесков антикультурной, тоталитарной варваризации: «Разучилась Россия – под кнутом разучилась – мыслить себя Европой, а все-таки, если спасется она из-под кнута, если вернет себе свою историю, она воссоединится с Западом и будет снова не только христианской, но и европейско-христианской страной»<sup>55</sup>.

Итак: Россия – часть Европы, но она так же самобытна и единственна, как и любая другая страна Европы. Это парадоксальное умозаключение и сегодня может резать слух не только правоверных «самобытников», но и иных западных «идеологов-партийцев», на животном уровне отторгающих сами слова «самобытность», «особое призвание» и пр. И европеист Вейдле хорошо понимал это. «Как это я, прославивший западником, – вопрошал он, – могу говорить о единственности России... о ее миссии в отношении остальной Европы? Но отчего же нет? Быть Мессией – одно; обладать особым призванием – совсем другое. Давно пора понять, что Россия так же единственна в европейском целом, как Англия или Италия. Причем значение части для целого как раз и определяется ее несходством с другими ее частями»<sup>56</sup>. Европа здесь уподобляется оркестровой гармонии инструментов, где каждый имеет свой смысл, свой стиль и свою задачу, но звук которого может раскрыться только в общем симфоническом звучании.

Каков же вывод делает Вейдле из этих историософских размышлений? «Пора вернуться в Россию. Не нам, а России, детям и внукам всех тех, с кем мы расстались, когда мы расстались с ней. Пора им зажить в обновленной, но все же в той самой стране, где мы некогда жили, в России-Европе, в России, чья родина – Европа. Из нерусского, мирового по замыслу, но Европе враждебного СССР пора им вернуться в Россию и тем самым в Европу; пора им вернуться на родину»<sup>57</sup>.

Возвращение России в Европу – это возвращение в свою, европейскую культуру. Скончавшийся в 1979 г. Вейдле верил в новую постбольшевистскую Россию, которая просто обязана будет «заново прорубить окно – не в Европу даже, на первых порах, а в свое близкое и родное, но наполовину неведомое ей, украденное у нее прошлое»<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> Вейдле В.В. Безымянная страна. Париж, 1968. С. 5.

<sup>56</sup> Вейдле В.В. Возвращение на Родину. С. 26.

<sup>57</sup> Там же. С. 17.

<sup>58</sup> Вейдле В.В. Пора России снова стать Россией // Вейдле В.В. Безымянная страна. Париж, 1968. С. 163.

Чтобы это случилось, – писал в конце жизни Владимир Вейдле, – нужно вымести сор из избы, убрать гнездящуюся по углам путаницу и мертвечину; нужно совесть раскрепостить, нужно выбросить за окно отрепья давно исчерпавшей себя, давно беспредметной идеологии. Срок для этого настал. Люди для этого есть. Пора нашей стране очнуться, прозреть, пора зажечь на ветру, а не взаперти, новой, зрячей, полноценной жизнью<sup>59</sup>.

### Список литературы

- Вейдле В.В.* Безымянная страна. Париж: ИМКА-Пресс, 1968. 164 с.
- Вейдле В.В.* Границы Европы // Современные записки. 1936. Кн. 60. С. 304–318.
- Вейдле В.В.* Задача России. Нью-Йорк: Изд-во Чехова, 1956. 238 с.
- Вейдле В.В.* Пушкин и Европа // Современные записки. 1937. Кн. 63. С. 220–231.
- Вейдле В.В.* Россия и Запад // Современные записки. 1938. Кн. 67. С. 260–280.
- Вейдле В.В.* Три России // Современные записки. 1938. Кн. 65. С. 304–322.
- Жукова О.А.* Границы России: культурный универсализм В.В. Вейдле // Филос. науки. 2015. № 7. С. 14–27.
- Жукова О.А.* Избр. работы по философии культуры. Культурный капитал. Русская культура и социальные практики современной России. М.: Согласие; Артём, 2014. 514 с.
- Жукова О.А.* История русской культуры в вузе: историческое знание и духовная традиция // Вопр. истории. 2007. № 8. С. 1–10.
- Жукова О.А.* Субкультура власти и социальный порядок в России // Полис. 2013. № 2. С. 179–188.
- Иваск Ю.* Владимир Васильевич Вейдле // Новый журн. 1979. Кн. 136. С. 213–215.
- Кара-Мурза А.А.* «Всемирная отзывчивость» или «русский европеизм»? (Владимир Вейдле о творчестве Пушкина) // Полилог. 2018. Т. 2. № 1. С. 1–11.
- Кара-Мурза А.А.* Интеллектуальные портреты. Очерки о русских политических мыслителях XIX–XX вв. М.: ИФ РАН, 2006. 180 с.
- Кара-Мурза А.А.* Как идеи превращаются в идеологии: российский контекст // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2012. № 2(9). С. 27–44.
- Кара-Мурза А.А.* Новое варварство как проблема российской цивилизации. М.: ИФ РАН, 1995. 211 с.
- Кара-Мурза А.А.* Свобода и порядок. М.: Изд-во МШПИ, 2009. 248 с.
- Кара-Мурза А.А.* Что такое российское западничество? Размышления участника конференции // Полис. 1993. № 2. С. 90–96.
- Кара-Мурза А.А., Жукова О.А.* Свобода и вера. Христианский либерализм в русской политической культуре. М.: ИФ РАН, 2011. 184 с.
- Кара-Мурза А.А., Поляков Л.В.* Реформатор: Русские о Петре I. Иваново: Форa, 1994. 320 с.
- Омелаенко В.В.* Две идентичности и две России В.В. Вейдле // Филос. науки. 2015. № 7. С. 38–44.
- Сиземская И.Н.* В.В. Вейдле о культурной общности России и Европы // Филос. науки. 2015. № 7. С. 8–13.
- Усманов С.М.* Европа и Россия в историософии Владимира Вейдле // Соловьевские исслед. 2013. № 4(40). С. 140–153.
- Шарова В.Л.* Россия как Европа: европейские основы цивилизационной идентичности России // Филос. мысль. 2017. № 2. С. 71–83.

<sup>59</sup> *Вейдле В.В.* Пора России снова стать Россией // *Вейдле В.В.* Безымянная страна. С. 163–164.

## The problem of Russia vs. Europe in the emigrant writings of Vladimir Weidle

*Aleksei A. Kara-Murza*

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

This paper explores the evolution of views on the problem of Russian-European identity of Vladimir Vasilyevich Weidle (1895–1979), major Russian philosopher and culture theorist of the Silver age, whose emigrant works some scholars classify as ‘new Westernism’. In distinction to Russian ‘anti-Westerners’ who adhered to the idea of an isolated and autarchic ‘Russian civilization’, Weidle was convinced that by integrating with Europe Russia does not lose, but, on the contrary, acquires her cultural identity. To prove this, he recalls the deeds of Peter the Great who, far from ‘inculcating’ Europe in Russia, only ‘restored’ Russia to Europe, and quotes the most illustrious representatives of Russian national culture, in whose work the Russian and the European identity are inseparable from one another.

**Keywords:** Vladimir Vasilyevich Weidle, Russian philosophy, culture, European identity, ‘new barbarism’, emigration

### References

Ivask, Yu. “Vladimir Vasilyevitch Veydle” [Vladimir Vasilyevitch Weidle], *New Magazine*, 1979, No. 136, pp. 213–215. (In Russian)

Kara-Murza, A. A. “Chto takoe rossiiskoe zapadnichestvo? Razmyshleniya uchastnika konferentsii” [What is Russian Westernism? Reflections of the participant of a conference], *Polis*, 1993, No. 2, pp. 90–96. (In Russian)

Kara-Murza, A. A. *Intellektual'nye portrety. Ocherki o russkikh politicheskikh myslitelyakh XIX–XX vv.* [Intellectual portraits. Essays about Russian political thinkers of the XIX–XX centuries]. Moscow: IPh RAS Publ, 2006. 180 pp. (In Russian)

Kara-Murza, A. A. “Kak idei prevrashchayutsya v ideologii: rossiiskii kontekst” [How ideas turn into ideologies: the Russian context], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2012, No. 2(9), pp. 27–44. (In Russian)

Kara-Murza, A. A. *Novoye varvarstvo kak problema rossiyskoy tsivilizatsii* [New barbarism as a problem of Russian civilization]. Moscow: IPh RAS Publ., 1995. 211 pp. (In Russian)

Kara-Murza, A. A. *Svoboda i poryadok* [Freedom and order]. Moscow: MSPR Publ, 2009. 248 pp. (In Russian)

Kara-Murza, A. A. “‘Vsemirnaya otzyvchivost’ ili ‘russkiy evropeizm’? (Vladimir Weidle o tvorchestve Pushkina)” [‘Global responsiveness’ or ‘Russian europeism’? Vladimir Weidle about Pushkin’s work], *Polilog*, 2018, Vol. 2, No. 1, pp. 1–11. (In Russian)

Kara-Murza, A. A. & Polyakov, L. V. *Reformator. Russkiye o Petre I* [Reformer. Russians about Peter I]. Ivanovo: Fora, 1994. 320 pp. (In Russian)

Kara-Murza, A. A. & Zhukova, O. A. *Svoboda i vera. Khristianskii liberalizm v rossiiskoi politicheskoi kul'ture* [Freedom and faith. Christian liberalism In Russian political culture]. Moscow: IPh RAS Publ, 2011. 184 pp. (In Russian)

Omelayenko, V. V. “Dve identichnosti i dve Rossii V.V. Weidle” [Two identities and two Russia], *Filosofskiyе nauki*, 2015, No. 7, pp. 38–44. (In Russian)

Sharova, V. L. “Rossiya kak Evropa: evropeyskiye osnovy tsivilizatsionnoy identichnosti Rossii” [Russia as Europe: Civilizational foundations of Russia’s identity], *Filosofskaya mysl*, 2017, No. 2, pp. 71–83. (In Russian)

Sizemskaya, I. N. “V.V. Weidle o kulturnoy obshchnosti Rossii i Evropy” [Weidle about the cultural community in Russia and Europe], *Filosofskiyе nauki*, 2015, No. 7, pp. 8–13. (In Russian)

Usmanov, S. M. “Evropa i Rossiya v istoriosofii Vladimira Weidle” [Europe and Russia in the philosophy of history Vladimir Weidle], *Solovyevskiye issledovaniya*, 2013, No. 4(40), pp. 140–153. (In Russian)

Weidle, V. V. *Bezymyannaya strana* [Nameless country]. Paris: YMKA-Press, 1968. 164 pp. (In Russian)

Weidle, V. V. “Granitsy Evropy” [Europe’s borders], *Sovremennyye zapiski*, 1936, Vol. 60, pp. 304–318. (In Russian)

Weidle, V. V. *Zadacha Rossii* [Task of Russia]. New York: Chekhov Publ., 1956. 238 pp. (In Russian)

Weidle, V. V. “Pushkin i Evropa” [Pushkin, and Europe], *Sovremennyye zapiski*, 1937, Vol. 63, pp. 220–231. (In Russian)

Weidle, V. V. “Rossiya i Zapad” [Russia and the West], *Sovremennyye zapiski*, 1938, Vol. 67, pp. 260–280. (In Russian)

Weidle, V. V. “Tri Rossii” [Three Of Russia], *Sovremennyye zapiski*, 1938, Vol. 65, pp. 304–322. (In Russian)

Zhukova, O. A. “Granitsy Rossii: kulturnyy universalizm V.V. Weidle” [Russia’s borders: cultural universalism V. V. Weidle], *Filosofskiye nauki*, 2015, No. 7, pp. 14–27. (In Russian)

Zhukova, O. A. *Izbrannyye raboty po filosofii kultury. Kulturnyy kapital. Russkaya kultura i sotsialnyye praktiki sovremennoy Rossii* [Selected works on the philosophy of culture. Cultural capital Russian culture and social practices of modern Russia]. Moscow: Soglasie Publ.; Artem Publ., 2014. 514 pp. (In Russian)

Zhukova, O. A. “Istoriya russkoy kultury v vuze: istoricheskoye znaniye i dukhovnaya traditsiya” [History of Russian culture at the University: historical knowledge and spiritual tradition], *Voprosy istorii*, 2007, No. 8, pp. 1–10. (In Russian)

Zhukova, O. A. “Subkultura vlasti i sotsialnyy poryadok v Rossii” [Subculture of power and social order in Russia], *Polis*, 2013, No. 2, pp. 179–188. (In Russian)

*А.А. Гапоненков, А.С. Цыганков, Т. Оболевич*

**«ЛИЧНОСТЬ И МИР»:  
ПОСЛЕДНИЙ ЛЕКЦИОННЫЙ КУРС С.Л. ФРАНКА**

*Гапоненков Алексей Алексеевич* – доктор филологических наук, профессор кафедры русской и зарубежной литературы. Саратовский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского. Российская Федерация, 410012, г. Саратов, ул. Астраханская, д. 83; e-mail: garonenkova@info.sgu.ru.

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

*Оболевич Тереза* – Dr. hab., профессор, заведующая кафедрой русской и византийской философии. Папский университет Иоанна Павла II. Польша, 31-002, г. Краков, ул. Канонича, д. 9; e-mail: tereza.obolevich@urjp2.edu.pl

В настоящей публикации вниманию читателя предлагается последний лекционный курс Семена Людвиговича Франка, прочитанный перед слушателями Религиозно-философской академии в Париже в мае 1939 г. – «Личность и мир (основная проблема мирозерцания)». Текст автором разбит на три лекции, конспекты которых ныне хранятся в личном фонде С.Л. Франка в Бахметевском архиве (Колумбийский университет, США). Во вступлении и комментариях публикаторы дают описание рукописного источника, устанавливая его датировку и место в творчестве философа. Так, одной из главных задач этого лекционного курса Франк видел в осознании «неотмирности» человеческой личности, которая, пребывая в мире, не есть его непосредственное продолжение, лишенное свободы. Призвание и цель личности, согласно мыслителю, заключаются в ожидании Царствия Небесного. Конспекты лекций гармонично встроены в философскую систему Франка и являются наглядным примером реализации его метода антиномистического монодуализма в понимании личности и бытия в целом. По своему внутреннему содержанию лекционный курс «Личность и мир (основная проблема мирозерцания)» особенно близок к таким опубликованным работам философа, как «Свет во тьме», «Проблема “христианского социализма”» и «Ересь утопизма».

**Ключевые слова:** личность, русская религиозная философия, Франк, эмиграция, рукописное наследие, лекционный курс «Личность и мир»

---

В мае 1939 г. Семеном Людвиговичем Франком был прочитан последний аудиторный лекционный курс – перед слушателями Религиозно-философской академии в Париже. Назывался этот краткий цикл лекций «Личность и

мир (основная проблема мирозерцания)». Позднее, в 1946–1949 гг., Франк выступал с беседами на радио Би-би-си о русской мысли и культуре, взаимоотношениях России и Германии, Вл.С. Соловьеве<sup>1</sup>, но это была лишь встреча с радиослушателями.

Перед началом Второй мировой войны Франк, не так давно перебравшийся из Германии во Францию, жил с женой неподалеку от Парижа Фонтене-о-Роз (Fontenay-aux-Roses) в **маленькой квартирке, арендуемой на стипендию от Христианского совета по делам беженцев Всемирного совета церквей**. Этот период его жизни был наполнен интеллектуальным общением с семьями Льва Зака и Алексея Струве, Н.А. Бердяевым, Г.П. Федотовым, матерью Марией, И.И. Фондаминским, Л. Лавелем, Р. Ле Сенном, Г. Марселем.

В открытке, адресованной старшему сыну Виктору, от 23 мая 1939 г. С.Л. Франк сообщал: «Я начал курс (из 4-х лекций) в Рел<игиозно>-фил<ософской> акад<емии> “Личность и мир”. Сегодня читал вторую лекцию <...> однако большого удовлетворения от них я не получаю – то ли аудитория уж очень убогая (по кр<айней> мере, по внешнему виду), то ли я из возраста лекционного уже вышел»<sup>2</sup>. Также в одном из писем к В.Б. Ельшечвичу от 13 мая 1939 г. Франк упоминает о том, что его «первая лекция будет в ближайший вторник 16-го, в 8. ч. на rue <de> Lourmel. До этого в Париже я уже не буду»<sup>3</sup>. О завершении курса Франк информирует сына в письме от 26 мая 1939 г.: «Я во вторник кончаю свой курс и больше в Париж вообще не буду ездить»<sup>4</sup>. Несмотря на то, что изначально философом планировался цикл из четырех лекций, в итоге в Религиозно-философской академии Франку удалось прочитать лишь три: 16 мая – «Понятие личности. Личность и духовная жизнь», 23 мая – «Положение личности в мире и правда о неверии» и 30 мая – «Онтологические основы личности и смысл веры»<sup>5</sup>. Организатором чтения лекций Франком выступил Н.А. Бердяев, который возглавлял Религиозно-философскую академию с момента ее основания в 1922 г.<sup>6</sup>

Переговоры о планируемом курсе велись задолго до его начала. 7 сентября 1938 г. Бердяев предложил Франку: «Мы печатаем в октябре программу лекций Религиозно-философской академии на эту зиму. Я бы очень хотел, чтобы Вы прочли небольшой цикл, 3 или 4 лекции (больше нельзя, так как я должен прочесть 20 лекций, а параллельно лекции читать нельзя). Вы свободны выбрать какую угодно тему, если она подходит к характеру Религиозно-философской академии. Лекции будут оплачены». В письме от 6 октября из Кламара Бердяев настойчиво напоминает: «Я не получил обещанной

<sup>1</sup> Оболевич Т., Цыганков А.С. Франк о русском марксизме. Приложение: С.Л. Франк. Живая Европа: Происхождение и сущность русского марксизма // Вопр. философии. 2017. № 6. С. 92–104; Гапоненков А.А. Религиозная философия Вл.С. Соловьева в рецепции С.Л. Франка. Франк С.Л. <Три беседы о Владимире Соловьеве> // Вопр. философии. 2017. № 6. С. 105–121.

<sup>2</sup> Открытка С.Л. Франка к В.С. Франку от 23 мая 1939 г. VAR. S.L. Frank Papers. Box 4.

<sup>3</sup> Переписка С.Л. Франка с В.Б. Ельшечвичем и Ф.О. Ельшечвич (1922–1950) // Ежегодник по истории русской мысли за 2015 г. М., 2016. С. 109.

<sup>4</sup> Письмо С.Л. Франка к В.С. Франку от 26 мая 1939 г. VAR. S.L. Frank Papers. Box 4.

<sup>5</sup> Русское зарубежье. Хроника научной, культурной и общественной жизни. 1920–1940. Франция: в 4 т. Т. 3: 1935–1940. Париж; М., 1996. С. 570, 573, 575.

<sup>6</sup> В письме от 18 декабря 1924 г. Бердяев, характеризуя лекционную деятельность академии в Париже, писал Франку: «В Париже все-таки атмосфера лучше. Рел<игиозно>-фил<ософская> академия функционирует недурно. Мой курс слушает 45–50 человек и очень регулярно посещает. Вышеславцева слушает человек 35–40. Политикой молодежь интересуется гораздо меньше, чем в Берлине» (Из переписки С.Л. Франка и Н.А. Бердяева (1923–1926) // Вопр. философии. 2014. № 2. С. 135).

Вами программы лекций, а она мне нужна в ближайшие дни для объявления в газетах. Очень прошу Вас поторопиться прислать мне название лекций». Ответное послание Франка неизвестно. Однако весной 1939 г. он писал сыну Виктору: «Я решил даже читать лекции в Рел<игиозно>-фил<ософской> академии Бердяева; мама бы решительно отклонила это и этим очень огорчила Бердяева, но теперь я настолько оправился, что думаю, что без вреда могу читать; за 4 лекции – 1 раз в неделю – заработаю 300 фр<анков>, чем я очень горд, п<отому> ч<то> уже давно ничего не зарабатывал»<sup>7</sup>. После состоявшихся лекций 13 июня Франк спросил Бердяева: «Не можете ли распорядиться, чтобы я получил гонорар?» Ответ пришел в письме от 15 июня: «Гонорар за лекции Вы можете получить в любой момент в УМСА, 29, rue St. Didier (16). Гонорар считается по 75 фр<анков> за лекцию»<sup>8</sup>.

Предлагаемые вниманию читателей конспекты лекционного курса «Личность и мир (основная проблема миросозерцания)» хранятся в фонде Франка Бахметевского архива (Колумбийский университет, США).

Конспекты <Лекция I> и <Лекция II <a> (4 страницы) находятся в 12 коробке в картонной папке с машинописной надписью:

[Frank, Semen Liudvigovich]

Lichnost' i mir

n.p., n.d.

a.ms., 4 p. (lecture).

Конспекты <Лекция II <b> и <Лекция III (4 страницы) располагаются в 11 коробке вместе с рукописями «Доказательство бытия Бога» и «Онтологическое доказательство бытия Бога»<sup>9</sup>, в картонной папке с машинописной надписью:

Frank, Semen Liudvigovich

Dokazatel'stvo bytiia Boga

[Belgrade?], n.d.

a. ms. 9 p. (lecture).

Причина, из-за которой конспекты курса лекций «Личность и мир» были размещены по разным архивным папкам, неизвестна. По всей вероятности, подобное разделение изначально единых материалов было вызвано случайными обстоятельствами при описании личного фонда философа. Хранящиеся в 11 коробке конспекты лекций, посвященные доказательству бытия Бога, были прочитаны Франком весной 1930 г. в ходе его лекционного курса по социальной философии в Русском научном институте в Белграде, куда он был приглашен своим старым другом П.Б. Струве<sup>10</sup>, и, таким образом, ни хронологически, ни тематически не пересекаются с материалами, относящимися к циклу «Личность и мир».

Одна из примечательных особенностей публикуемого материала заключается в том, что в нем представлены два варианта конспекта второй лекции – <Лекция II <a> (12 коробка) и <Лекция II <b> (11 коробка). Это позволяет глубже заглянуть в «мыслительную лабораторию» философа, более детально видеть процесс создания лекционного курса, выработку и оформление идей, в нем представленных. С определенной долей уверенности можно

<sup>7</sup> Письмо С.Л. Франка к В.С. Франку 1939 г. VAR. S.L. Frank Papers. Box 4.

<sup>8</sup> VAR. S.L. Frank Papers. Box 1; N.A. Berdiaev Papers. Box 1.

<sup>9</sup> Данные архивные материалы были опубликованы в: Франк С.Л. Доказательство бытия Бога; Онтолог[ическое] доказ[ательство] бытия Бога // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2017. № 1. С. 89–98.

<sup>10</sup> Подробнее см.: Оболевич Т., Цыганков А.С. Философия религии С.Л. Франка в свете новых архивных материалов // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2017. № 1. С. 99–115.

утверждать, что конспект Лекц<ия> II <b> является результатом развития и «оттачивания» тех мыслей и идей, которые Франк изначально зафиксировал в конспекте Лекция II <a>.

Так, во-первых, некоторые фрагменты, которые в Лекции II <a> были дописаны на полях, в Лекц<ии> II <b> введены в основной текст. К примеру, вставка «Не “оно” или “он” – 3-е лицо, а “я” (или “ты”!)» включена в Лекц<ию> II <b> в виде «Не “оно”, а “я” (или “ты”!)»; высказывание «Смешение возмож<ных> реформ с преобраз<ением> – внеш<няя> защита от зла с внутр<енним> очищением от зла», дописанное на полях в Лекции II <a>, в Лекц<ии> II <b> повторяется в основном тексте лишь с небольшим изменением: «Смешение возмож<ных> реформ с преобраз<ением> – внеш<няя> защита от зла с очищен<ием> от зла» и пр. Во-вторых, при сохранении общей структуры конспектов Лекции II <a> и Лекц<ии> II <b> вплоть до буквального повторения ряда высказываний, финал второго текста существенно дополнен. В-третьих, многие фрагменты в конспекте Лекции II <a>, дублирующиеся в Лекц<ии> II <b>, получают авторские подчеркивания, которые обозначают смысловые ударения в тексте лекции.

Ключевую цель цикла лекций «Личность и мир (основная проблема миросозерцания)» Франк видел в осознании «неотмирности» человеческой личности, которая, пребывая в мире, не есть его непосредственное продолжение, лишенное свободы. Отсюда постоянное обращение философа к тексту Священного Писания, в котором образным, символическим языком выражается мысль о том, что человек – это изгнанник, «беженец», в существе своем являющийся созданием, не принадлежащим этому миру; он есть «наследник престола» Бога, призванный к ожиданию Царствия Небесного. По Франку, личность человека укоренена не в мире, а в бытии. «В принцип<иальном> родстве человек<еской> лич<ности> с бытием» заключается, согласно философу, «подлинная идея Бога»<sup>11</sup>. Непонимание подобного призвания человеческой личности, с одной стороны, приводит к преклонению перед техникой и научным знанием, которые, однако, не могут заполнить своего главного предназначения – преодоления мира. С другой стороны, неправильное истолкование сути человека, его личности ведет к попыткам преодолеть «человеческое в человеке», иными словами, изжить и искоренить в нем всякое зло, что является одной из главных задач любой «ереси утопизма» и приводит лишь к еще большему усилению и увеличению злого начала в мире.

Сами конспекты лекций встроены в философскую систему Франка и в специфику его метода антиномистического монодуализма в понимании человеческой личности и бытия в целом. При этом наибольшую смысловую, хронологическую, а иногда и понятийно-словесную близость черновики лекционного курса обнаруживают с такими работами мыслителя, как статья «Проблема “христианского социализма”» (Путь. 1939. № 60) и книга «Свет во тьме» (Париж, 1949), которую Франк начал обдумывать еще в 1939 г. и, по его собственным словам, в изначальном варианте написал «в первый год войны»<sup>12</sup>. Близки

<sup>11</sup> Франк С.Л. Л<екция> III. BAR. S.L. Frank Papers. Box 11.

<sup>12</sup> Франк С.Л. Свет во тьме. М., 1998. С. 17.

Английский исследователь Ф. Буббайер указывает на то, что «Франк написал черновой вариант книги в 1939–1940 гг., но после 1945 г., когда ужасы Второй мировой войны уже были позади, решил переработать его» (Буббайер Ф. Русская версия христианского реализма: духовная мудрость и политика в мысли С.Л. Франка. Ч. I // Вопр. философии. 2016. № 4. С. 92).

предлагаемые архивные материалы также к статье Франка «Ересь утопизма» (Новый журнал. 1946. № 14), являющейся, «по сути дела, парафразой одной из частей» его книги «Свет во тьме»<sup>13</sup>.

Таким образом, публикуемые конспекты лекций имеют не только историко-философскую ценность, но также позволяют более подробно проанализировать этапы творческой биографии Франка, его лекционной деятельности, развития религиозной мысли.

До настоящего времени конспекты лекционного курса «Личность и мир (основная проблема мирозерцания)» не были введены в научный оборот и публикуются впервые по автографам. Архивный источник – рукописный текст на 8 страницах (4 страницы – 12 коробка; 4 страницы – 11 коробка). Конспекты содержат дополнения, сделанные чернилами или карандашом (указаны в квадратных скобках и сносках), и подчеркивания чернилами (отмечены внутри текста курсивом).

### Принятые сокращения

BAR – Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York.

### Список литературы

*Буббайер Ф.* Русская версия христианского реализма: духовная мудрость и политика в мысли С.Л. Франка. Ч. I // *Вопр. философии.* 2016. № 4. С. 90–102.

*Гапоненков А.А.* Религиозная философия Вл.С. Соловьева в рецепции С.Л. Франка. Франк С.Л. <Три беседы о Владимире Соловьеве> // *Вопр. философии.* 2017. № 6. С. 105–121.

Из переписки С.Л. Франка и Н.А. Бердяева (1923–1926) / Сост., публ. и коммент. А.А. Гапоненкова // *Вопр. философии.* 2014. № 2. С. 131–154.

*Кантор В.К.* Принцип «христианского реализма», или Против утопического своеволия («Свет во тьме») – духовное завещание С.Л. Франка // Семен Людвигович Франк / Под ред. В.Н. Поруса. М.: РОССПЭН, 2012. С. 287–314.

*Оболевич Т., Цыганков А.С.* Философия религии С.Л. Франка в свете новых архивных материалов // *Филос. журн. / Philosophy Journal.* 2017. № 1. С. 99–115.

*Оболевич Т., Цыганков А.С.* Франк о русском марксизме. Приложение: С.Л. Франк. Живая Европа: Происхождение и сущность русского марксизма // *Вопр. философии.* 2017. № 6. С. 92–104.

Открытка С.Л. Франка к В.С. Франку от 23 мая 1939 г. BAR. S.L. Frank Papers. Box 4.

Письмо С.Л. Франка к В.С. Франку от 26 мая 1939 г. BAR. S.L. Frank Papers. Box 4.

Письмо Н.А. Бердяева к С.Л. Франку от 7 сентября 1938 г. BAR. S.L. Frank Papers. Box 1.

Письмо Н.А. Бердяева к С.Л. Франку от 6 октября 1938 г. BAR. S.L. Frank Papers. Box 1.

Письмо Н.А. Бердяева к С.Л. Франку от 15 июня 1939 г. BAR. S.L. Frank Papers. Box 1.

Письмо С.Л. Франка к Н.А. Бердяеву от 13 июня 1939 г. BAR. N.A. Berdiaev Papers. Box 1.

Переписка С.Л. Франка с В.Б. Ельяшевичем и Ф.О. Ельяшевич (1922–1950) / Публ. и коммент. Г. Аляева и Т. Резвых // *Ежегодник по истории русской мысли за 2015 г. / Под ред. М.А. Колерова.* М.: Модест Колеров, 2016. С. 40–240.

<sup>13</sup> *Кантор В.К.* Принцип «христианского реализма», или Против утопического своеволия («Свет во тьме») – духовное завещание С.Л. Франка // Семен Людвигович Франк. М., 2012. С. 289.

Русское зарубежье. Хроника научной, культурной и общественной жизни. 1920–1940. Франция: в 4 т. Т. 3: 1935–1940 / Под общ. ред. Л.А. Мнухина. Париж; М.: УМСА-Press; ЭКСМО, 1996. 619 с.

Франк С.Л. Лекция III. BAR. S.L. Frank Papers. Box 11.

Франк С.Л. Доказательство бытия Бога; Онтолог[ическое] доказ[ательство] бытия Бога / Публ. подгот. Т. Оболевич и А.С. Цыганковым // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2017. № 1. С. 89–98.

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

## ***Personality and the World: Semyon Frank's final lecture course***

***Alexey A. Gaponenkov***

Saratov State University. 83 Astrakhanskaya Str., Saratov, 410012, Russian Federation; e-mail: gaponenkova@info.sgu.ru

***Alexander S. Tsygankov***

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: ml1dian@yandex.ru

***Teresa Obolevitch***

The Pontifical University of John Paul II. 9 Kanonicza Str., Kraków, 31-002, Poland; e-mail: tereza.obolevich@upjp2.edu.pl

This publication brings to light Semyon Ludwigovich Frank's final lecture course which he delivered before the students of the Religious and Philosophical Academy in Paris in May 1939 under the title *Personality and the World (the main problem of worldview)*. The original text is divided into three lectures. The lecture notes are now kept in the personal fund of S.L. Frank at the Bakhmeteff Archive (Columbia University, USA). In the introduction and notes they have provided, the publishers give a description of the manuscript, thereby establishing its date and the place in holds within the general canon of Frank's works. One of the main goals Frank contemplated in this lecture course was achieving the awareness of what he called the 'unworldliness' of a human individual who, while existing within the world, is no immediate extension of it, which would entail the denial of personal freedom. The true vocation of a human being is to attend the coming of the Kingdom of Heaven. The ideas developed in the surviving lecture notes are consonant with Frank's philosophical views as we know them and offer a clear example of his method of 'antinomic monodualism' as applied to the understanding of personality and of being as such. Among the published writings of Frank these lectures show the greatest affinity with such works as *A Light in Darkness*, *The Problem of 'Christian Socialism'* and *The Heresy of Utopianism*.

**Keywords:** personality problem In Russian religious philosophy, Frank's work in emigration, manuscript collection, lecture course on *Personality and the World*

## **Abbreviations**

BAR – Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York.

## References

Alyaeв, G. & Rezvykh, T. “Perepiska S. L. Franka s V. B. El’yashevichem i F. O. El’yashevich (1922–1950)” [The correspondence between S.L. Frank and V.B. El’iashevich and F.O. El’yashevich (1922–1950)], *Issledovaniya po istorii russkoy mysli: Ezhegodnik za 2015 g.* [Studies on the history of Russian thought: Yearbook for 2015], ed. by M.A. Kolerov. Moscow: Modest Kolerov Publ., 2016, pp. 40–240. (In Russian)

Bubbajer, F. “Russkaja versija hristianskogo realizma: duhovnaja mudrost’ i politika v mysli S.L. Franka. Chast’ I” [Russian Version of Christian Realism: Spiritual Wisdom and Politics in the Thought of S.L. Frank. Part I], *Voprosy filosofii*, 2016, No. 4, pp. 90–102. (In Russian)

Gaponenkov, A. A. “Religioznaya filosofiya V. S. Solov’eva v retseptsii S.L. Franka. Frank S.L. <Tri besedy o Vladimire Solov’eve>” [V. S. Solovyov’s Religious Philosophy in the Reception of S.L. Frank. Frank Semen, <Talks about Vladimir Solovyov>], *Voprosy filosofii*, 2017, No. 6, pp. 105–121. (In Russian)

Gaponenkov, A. A. (ed.) “Iz perepiski S.L. Franka i N.A. Berdjaeva (1923–1926)” [From the correspondence of S.L. Frank and N.A. Berdyaev], *Voprosy filosofii*, 2014, No. 2, pp. 131–154. (In Russian)

Kantor, V. K. “Princip ‘hristianskogo realizma’, ili Protiv utopicheskogo svoevolija (‘Svet vo t’me’)» – duhovnoe zaveshhanie S.L. Franka” [The principle of ‘Christian realism’, or against the utopian self-will (‘The Light Shines in the darkness’ – the spiritual testament of S.L. Frank)], *Semen Ljudvigovich Frank*, ed. by V.N. Porus. Moscow: ROSSPJEN Publ., 2012, pp. 287–314. (In Russian)

Mnuhin, L. A. (ed.) *Russkoe zarubezh’e. Hronika nauchnoj, kul’turnoj i obshhestvennoj zhizni, 1920–1940, Francija* [Russian abroad. Chronicle of scientific, cultural and social life, 1920–1940, France], Vol. 3: 1935–1940. Paris; Moscow: YMCA-Press; EKSMO Publ., 1996. 619 pp. (In Russian)

Obolevich, T. & Tsyganokov, A. S. “Filosofiya religii S.L. Franka v svete novykh arkhivnykh materialov” [The philosophy of religion of S.L. Frank in the light of new materials], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2017, No. 1, pp. 99–115. (In Russian)

Obolevich, T. & Tsyganokov, A. S. “Frank o russkom marksizme. Prilozhenie: S.L. Frank. Zhivaja Evropa: Proishozhdenie i sushhnost’ russkogo marksizma” [Frank about Russian Marxism. Appendix: S.L. Frank. Living Europe: The Origin and Essence of Russian Marxism], *Voprosy filosofii*, 2017, No. 6, pp. 92–104. (In Russian)

*Postcard of S.L. Frank to V.S. Frank from May 23, 1939.* BAR. S.L. Frank Papers. Box 4. (In Russian)

*Letter from S.L. Frank to V.S. Frank from May 26, 1939.* BAR. S.L. Frank Papers. Box 4. (In Russian)

*Letter of N.A. Berdyaev to S.L. Frank from September 7, 1938.* BAR. S.L. Frank Papers. Box 1. (In Russian)

*Letter of N.A. Berdyaev to S.L. Frank from October 6, 1938.* BAR. S.L. Frank Papers. Box 1. (In Russian)

*Letter of N.A. Berdyaev to S.L. Frank of June 15, 1939.* BAR. S.L. Frank Papers. Box 1. (In Russian)

*Letter from S.L. Frank to N.A. Berdyaev from June 13, 1939.* BAR. S.L. Frank Papers. Box 1. (In Russian)

Frank, S. L. *Lecture III.* BAR. S.L. Frank Papers. Box 11. (In Russian)

Frank, S. L. “Dokazatel’stvo bytiya Boga; Ontolog[icheskoe] dokaz[atel’stvo] bytiya Boga” [Proof of the existence of God; Ontological proof of the existence of God], ed. by T. Obolevich and A.S. Tsyganokov, *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2017, Vol. 1, pp. 89–98. (In Russian)

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

С.Л. Франк

## ЛИЧНОСТЬ И МИР (ОСНОВН<АЯ> ПРОБЛ<ЕМА> МИРОСОЗ<ЕРЦАНИЯ>)<sup>1</sup>

### <Лекция I>

Для кратк<ого> курса выбрал тему, относящуюся не к отд<ельному> вопросу фил<ософии>, а к центральному> существованию человек<еского> мирозерцания. – Как бы ни формулировать этот основн<ой> вопрос – о смысле жизни, или о понимании существа бытия, или этически – о конечн<ой> цели нашей жизни – сводится к *одному*: что такое человек<еская> личность – что за реальность я – и как мне утвердить и осуществить себя среди другой реальности – «мира»? Вопрос не теоретический [*Бергсон о филос<офии>*].<sup>2</sup> Он не возникал бы, если бы мы не стояли перед трагическ<им> раздвоением – *личность* в чуждой ей среде *мира*. Трагизм.

Возможность не замечать трагизма: 1) Реалистич<еская> установка (на внешн<ую> реальность!); незамечание внутренн<его> мира как такового. Позитивизм<sup>3</sup>. [Целый ряд теорий натурализма имеет целью доказать, что личность – только часть мира<sup>4</sup>. Дарвинизм (его смысл). Фрейд о смысле

---

<sup>1</sup> Под этим авторским названием публикуются две рукописи 1939 г. – конспекты трех лекций специального курса для слушателей Религиозно-философской академии в Париже. Вначале представлен текст первого черного автографа, который состоит из двух листов, исписанных чернилами с двух сторон по старой орфографии (4 страницы), с несколькими вставками на полях (взяты в квадратные скобки и отмечены в сносках). Это конспект <Лекции I> и Лекции II <a>. Подчеркнутые слова выделены курсивом, недописанные – в угловых скобках. Место хранения: BAR. S.L. Frank. Box 12.

<sup>2</sup> Дописано чернилами на полях.

<sup>3</sup> *Позитивизм* – направление в философии и науке, согласно которому философия должна основываться на обобщении «позитивного», то есть эмпирического, фактического, знания частных наук. Позитивисты отрицали традиционную теоретическую философию. Основателем позитивизма был Огюст Конт (1798–1857).

<sup>4</sup> *Целый ряд теорий натурализма...* – Натурализм (от лат. natura – природа) – философское направление, рассматривающее природу как универсальный принцип объяснения всего сущего (Эпикур, Дж. Бруно, биологическое мировоззрение XIX в.). Многие натуралисты в понятие «природы» включают и «дух», отрицая его трансцендентность.

психоаналит<ической> установки – сломить гордыню человека<sup>5</sup>.] <sup>6</sup> 2) Идеалистич<еская> установка – все ощущение, сон; более редкая, патологическ<ая>. [Субъект<ивный идеализм> (Фихте)<sup>7</sup>.] <sup>8</sup> Обе не выдерживают испытания. В трагич<еских> коллизиях непосредственно осознаются: 1) внутр<енн>ая реальность личности, 2) объектив<ная> – реальность мира. (Гете о камнях в окна<sup>9</sup>.)

Выяснить понятия. Что такое «личность» и «мир»? Прежде всего, первое – личность.

Начинаю издалека. [Ближайшее определение:] <sup>10</sup> Личность – носитель душевн<ой> жизни. Что понимать под последней?

Душевная жизнь – внешн<ая> установка, в рамках предметн<ого> мира: маленькая и зависимая реальность в составе механизма последнего – вроде вспышек бензина в автомобильн<ой> машине. Полная зависимость от физич<еского> мира (капля циан<истого> калия, удар по голове – хрупкость); деталь в составе последнего. Это и есть реалистич<еская> установка; вся т<ак> н<азываемая> научная психология – такова (до посл<еднего> времени)<sup>11</sup>. Носителем душевн<ой> жизни в эт<ом> смысле мож<ет> быть и животное; во всяк<ом> случае, не есть личность.

<sup>5</sup> *Фрейд о смысле психоаналитической установки...* – Фрейд Зигмунд (1856–1939) – австрийский психолог, психиатр и невролог, создатель психоаналитической школы. Философское значение своего учения о бессознательном в душевной жизни человека сравнивал с открытиями Коперника и Дарвина. «Во всех трех учениях содержатся, по мнению Фрейда, открытия, посягающие на гордыню человеческого самосознания <...>. Фрейд отнимает у человека веру в его достоинство, как сознательного, разумного существа, показывая огромное, определяющее его жизнь значение бессознательных по своему характеру и инфантильных младенческих по своему содержанию душевных движений» (Франк С. Психоанализ как мирозерцание // Франк С. Непрочитанное...: статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 295). Психоаналитическая установка, по Фрейду, заключается в отношении к пациенту, которым руководствуется психоаналитик, врачуемому и воспитательному: «Поскольку удастся путем расспросов больного, исследования его снов и произвольных ассоциаций вскрыть бессознательные элементы его душевной жизни и заставить больного самому их осознать, осветить лучом трезвого “дневного” сознания, болезненная сила этих элементов прекращается и достигается выздоровление» (там же. С. 294).

<sup>6</sup> Дописано чернилами на полях.

<sup>7</sup> *Субъективный идеализм (Фихте)*. – Фихте был первым, кто попытался представить духовные явления как результат саморазвития Я. Субъективно-идеалистический принцип философии Фихте привел прежде всего к принижению значения объективного бытия, которое полностью определялось Я.

<sup>8</sup> Дописано чернилами на полях.

<sup>9</sup> *Гете о камнях в окна*. – Этот пример Франк приводил, когда говорил об ироническом отношении Гете к субъективному идеализму Фихте: «Фихте пришлось “самым неприятным способом убедиться в существовании не Я”, – именно, когда недовольные им студенты бросали камни в окна его дома. Несимпатичный ему субъективный идеализм Фихте Гете, как известно, изобразил сатирически в лице заносчивого “бакалавра” во второй части “Фауста”» (Франк С. Живое знание. Берлин, 1923. С. 33–34).

<sup>10</sup> Дописано чернилами на полях.

<sup>11</sup> *...вся так называемая научная психология...* – Об этом подробно Франк писал в книге «Душа человека. Опыт введения в философскую психологию» (1917): «Нынешняя психология сама себя признает естествознанием <...> есть вообще не психология, а физиология. Она есть не учение о душе, как сфере некой внутренней реальности, которая – как бы ее ни понимать – непосредственно, в самом опытным своем содержании, отделяется от чувственно-предметного мира природы и противостоит ему, а именно учение о природе, о внешних, чувственно-предметных условиях и закономерностях сосуществования и смены душевных явлений. Прекрасное обозначение «психология» – учение о душе – было просто незаконно похищено и использовано, как титул для совсем иной научной области...» (Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 422–423).

Но возможно и другое. Установка художника-беллетриста. Описание изнутри непосредств<енного> переживания. – Исключит<ельные> состояния: дремота («Тени сизые смешались»<sup>12</sup>), исступление. Волны душ<евной> жизни все заливают. Общая мысль. Лотце: из всех заблуждений челов<еческой> мысли – самое непонятное есть отрицание реальности духа, через к<ото>рого дано все<sup>13</sup>.

Необходимость преодолеть мысль или чувство, что душевн<ая> жизнь – не «настоящая», а лишь «субъективная» реальность. Недоразумение: что значит «субъективное»? Звон в ушах – звонок; сон – реальность. Все фактическое *реально*. [Признаки: 1) бесконечность, 2) иное отношение к времени (Бергсон)<sup>14</sup>, 3) иное отношение к рационально-логич<ескому> – законы логики неприменимы. Мир иного измерения – вселенная.]<sup>15</sup>

[Тем не менее, и в эт<ом> смысле *личность* – не носит<ель> душевной жизни, не определима через начало *душевности*. Душевная жизнь в своем непосредств<енном> потоке скорее *безлична, бесформенна*. Формирующее начало направлено на *преодоление* части душевности.]<sup>16</sup> Доля истины в понятии субъективности, плохо выраженная. Психич<еское> – реальность, но не настоящая, не устойчивая, не довлеющая себе – потенциальная, а не актуальная – стремление к чему-то иному. Замкнутость в стихии душевности = безумие. Душевность – только медиум для иной реальности. Какой? Внешнего объективн<ого> мира? Душевность и субъект познания – ошибочность их отождествл<ения> (со времен Декарта<sup>17</sup>). Объективность иного порядка – не

<sup>12</sup> «Тени сизые смешались...» – Первая строка из стихотворения Ф.И. Тютчева «Сумерки» (1835).

<sup>13</sup> *Лотце: из всех заблуждений человеческой мысли...* – Лотце Рудольф Герман (1817–1881) – немецкий философ, врач, естествоиспытатель, развивал идеи объективного идеализма. Приведенные слова Лотце – вольный пересказ эпитафии к Вступлению из книги С.Л. Франка «Душа человека» (1917). См.: «Из всех заблуждений человеческого ума самым странным мне всегда казалось то, что он мог дойти до мысли сомневаться в своем собственном существе или рассматривать его только как приобретенный продукт внешней природы, ведомой нам лишь из вторых рук, – через посредство того самого духа, который мы отрицаем. *Лотце*» (Франк С.Л. Предмет знания. С. 421). Эпитафия взята из первого тома «Микрокосма» Лотце («*Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit*». 3 Bde., 1856–1864), скорее всего, в переводе самого Франка.

<sup>14</sup> ...*иное отношение к времени* (Бергсон). – Анри Бергсон считал, что чистая *длительность*, отличная от естественнонаучного понимания *времени*, познается только благодаря *интуиции*: «*Реальная длительность* есть то, что всегда называли *временем*, но время, воспринимаемое как неделимое. Что время предполагает последовательность, я этого не оспариваю. Но чтобы последовательность представлялась нашему сознанию, прежде всего как различие между рядоположенными (*juxtaposés*) “*прежде*” и “*потом*”, с этим я не могу согласиться <...> в пространстве, и только в пространстве, существует отчетливое различие частей, внешних друг другу» (Бергсон А. Восприятие изменчивости. СПб., 1913. С. 31–32).

<sup>15</sup> Дописано чернилами на полях.

<sup>16</sup> Дописано чернилами на полях.

<sup>17</sup> *Душевность и субъект познания* <...> со времени Декарта. См.: «Душевная жизнь в качестве *жизни* <...> есть нечто отнюдь не тождественное сознанию, и сознание совсем не есть ее существенный отличительный признак. Скорее мы имеем в лице того и другого два разных начала, как бы материю и форму внутреннего существа человека, которые хотя в конкретном бытии человека всегда связаны или соприкасаются, но для анализа являются разными и разнородными началами. Лишь эта материя внутреннего бытия человека есть то, что может быть названо в строгом смысле *психическим* в нем; она есть как бы особое начало “душевности”, в отличие от присоединяющегося к нему иного начала *Логоса* или *духа*...» (Франк С.Л. Предмет знания. С. 496); «Обычное отождествление душевной жизни с сознанием ведет к тому, что под “душой” разумеется сразу же субъект сознания или знания. <...> В согласии с нашим общим пониманием душевной жизни мы ставим вопрос о “душе” не как о субъекте сознания, а как о субъекте именно душевной жизни» (там же. С. 533–534).

фактически-принудительного, а внутренне-самоочевидного. В последн<ем> счете самоочевидное = самоценное. Истинно реально то, что имеет *смысл* в самом себе, о чем не надо спрашивать: почему и для чего.

Мы ощущаем *корень* душевн<ой> реальности в том, что уже не есть душевное, а что-то более глубокое. Самоценное, довлеющее себе. – Чувство незаменимой и абсолютн<ой> ценности моей внутр<енней> жизни; я никогда не могу смотреть на нее, как на только *фактическ<ую>* реальность, в к<ото>рой ничто не имеет цели в себе. Абсолютное. Это мы называем – *духовное*. Личность – носит<ель> душ<евной> жизни, имеющий духовный корень. – Неопределенность перехода от духовного к душевн<ому> и наоборот. Осозн<ание> душевн<ого>, как реальности, уже есть осознание ее духовности.

Священное, божеств<енное>, вечное начало (дух – не тварн<ое>!), образ Божий – и мир и судьба личности в мире. Расширение понятия мира. «Страсти» = мир. Безличное и индиффер<ентность> к добру и злу. [Напр<имер>, социальн<ая> стихия – войны, революция = тоже мир! Трагедия личности.]<sup>18</sup>

### Лекция II<sup>19</sup> <а>

Дальнейш<ее> уясн<ение> понятия личности. – Не мир делится на личное и безличн<ое> – в составе мира или объект<ивного>, познаваемого бытия «личность» не встречается (личн<ость> – иное, чем «одушевл<енное>», «живое» etc.). Откуда знаем? «Личность» как точка абсолюта, самоценного, самоочевидного (не фактич<еского>) не дана познанию, а «открывается». [Не «оно» или «он» – 3-е лицо, а «я» (или «ты»)].<sup>20</sup> Понятие откровения (в широком смысле) – 2 признака: 1) активное выступление и внедрение, 2) реальность, а не содержание. – Следов<ательно> (3-й призн<ак>) – абсолютн<ый>, религиозн<ый> смысл (оттого «откровение» – религ<иозное> пон<ятие>). Август<ин>: *viderim me – viderim Te*<sup>21</sup>. Образ Божий. Античн<ость> не знает. В Ветх<ом> Зав<ете> = («Я есмь, к<отор>ый есмь»<sup>22</sup>.) Нов<ый> Зав<ет>. Августин.

Положение в мире. Мир бесконечно превосходит силами. Личность «брошена в мир». Точка зрения неверия (не индиффер<енти>зма или скепсиса, ср. Ренан<sup>23</sup>): этот разлад – последний факт<sup>24</sup>. Личность одинока и бесприютна. Тщетность искания смысла, Бога. Своеобр<азная> религ<иозная> установка. Ср. гностич<еские> построения далекого

<sup>18</sup> Дописано чернилами на полях.

<sup>19</sup> В начале листа на полях чернилами написано: *Личность и мир II*.

<sup>20</sup> Дописано чернилами на полях.

<sup>21</sup> Августин: *viderim me – viderim Te*. – Имеются в виду слова Блаженного Августина «Увижу себя – увижу Тебя», которые восходят ко второй главе книги пятой «Исповеди» Августина: «Я не находил себя, а потому не мог найти Тебя» (*Августин. Исповедь // Августин. Творения* в 4 т. Т. 1: Об истинной религии. СПб.; Киев, 2000. С. 528).

<sup>22</sup> «Я есмь, который есмь». – Слова из Библии, выражающие самобытность Бога (Быт. 15:1).

<sup>23</sup> Ренан Жозеф Эрнест (1823–1892) – французский писатель, историк, филолог-востоковед, сторонник критического исследования книг религий Ближнего Востока, Библии. Ж.Э. Ренан в первую очередь прославился своей работой в области изучения христианства – главный труд «История происхождения христианства». В этом сочинении Ренан «очищает» Новый Завет от его сверхъестественной, чудесной составляющей и представляет Иисуса Христа в качестве одаренного и талантливого проповедника.

<sup>24</sup> ...этот разлад – последний факт. – Речь идет об экзистенциализме как новейшем философском течении.

Бога и злого творца<sup>25</sup>. Очень распространено и сейчас (Милль, Джемс – Бердяев!)<sup>26</sup>. Связано с пробл<емой> теодицеи и ее рациональн<ой> неразрешимостью.

Неизбежность искания выхода. Выход – переделать мир. Восстание человека (со времени Ренессанса).

1) Победа над внешн<ими> силами. Техника.

а) до некоторой степ<ени> удастся. Бактериология – Пастер<sup>27</sup> – благодеяние, имеющ<ее> рел<игиозное> знач<ение>, в) но наталкив<ается> на злую волю человека. Машина в судьбе человека (Милль)<sup>28</sup>. Рабство, ухудшение положения. Овеществление. Первонач<альный> смысл марксизма – гуманизация мира.

Отсюда: 2) Переделать самого человека – уничтожить мир в нем. Предполаг<ается>, что безличное – случайно в чел<овеке>. «Добр по природе»<sup>29</sup>. Социализм и его заблуждение. Судьба революции. «Мир» – не одно только зло. Имеет некий имман<ентный> смысл, но не челове<ческий> (античн<ый> космос). Мир с его суровостью – преграда хаосу, чистому злу. «Порядок» (Гете!)<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> Ср. гностич<еские> построения далекого Бога и злого творца. Согласно учению гностиков, мир пребывает во зле и это зло не сотворено Богом, но и спастись миру не удастся (спасут только пневматики – изначальный духовный элемент среди людей). Высший Бог, по их представлениям, обитает далеко, в занебесной области, направляя к людям своих посланцев, чтобы научить их, как освободиться из-под власти Деминурга.

<sup>26</sup> Ср. высказывание в работе Франка «Свет во тьме»: «С тех пор, как Джон Стюарт Милль в середине XIX в. высказал свое исповедание веры, сказав, что он верит во всеблагость Божию, но не верит в Его всемогущество, эта вера гностического типа – сознательно, а чаще бессознательно – стала достоянием многих лучших независимых умов нашего времени» (Франк С.Л. Свет во тьме. М., 1998. С. 55).

Джемс (Джеймс) Уильям (1842–1910) – американский философ и психолог, один из основателей и ведущий представитель прагматизма и функционализма, член Теософского общества. См.: Франк С. Вильям Джемс // Русская мысль. 1910. Кн. 10. Отд. 2. С. 218–221.

<sup>27</sup> Пастер Луи (1822–1895) – французский микробиолог и химик, основоположник микробиологии и иммунологии.

<sup>28</sup> Дж.С. Милль в эссе «О свободе» предвидел засилье машин, промышленный прогресс, гибельный для свободы человека: «Если бы было возможно строить дома, выращивать хлеб, сражаться, вершить суд, даже возводить храмы и творить молитвы, поручив все это машинам, – то мы потеряли бы многое. Человеческая натура – не машина, построенная по модели, чтобы совершать в точности предписанную работу, а дерево, которое должно развиваться и расти всесторонне, соответственно стремлению внутренних сил, делающих его живым существом» (Милль Дж. О свободе // Наука и жизнь. 1993. № 12. С. 25).

<sup>29</sup> «Добр по природе». – Эти слова восходят к противоположным определениям человека из «Лекций по философии религии» Гегеля: человек «по природе добр, находится в гармонии, в мире с самим собой, и – человек по природе зол» (Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 2. М., 1977. С. 255).

<sup>30</sup> Скорее всего, имеется в виду афоризм И.В. Гете: «Порядок учит время сберегать». Гете унаследовал от родного отца его необыкновенную аккуратность и тщательность (см. рассказ об отце в «Поэзии и правде»), стремился к подробным мотивировкам в сюжетах своих произведений и систематизации того, что наблюдал в природе. В «Избирательном средстве» он показал образ капитана, у которого любовь к порядку рискует перейти в унылый педантизм. «Порядок» в творчестве Гете осознается как философское понятие: поддержание порядка, целесообразность деятельности ограждают человека от хаотичности мира. В своей статье о Гете С.Л. Франк, анализируя творчество немецкого мыслителя, писал: «Своеобразие духовной установки Гете заключается, однако, в том, что это сознание бесконечных притязаний человеческого духа <...> в эпоху зрелости сочетается в нем с религиозной идеей божественного порядка и божественной иерархии вселенского бытия. Субъективизм, культ духовных прав личности, сочетается в духовной жизни

Вернемся к центр<альной> пробл<еме>. Правда неверия. Лживая, апологетика. «Все хорошо весьма»?<sup>31</sup> Нет!!! Слабость. Позиция средневеков<ого> христ<ианства> (античность – горькое смирение перед бесчеловечностью мира). Восстание Иова<sup>32</sup>.

Христос победил? (Выходит за пределы темы, но предвар<ительная> ориентировка.): Ев<ангелие> Иоан<на>. – Радостн<ая> вест<ь> связ<ана> с скорбн<ым> созн<анием> судьбы челов<ека> в мире. «Не любите мира»<sup>33</sup>. Молиться не за «мир». Главное – Голгофа. Путь через страдание. [«В мире будете иметь скорбь, но мужайтесь – Я победил мир»<sup>34</sup>. Логич<ески> – противоречие. Не филос<офское>, указывается на два плана бытия.]<sup>35</sup> – «Вера двиг<ает> горами»<sup>36</sup> – да, сверхъестест<венными> сил<ами>, но не человеческ<ими>. [Пробл<ема> «преображения мира». Смешение возможн<ых> реформ с преобраз<ением> – внеш<няя> защита от зла с внутр<енним> очищением от зла. Проблематика «христ<ианского> социализма»<sup>37</sup>. Лживые и вредн<ые> безответ<ственные> слова о преобраз<ении>. Ложь утопизма. Паскаль: челов<ек>, зверь, ангел<sup>38</sup>.] – Личность перед бездной. Смерть! (Побежд<ена> Христом, но эмпирич<ески> остается – значит в друг<ом> смысле.) Трагическ<ое> сознание.

Но – откуда сама личность?

Вернемся к гностикам – далекий, бессильный Бог. Беженство предполагает далекую родину.

#### Лекц<ия> II<sup>40</sup> <b><sup>41</sup>

Дальнейш<ее> уясн<ение> понят<ия> личности. – Не «мир» делится на личн<ое> и безличн<ое>, – в составе «мира» или «объект<ивного> бытия» личность не встречается и не может встретиться (личность – иное, чем «одушевл<енное>», «живое» etc.). Реальность не фактич<еского> порядка.

---

Гете с религиозным объективизмом, с верой в сверхиндивидуальную, абсолютную ценность соборно-вселенского начала» (Франк С.Л. Гёте и проблема духовной культуры // Путь. 1932. № 35. С. 85).

<sup>31</sup> «Все хорошо весьма». – «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт. 1:31).

<sup>32</sup> Восстание Иова. – Иов – библейский персонаж, герой книги Иова, образец праведности и терпения, верности Богу. Имеется в виду восстание Иова против бессмысленности собственных страданий, на «слепоту свою перед Богом». См.: Иоанн (Шаховской). Тайна Иова. Париж, 1933.

<sup>33</sup> «Не любите мира». – «Не любите мира, ни того, что в мире» (1Ин. 2:15).

<sup>34</sup> «В мире будете иметь скорбь, но мужайтесь – Я победил мир». – «В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир» (Ин. 16:33).

<sup>35</sup> Дописано чернилами на полях.

<sup>36</sup> «Вера двиг<ает> горами». – Это выражение восходит к словам Иисуса Христа ученикам: «...если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: переиди отсюда туда, и она переидет; и ничего не будет невозможного для вас» (Мф. 17:20).

<sup>37</sup> Проблематика «христианского социализма». – См. статью Франка «Проблема “христианского социализма”» (1939) в: Франк С.Л. Непрочитанное... С. 272–290.

<sup>38</sup> Имеется в виду следующий афоризм Б. Паскаля: «Человек – не ангел и не животное, и несчастье его в том, что чем больше он стремится уподобиться ангелу, тем больше превращается в животное».

<sup>39</sup> Дописано чернилами на полях.

<sup>40</sup> Дописано чернилами на полях: Личность и мир. Лекц<ия> II.

<sup>41</sup> Вторая рукопись – конспект Лекц<ии> II <b> и Л<екции> III курса «Личность и мир» 1939 г. Черновой автограф: 4 страницы рукописного текста по старой орфографии. Авторские вставки взяты в квадратные скобки; недописанные слова – в угловых скобках, подчеркнутые – выделены курсивом. Лекц<ия> II <b> является дополненным вариантом Лекции II <a>. Место хранения: BAR. S. L. Frank. Box 11.

Откуда знаем? «Личность», как точка абсолютн<ого>, самоочевидн<ого>, самоценн<ого> бытия (*не фактич<еско>го!*) – не «дана познанию», а *сама открывается*. – Не «оно», а «я» (или «ты»!). (Юм – невозм<ожно> констатировать «я» – искать очки, сквозь к<ото>рые смотришь!)<sup>42</sup> Понятие «откровения» в широк<ом> смысле. Признаки: 1) не пассив<ный> предм<ет> знания, а само активно открывается, внедряется, выражает себя. Внутр<еннее> станов<ится> внешн<им><sup>43</sup>, скрытое – явным. Единств<енное> в своем роде явл<ение> 2) реальность, а не «содержание». К этому присоединяются: абсолютность, укорененн<ость> в посл<едних> глубинах, самоценность (оттого «откров<ение>» – рел<игиозное> понятие). *Августин: viderim te – Те*<sup>44</sup>. Августин первый уяснил пон<ятие> личности – оно ветхозав<етно>-христ<ианского> происхожд<ения> «Я есмь, к<ото>рый есмь»<sup>45</sup> – и единств<енность> личности перед Богом. «Образ Божий». Античности это неизвестно.

*Положение в мире.* Личность «брошена в мир», ей враждебн<ый> или чуждый и ее превосходящий силой. Точка зрения неверия (*не* – индифферентизма или скептицизма, ср. Ренан!)<sup>46</sup>: этот разлад – последний, неустрашимый, необъясним<ый> факт. Личность одинока и бесприютна. Тщетность искания смысла, Бога. – В этой установке есть *правда*: трагизм лич<ности> в мире есть *очевидной факт*. [Мир мож<ет> иметь свой религ<иозный> смысл. – Но он не удовлет<воряет> личность. Пушкин – «глубок<ий> вечн<ый> шум валов – хвалебный гимн творцу миров»<sup>47</sup>, – но «равнодушная природа»].<sup>48</sup> Религ<иозный> смысл неверия: хотел бы найти Бога в мире, но его нет – «нет в творении Творца, смысла нет в мольбе»<sup>49</sup>. – (Увидим далее: выход есть, отчаянье преодолимо, но факт, как таковой, очевиден.) Своеобр<азная> ре-

<sup>42</sup> Вероятно, в данном случае Франк имеет в виду мысль Д. Юма, согласно которой «я» не может быть сведено ни к идеям, ни к восприятиям, потому как они не могут предоставить «я» основание для самоидентичности. Таким образом, «я» невозможно найти ни в сфере мышления, ни в сфере познания, и его также невозможно вывести из фактических суждений. См. «Главу о тождестве личности»: «Что касается меня, то, когда я самым интимным образом вникаю в нечто именуемое мной своим я, я всегда наталкиваюсь на то или иное единичное восприятие тепла или холода, света или тени, любви или ненависти, страдания или наслаждения. Я никак не могу уловить свое я как нечто существующее помимо восприятий и никак не могу подметить ничего, кроме какого-либо восприятия» (Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1966. С. 298). Этот отрывок Франк воспроизводит в своей ранней работе «О критическом идеализме». Там же он пишет: «Если “я” не может быть отыскано, то ищет его все же “я”; это похоже на комическое недоразумение, приключаящееся с рассеянными людьми, которые, надев очки и глядя через них, ищут повсюду эти самые очки и, конечно, нигде не находят» (Франк С.Л. О критическом идеализме // Назарова О. Онтологическое обоснование интуитивизма в философии С.Л. Франка. М., 2003. С. 174). Схожую, но несколько видоизмененную цитату из Юма, со ссылкой на англоязычное издание его работы, Франк дает также в своем итоговом труде «Реальность и человек» и там же упоминает о том, что «иногда рассеянный человек ищет в комнате очки, сквозь которые он смотрит; он их не видит, потому что видит сквозь них» (Франк С.Л. Реальность и человек. М., 2007. С. 28).

<sup>43</sup> Далее зачеркнуто слово.

<sup>44</sup> Августин: *viderim te – Те*. – См. примеч. 21.

<sup>45</sup> «Я есмь, к<оторый есмь». – См. примеч. 22.

<sup>46</sup> См. примеч. 23.

<sup>47</sup> «глубок<ий> вечн<ый> шум валов – хвалебный гимн творцу миров». – Неточная цитата из «Евгения Онегина» (гл. VIII, строфа IV) А.С. Пушкина.

<sup>48</sup> «равнодушная природа». – Дописано на полях чернилами. Слова из стихотворения «Брожу ли я вдоль улиц шумных...» А.С. Пушкина.

<sup>49</sup> «нет в творении Творца, смысла нет в мольбе». – Немного видоизмененная строчка из стихотворения Ф.И. Тютчева «И чувства нет в твоих очах...».

лигиозн<ая> установка: ср. гностич<еские> построения – популярн<ые> в современ<ности> (Милль, Джемс, Бердяев)<sup>50</sup>. Бог – не всемогущ<ий>, а далекий, бессильн<ый><sup>51</sup>.

Обычно не хватает мужества до конца проводить т<очку> зр<ения> неверия (но ср. Герцен!)<sup>52</sup>. Ищут выхода.

1) Практич<еский> выход – власть челов<ека> над миром. Техника. [С эпохи Ренессанса – Леонардо, Бэкон, Галилей – человек – богоподобн<ое> существо – должен быть не *рабом*, а *царем* природы.]<sup>53</sup> Нельзя отрицать значение (бактериология, Пастер!)<sup>54</sup>. – Друг<ие> области: преодол<ение> пространства (аэропл<ан>), труда (машина!), удлинен<ие> жизни. Однако а) действие ограничено. Смерть! Ср. учение Федорова<sup>55</sup>; в) нов<ая> трудность: внешний мир одолим, но внутренний! Страсти. Машины привели к закабалению (Милль!)<sup>56</sup>, аэропл<ан> – к невообраз<имым> ужасам войны. Техника не решает проблем.

2) Вера в возмож<ность> *переделать самого челов<ека>* – уничтож<ить> в нем слабое и злое. «Добр по природе». [Противоречие неверия: «натурализм»<sup>57</sup> и вера в человека (Герцен! Вл. Соловьев – обезьяна, спасающ<ая> мир!<sup>58</sup>).]<sup>59</sup> Социализм и его заблуждение. Судьба революции. – Мир – не только бессмысл<енен>, имеет *свой* смысл, но не челове-

<sup>50</sup> См. примеч. 26.

<sup>51</sup> См. примеч. 25.

<sup>52</sup> См. высказывание А.И. Герцена о христианской религии в связи с философией Г.В.Ф. Гегеля: «Философия Гегеля – алгебра революции, она необыкновенно освобождает человека и не оставляет камня на камне от мира христианского, от мира преданий, переживших себя» (*Герцен А.И.* Былое и думы // *Герцен А.И.* Собр. соч.: в 30 т. Т. 9. М., 1956. С. 24).

<sup>53</sup> Дописано на полях карандашом.

<sup>54</sup> См. примеч. 27.

<sup>55</sup> *Ср. учение Федорова.* – Имеется в виду учение русского мыслителя Николая Федоровича Федорова (1829–1903) о воскрешении отцов, которое может быть достигнуто посредством научного и технического прогресса (см.: *Федоров Н.Ф.* Философия общего дела // *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1995).

<sup>56</sup> См. примеч. 28.

<sup>57</sup> См. примеч. 4.

<sup>58</sup> Дописано на полях чернилами.

<sup>59</sup> Имеется в виду шуточное высказывание В.С. Соловьева: «Подобным образом, когда приверженец нового катехизиса выступал с такого рода заявлением: “нет ничего кроме материи и силы; борьба за существование произвела сначала птеродактилей, а потом плешивую обезьяну, из которой выродились и люди: итак, всякий да полагает душу свою за други своя”, то насчет строгой правильности также могли возникать справедливые сомнения» (*Соловьев В.С.* Письмо к редактору «Вопросов философии и психологии» Н.Я. Гроту // *Соловьев В.С.* Собр. соч. в 10 т. Т. 6. СПб., 1914. С. 271). См. также: «А в конце XIX в. русский же мыслитель Владимир Соловьев резюмировал мировоззрение натуралистического гуманизма – мирозозерцание, по которому человек, будучи продуктом слепых животных сил природы, вместе с тем призван осуществить на земле царство добра, разума и справедливости – в убийственно иронической формуле: “Человек есть обезьяна и потому должен полагать душу свою за ближнего”» (*Франк С.Л.* Свет во тьме. С. 43); «“Человек есть обезьяна, и по тому должен жертвовать собой ради общего блага”. Человек есть обезьяна, бессмысленное животное, руководимое одними страстями и животными инстинктами, и по тому его “разум” утвердит общественный порядок, в котором будет царить справедливость, в котором все будут сыты и довольны, никто не будет обижать другого, и все будут помогать друг другу. Человек есть обезьяна, и по тому все люди братья, и да здравствует третий интернационал, всемирное объединение обезьян!» (*Франк С.Л.* Религия и наука. Брюссель, 1953. С. 20); «Владимир Соловьев свел безмыслие и противоречивость этого оптимистического безрелигиозного гуманизма в краткую, убийственно-сатирическую формулу: “Человек есть обезьяна и потому призван осуществить царство добра на земле”» (*Франк С.Л.* Реальность и человек. С. 218).

ский. Космич<еские> корни неодолимы. Мир имеет свой смысл – преграда хаосу; «порядок» (Гете!)<sup>60</sup>. Противодействие аду на земле. Зло = разрушение, если существуем, то добром.

Вернемся к центр<альной> проблеме. Правда неверия. Лживая апологетика! Все «хорошо весьма»<sup>61</sup>? Нет! Слабость позиции средневеков<ового> христианства<sup>62</sup> и его рецепция античности. (Античн<ость> сама – трагич<еское> смирение перед божеств<енным>, бесчеловеч<ным> миром.) Восстание Иова<sup>63</sup> и решение – непостижимость!

В высш<ей> правде христианства *сохранена* правда трагизма. Благая весть об освобожд<ении> связана с созн<анием> трагизма. Голгофа, крестн<ый> путь. «В мире будете иметь скорбь, но мужайтесь – Я победил мир»<sup>64</sup>. Противоречие? Антиномисти<ческая> полнота. – Безгранич<ность> сверхприродн<ых> сил (вера движет горами<sup>65</sup>), но не человека. Личность перед смертью. Как Христос «победил смерть»? Нужна правдивость!

Проблема «преображ<ения> мира». Смешение возмож<ых> реформ с преобраз<ением> – внеш<няя> защита от зла с очищен<ием> от зла. Проблемат<ика> «христианск<ого> социализма»<sup>66</sup>. Лжив<ые> и безответственные слова [о преобразении мира. Двойное возможно: 1) организация сил добра для противод<ействия> злу, 2) внесение в мир благодатн<ых> сил – последнее. Победоносность любви – в ее независимости от внеш<его> успеха. Ложь утопизма<sup>67</sup>.

Но – откуда сама личность? Вернемся к гностикам. Беженство предполагает далекую, но реальную родину.]<sup>68</sup>

### Л<екция> III<sup>69</sup>

*Резюме.* Неверие = скорбное сознание одиночества личн<ости> в мире, ее необеспеченности. Это сознание само по себе *верно* и не отменяется христианств<ом>, к<ото>рое только *в другом плане* приносит спасение. Важность отчетлив<ого> различ<ия> двух планов. Противоположное = ложь оптимизма – утопизма<sup>70</sup>. Попытка «переделать мир». [Не квиетизм, а созн<ание>, что

<sup>60</sup> См. примеч. 30.

<sup>61</sup> См. примеч. 31.

<sup>62</sup> Это вставка, сделанная карандашом.

<sup>63</sup> См. примеч. 32.

<sup>64</sup> См. примеч. 34.

<sup>65</sup> *вера движет горами.* – См. примеч. 36.

<sup>66</sup> См. примеч. 37.

<sup>67</sup> Ср. высказывание Франка об утопизме в его работе «Свет во тьме», где утопизм, по мысли философа, стал результатом поражения нравственной воли «пороком безответственной мечтательности» (Франк С.Л. Свет во тьме. С. 248). См. также примеч. 74.

<sup>68</sup> Дописано чернилами и карандашом на полях как продолжение основного текста на странице.

<sup>69</sup> Дописано чернилами на полях: *Лич<ность> и мир. Л<екция> III.*

<sup>70</sup> Слово «оптимизма» вписано карандашом, зачеркнута вставка: «(напр. “христианский социализм!”)». *Противоположное* = *ложь оптимизма – утопизма.* – По мысли Франка, социальное зло, с точки зрения христианина, коренится не только и не столько в устройстве общества, сколько в греховной природе человека, и поэтому смешение «земного» и «небесного» с неизбежностью приводит к социальному утопизму. «Христианин не может разделять мысль Руссо, что зло человеческой жизни определено неправильными общественными отношениями. Поэтому христианин никогда не может быть социальным у т о п и с т о м . Он никогда не будет разделять веры, что какие-либо социальные реформы или перевороты смогут устранить все несправедливости, все зло, все бедствия человеческой жизни» (Франк С.Л. Проблема «христианского социализма». С. 71). См. также работу

основ<ной> дуализм – личн<ость> и мир – сказывается и в деятельн<ости> личност<и> в мире – организация!]<sup>71</sup> Смешение человек<еской> организации защиты от зла с внутр<енним> преодолением зла, реформы с «преображением». До чаемого преобразования (чудесного!) мира правда *никогда* не воцарится на земле. («Новое небо и нов<ая> земля»<sup>72</sup>, «лев рядом с ягненк<ом>»<sup>73</sup>, «мечи перекуют на плуги»<sup>74</sup> – все только в плане сверхъестественном!) Апокалипт<ическая> правда – можно верить, но губельно делать ее *практич<еской> установкой!* Паскаль: человек, ангел, зверь<sup>75</sup>.

*Теперь дальше.* Центр<альный> вопрос: откуда сама личность, чуждая миру? Беженство предполагает родину. Попытки неверия обойти этот вопрос: эволюционизм. Общая несостоятельность: «понемножку!» (мал<енький> ребенок!), точнее: ложь дарвинизма (накопл<ение> *случайн<ых>* признаков) – прим<ер> глаза! – Творческ<ая> эволюция<sup>76</sup> – это значит: из низин бытия поднимается то, что искони было в них заложено и предназнач<ено> к бытию. – Сродство человека с миром (поскольку они есть!) должно толковаться через объясн<ение> низшего из высшего, а не наоборот (не челоек – обезьяна, а обезьяна – отстал<ый> человек!). Эволюционизм и платонизм: возникнов<ение> снизу и сверху. Сочетание космического *демократизма* (вся тварь стенает!<sup>77</sup>) с онтолог<ическим> аристократизмом (иерархизмом!). – Царский сын, наследник престола, в беженстве<sup>78</sup>. Не гнушаться солидарностью в нужде, но не забывать о происхождении и истин<ной> природе. Солидарность с мировым бытием на высшем, а не низшем уровне. Аристократизм христианства, недоразумение Ницше (восстание рабов – пиетист<ское> протестанство<sup>79</sup>).

---

мыслителя «Свет во тьме», где Франк формулирует свое понимание христианского реализма в его отличие от утопизма и постулирует необходимость различение двух планов бытия (Франк С.Л. Свет во тьме. С. 172–207).

<sup>71</sup> Дописано на полях карандашом.

<sup>72</sup> «И увидел я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет» (Откр. 21:1).

<sup>73</sup> «Тогда волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их» (Ис. 11:6).

<sup>74</sup> «И будет Он судить народы, и обличит многие племена; и перекуют мечи свои на орала, и копыя свои – на серпы: не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать» (Ис. 2:4).

<sup>75</sup> См. примеч. 38.

<sup>76</sup> Аллюзия на работу А. Бергсона «Творческая эволюция».

<sup>77</sup> *вся тварь стенает!* – «Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне» (Рим 8:22).

<sup>78</sup> Скорее всего, имеется в виду человек как таковой, который, согласно библейскому учению, есть «сын Царя», т. е. Бога, и наследник престола Господня, т. е. Царствия Божьего. Ср.: Пс. 8:5, Пс. 143:3, Иов. 7:17 – эти фрагменты прямо выписаны в Библии, принадлежавшей Франку. Судьба человека – быть изгнанником на этой земле, не столько физически, сколько в духовном плане, т. е. ожидать Царствия Божия (ср. 1 Пар. 29:15, Евр. 11:13–15).

<sup>79</sup> Имеется в виду концепция немецкого мыслителя Фридриха Ницше (1844–1900), согласно которой христианство исповедует слабое большинство, навязывающее сильному меньшинству, которого оно боится, свою волю (точнее безволие) посредством христианской морали. В этой же связи возникает идея Ницше о побежденном, слабом, поработанном народе, который демонизирует божество сильного народа, народа-победителя. «Руководствуясь одним и тем же инстинктом, поработанные низводят своего Бога до “добраго в самом себе” и вместе с тем лишают Бога своих поработителей его добрых качеств; они мстят своим господам тем, что их Бога обращают в черта. Добрый Бог, равно как и черт, то и другое суть исчадия *decadence*» (Ницше Ф. Антихрист // Ницше Ф. Соч. М., 2005. С. 891). См. также работу Франка «Свет во тьме»: «Вся мораль христианства вытекает из этого нового аристократического самосознания человека; она не есть, как думал Ницше (введенный в заблуждение историческим искажением христианской веры), “мораль рабов”».

Вернемся к *основополож<ной>* теме. *Основное жизнечувствие*. Личность перед бытием – на пороге *бездны*, к<ото>рая может нас поглотить. Шаткость бытия. Это значит: окружающ<ее> бытие *инородно* бытию личности, мож<ет> его только поглотить, или лич<ность> в него проваливается. Нельзя отрицать естественность, правды этой позиции. [Сознание *изначальности* (нетварности!) личности!]<sup>80</sup> Но – возможно одно уяснение, волшебством меняющ<ее> все положение. *Онтологич<еская>*, *бытийств<енная>* основа *самой личности!* *Некуда* «провалиться». Бытие родственно. В этом – сущность веры. [Второе рождение, рождение «света»].<sup>81</sup> «Антропоморфизм»: его ложь, но и его правда! *Ложный «космоморфизм»* или «*прагмоморфизм*» обычной науки!<sup>82</sup> В принцип<иальном> родстве *человеч<еской>* лич<ности> с бытием – подлинная идея Бога. В этом – благая весть.

Но, м<ожет> б<ыть>, родина (как у гност<иков>) далекая, бессильная? Очевидность фактическая и очевидность *внутрен<няя>*, основ<анная> на самоценности. Высш<ая>, абсол<ютная> ценность = абсол<ютное> основание, первоисточник. [Не отвлеч<енная> – оправдыв<аемая> практически. Мир стоит делом, стоит разумом, добром космич<еским> и социальным. Слабость зла – основ<ано> на лжи.]<sup>83</sup> (Умален в мире – «свет во тьме».)

*Пробл<ема> смерти*. Жизнь – стояние перед бездной. – Напротив, бессмертие – преодоление смерти – в соз<нании> онтол<огического> основ<ания>. – Философ<ия> не мож<ет> дать Бедекера<sup>84</sup> загробн<ого> мира – все Бедек<еры> ложны, не доверять теософск<им> и оккультн<ым> теор<иям>! Одно достоверно – вечность – сейчас, как и в будущем.

Свет во тьме!

Публикация и комментарии А.А. Гапоненкова,  
А.С. Цыганкова и Т. Оболевич

---

“восстание рабов в морали”; она вся целиком опирается, напротив, с одной стороны, на аристократический принцип *noblesse oblige*, и, с другой стороны, на напряженное чувство *святыни* человека как существа, имеющего богочеловеческую основу» (Франк С.Л. Свет во тьме. С. 86).

<sup>80</sup> Дописано на полях карандашом.

<sup>81</sup> Дописано чернилами на полях.

<sup>82</sup> Ср. высказывание Франка из работы «Непостижимое»: «“Просвещенное” научное сознание с презрительной иронией говорит об “антропоморфизме” так наз. “верующего” сознания. Но не имеем ли мы права обернуть эту иронию против него самого и говорить об его собственной плененности наивной мифологией прагмоморфизма или космоморфизма?» (Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Соч. М., 2000. С. 622). Ср. также фрагмент из книги «С нами Бог»: «натуралистическое “научное” воззрение, это отрицающее, не в силах объяснить реальность человеческой личности и повинно само в противоестественном и противоречивом космоморфизме или физиоморфизме» (Франк С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 302).

<sup>83</sup> Дописано на полях карандашом.

<sup>84</sup> Бедекер – путеводитель, справочное издание для путешественников, названное так в честь немецкого издателя Карла Бедекера (1801–1859), который основал свое издательство в 1827 г.

**И.В. Пролыгина**

## ТРАКТАТ ГАЛЕНА *DE INDOLENTIA* В КОНТЕКСТЕ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

**Пролыгина Ирина Викторовна** – кандидат филологических наук, заведующая кафедрой латинского языка и основ терминологии. Московский государственный медико-стоматологический университет им. А.И. Евдокимова. Российская Федерация, 127473, г. Москва, ул. Делегатская, д. 20, стр. 1; e-mail: prolygina99@yandex.ru

Статья посвящена анализу недавно открытого трактата Галена Пергамского (129–216 гг.) «О том, что не стоит печалиться» (*De indolentia*) в контексте этической философии. Рассматриваются жанровые особенности этого текста, имеющие общие черты с жанром практической этики, распространенным в постэллинистической философии, и античным жанром утешения. Анализируется понятие *λύπη* в этике и медицине Галена, которое рассматривается в рамках дискуссии о способности управлять страстями души и учении Галена о влиянии эмоций на физиологическое состояние, в частности об эмоциях как болезнях души, требующих диагностики и лечения. Кроме того, рассматривается предлагаемый Галеном метод т. н. *praemeditatio malorum futurorum* в контексте стоической проблемы предупреждения развития страстей или аффектов, к которым относится и печаль. Также затрагивается скрытая полемика Галена с эпикурейским и стоическим учением о благе.

**Ключевые слова:** греческая философия, Гален, *De indolentia*, практическая этика, печаль, античная медицина

В своем автобиблиографическом сочинении *De libris propriis* (15, 1) Гален упоминает среди сочинений по этической философии небольшой трактат Περὶ ἀλυλίας, «О том, что не стоит печалиться» (*De indolentia*). Долгое время этот текст считался утраченным, пока в 2005 г. он не был обнаружен А. Пьетробелли в библиотеке монастыря Влатадон в Фессалониках. Его подлинность была установлена В. Будон-Мийо, и в скором времени вышло в свет *editio princeps*<sup>1</sup>, а затем критическое издание под редакцией Ж. Жуанна<sup>2</sup>.

Этот трактат содержит ценную информацию о философии и медицине поздней Античности, римских исторических событиях и римской топографии конца II в. н. э., **текстуальной критике и издании античных книг, общественных и частных библиотеках, Второй софистике и биографии самого Галена.** Сочинение «О том, что не стоит печалиться» написано в 193 г. н. э. в форме письма к другу, которое можно отнести к античному жанру утеше-

<sup>1</sup> 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. 74–125.

<sup>2</sup> Galien. Ne pas se chagriner / Texte établi, trad. et annoté par V. Boudon-Millot, J. Jouanna. P., 2010.

ния<sup>3</sup> (consolatio). Однако поводом для утешения служит утрата не близкого человека, а материальных ценностей. Кроме того, оно адресовано не тому, кто сам переживает какую-либо утрату, а другу, который обращается к Галену с просьбой объяснить, «какое упражнение (ἄσκησις), какие рассуждения (λόγοι) или учения (δόγματα)» подготовили его к тому, чтобы никогда не печалиться (§ 1). Адресат письма остается неизвестным, но из текста становится ясно, что речь идет о друге детства, уроженце Пергама, который получил сходное с Галеном образование (§ 51, 57) и поддерживал с ним дружеские отношения (§ 1, 10, 39). С другой стороны, этот текст имеет общие черты с распространенным в постэллинистической философии жанром практической этики. Известно, что Филон из Лариссы (159–182 гг. до н. э.), бывший главой платоновской Академии, проводя различия между сочинениями по этической философии, выделял увещания (τὰ προτρέπτικά), сочинения по терапии эмоций (τὰ θεραπευτικά), и назидания (τὰ συμβουλευτικά)<sup>4</sup>. В настоящем трактате назидания Галена сопровождаются еще и автобиографическими заметками, которые придают тексту большую убедительность.

В начале сочинения Гален приводит своему другу перечень своих утрат в римском пожаре 192 г. – всех своих философских и большинства медицинских сочинений, отредактированных им текстов античных авторов, в частности сочинения Теофраста, Аристотеля, Евдема, Клитомаха и Хрисиппа, лекарств, золотых и серебряных монет, разной утвари, документов и изготовленных на заказ медицинских инструментов (§ 10–30). Гален пишет, что подобные потери могли бы сокрушить любого самого мужественного человека, но ему удастся избежать отчаяния благодаря своему величию духа (μεγαλοψυχία) (§ 50b). Повествование достигает кульминации, когда он рассказывает об утрате большого числа уникальных рецептов, которые он собирал долгие годы, и своих сочинений по фармакологии (§ 31, 37). После перечисления утраченного Гален переходит к изложению того, какие упражнения, рассуждения, нравственные учения и привычки позволили ему преодолеть все трудности и не впасть в отчаяние (до § 66). В конце письма римский врач обращается к рассуждению о природе блага, ненасытности желаний, пределах мудрости и противостоянии физической и душевной боли.

### Понятие λύπη в контексте этической философии и медицины

«Всякий вид печали есть страсть», – пишет Гален в *De animi aff.*<sup>5</sup>. Таким образом, способность не печалиться следует рассматривать в рамках более широкой дискуссии о способности управлять страстями души, которой Гален посвятил большой отрывок в сочинении «О страстях и заблуждениях души». Понимание природы страстей или эмоций служило основанием всей этической философии Галена. В трактате *De placitis Hipp. et Pl.* Гален пишет, что «учение о добродетелях по необходимости проистекает из учения о стра-

<sup>3</sup> К античному жанру «утешения» относятся, напр., Consolatio Цицерона по поводу смерти его дочери Туллии, Consolatio Сенеки к Марции и к Полибию, Consolatio Плутарха к жене и др.

<sup>4</sup> Stobaeus. Anthol. 2.7.2; cf. 2. 39. 20–41. 25; жанр терапии эмоций восходит, скорее всего, еще к Хрисиппу и его 4 книге «О страстях», см.: Tielemann T. Chrysippus' "On Affections": Reconstruction and Interpretation. Leiden, 2003. P. 140–197; Kotzia P. Galen, Περί ἀλυπίας: title, genre, and two cruces // Studi sul "De indolentia" di Galeno. Roma, 2012. P. 69–91.

<sup>5</sup> I, 7 (Kühn V, 35).

стях<sup>6</sup>). Таким образом, без контроля над эмоциями невозможно преуспеть в нравственной жизни. Кроме того, печаль и другие эмоции отражаются и на физиологическом состоянии. В основе учения Галена о состоянии здоровья лежит, как известно, представление о балансе в организме соков или гуморов (кровь, желтая желчь, черная желчь и флегма) и их качеств (холодное, горячее, жидкое и влажное). При правильном смешении этих соков (εὐκρασία) человек здоров, а нарушение их баланса (δυσκρασία) приводит к болезни.

В трактате *De opt. corp. const.*<sup>7</sup> Гален выделяет две причины вредных воздействий на человека – внешние воздействия и выделения из пищи – и относит истощение, печаль (λύπας), бессонницу и тревогу к категории внешних воздействий. Хорошо сложенные тела с правильным смешением четырех соков устойчивы к этим воздействиям, тогда как тела с нарушением баланса жидкостей легко подвергаются болезням<sup>8</sup>. Поэтому такие люди должны воздерживаться от сильных эмоций. В другом трактате Гален пишет, что душа находится в рабстве у этих смешений, которые «обладают властью (ἐξουσίαν) опечалить душу, сделать ее боязливей и привести в отчаяние<sup>9</sup>».

В сочинении *Ars medica* он замечает, что «следует воздерживаться от несообразности, вызванной всеми душевными аффектами: гневом, печалью, радостью, вспыльчивостью, страхом и завистью. Ибо они вредят телу и изменяют его относительно его естественного состояния<sup>10</sup>». По мнению Галена, они вызывают приток желтой желчи, вырабатываемой в печени, и таким образом нарушают естественный баланс соков в организме<sup>11</sup>. Значительное нарушение баланса соков вследствие печали может быть достаточно опасным и привести даже к смерти<sup>12</sup>, поэтому требует обязательного лечения.

Для обозначения лечения этих эмоциональных «болезней» Гален использует традиционный для философской традиции медицинский термин θεραπεία, «лечение, забота». В трактате *De animi aff.* он замечает, что все эмоции суть болезни души и, подобно болезням, которые поражают тело, требуют лечения. Печаль, по мнению Галена, такое же зло для души, как боль – для тела<sup>13</sup>. Среди причин печали Гален называет смерть детей, членов семьи, близких и друзей, беспорядки в отчизне, утрату имения, потерю чести и любовные неудачи<sup>14</sup>. Как показывают комментарии Галена к Гиппократу, уже в древней медицине сложилось четкое представление о влиянии эмоций на физическое состояние человека и влиянии болезни на эмоциональное состояние человека. Главным медицинским индикатором, способным указать на «душевное состояние, гнев, удовольствие, печаль и страх<sup>15</sup>», Гален считал пульс, которому посвятил целый ряд сочинений. Кроме того, Гален отмечает и возможные соматические проявления печали: озноб, жар, усталость<sup>16</sup>.

О технике управления страстями Гален упоминает в сочинении *De animi aff.*, где он советует применять ее для достижения «воздержания» (ἐγκράτεια). Из этого же сочинения он заимствует тему главенствующей роли отцовского воспи-

<sup>6</sup> Kühn V, 469.

<sup>7</sup> Kühn IV, 472, 10–12.

<sup>8</sup> Kühn IV, 473, 3–9.

<sup>9</sup> Quod animi mores temp. seq. 3 (Kühn IV, 779, 15–18).

<sup>10</sup> *Ars medica* 24 (Kühn I, 371, 10–14). Рус. пер.: Гален. *Медицинское искусство (XIX–XXX-VII)* // Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем. Вып. 3. М., 2016. С. 108–153.

<sup>11</sup> *De temp.* 2, 6 (Kühn I, 633, 11–15).

<sup>12</sup> *De ind.* 7; *De loc. aff.* (Kühn VIII, 302, 1).

<sup>13</sup> *De plac. Hipp. et Pl.* (Kühn V, 35–37, 52–54).

<sup>14</sup> *In Hipp. progn.* XVIII B, 19, 2–8; *De animi aff.* 7 (Kühn V, 43).

<sup>15</sup> *De praecogn.*, 197 (Nutton).

<sup>16</sup> *De caus. puls.* IX, 160, 7; *De meth. med.* 10, 2, 4–6 (Kühn X, 671, 1–2; 679, 5–6, 687, 6–17).

тания в формировании этических принципов (§ 57–60) и критику ненасытности (ἀλλήστια) желаний и привязанности к почестям, богатству и славе (I, 9; § 42–28, 79b–82). Вместо теоретического описания практики управления страстями Гален, отвечая на вопрос друга, указывает в этом письме, какие упражнения, рассуждения и учения вместе с врожденными способностями и отцовским воспитанием позволили ему управлять печалью и сохранять душевную трезвость.

### Упражнения

Единственное упражнение, которое Гален находит полезным для противостояния жизненным трудностям (§ 78a), описывается в нескольких стихах Еврипида, которые он повторяет дважды (§ 52, 77). Упражнение состоит в постоянном напоминании и представлении себе возможных бедствий и лишений, чтобы в случае необходимости быть психологически готовым к их принятию и не страдать от внезапности несчастий. В период правления императора Коммода чаще всего следовало ожидать, по свидетельству Галена, конфискации имущества и высылки на пустынный остров (§ 53–56). Метод так называемого *praemeditatio futurorum malorum*<sup>17</sup> был одним из основных в стоической психотерапии и разделялся перипатетиками. Согласно свидетельству самого Галена в *De pl. Hipp. et Pl.*<sup>18</sup>, это упражнение восходило к практике предварительной подготовки себя к принятию ударов судьбы, сформулированной Посидонием. А согласно Цицерону (*Tusc.* III, 52), оно восходило еще к Хрисиппу, который считал, что неожиданность и внезапность событий способствуют усилению аффектов. По всей видимости, обсуждение этой проблемы выходило за пределы стоицизма, поскольку этот вопрос поднимается также у Плутарха в *De tranq. an.* (474 E). Таким образом, Гален обсуждает типично стоическую проблему о предупреждении развития страстей или аффектов, к которым относится и печаль.

### Рассуждения

К рассуждениям или рассказам, которые помогли Галену приобрести способность не печалиться, можно отнести прежде всего назидательные рассказы из жизни Аристиппа и Зенона (§ 39–48), которые показывают тщетность материальных благ и важность самодостаточности. С другой стороны, Гален говорит о том, что большое влияние на формирование его этических взглядов оказали беседы и назидания отца<sup>19</sup>, который научил его презирать «человеческие дела за их ничтожность» (§ 61). Он описывает те нравственные качества, которые высоко ценились в его семье, состоящей из ученых и техников в лучших эллинистических традициях (прадед был геометром, отец и дед – архитекторами). Прежде всего его отец чтит «справедливость и благоразумие», благодаря которым обладал добродетелью и «без философских учений» (§ 59). Эти беседы с отцом научили Галена равнодушно относиться к власти, богатству, славе, а потому и не печалиться от их отсутствия (§ 65–66).

<sup>17</sup> См., напр.: *Armisen-Marchetti M.* Imagination and meditation in Seneca: the example of *praemeditatio* // *Seneca: Oxford Readings in Classical Studies.* Oxf., 2008. P. 102–113; *Hadot P.* Exercices spirituels et philosophie antique. P., 1981.

<sup>18</sup> IV, 7–9 (*De Lacy, CMG V 4, 1–3: 282*).

<sup>19</sup> О воспитании, полученном от отца, Гален подробно рассуждает в *De ord. libr.* IV, 3–4; *De libr. pr.* XIV, 4 и в *De animi aff.* I, 8 (*Kühn V, 40–43*).

## Учения

Гален нигде не дает четких отсылок к философским учениям, которые повлияли на его взгляды. Однако можно отметить учения, с которыми он полемизирует. Прежде всего это критика вульгарного гедонизма, а также эпикурейского тезиса о том, что благо состоит в невозмутимости (*ἀοχλησία*, § 68) и в отсутствии страдания<sup>20</sup> (§ 62). Интересно возражение, которое Гален выдвигает против эпикурейцев: благо не может характеризоваться только привативным образом, оно должно обладать собственной природой (§ 62), поскольку каждому живому существу присуще позитивное желание телесной и душевной деятельности<sup>21</sup>. С другой стороны, Гален отвергает и другое определение блага как «знания божественных и человеческих вещей» (§ 63), которое напоминает стоическое определение мудрости (*σοφία*)<sup>22</sup>. Он настаивает на том, что люди причастны этому знанию лишь в самой малой степени, а точным знанием всего остального они не обладают. А тот, кто не обладает универсальным (*καθόλου*) знанием божественных и человеческих вещей, не может обладать и их частным (*κατὰ μέρος*) знанием, а потому не может производить моральный выбор, основанный на научных принципах. В частности, это касается и занятия политикой, от которой Гален отказывается (§ 64).

С другой стороны, он проводит четкое различие между отсутствием печали (*ἀλυπία*), которое позволяет ему противостоять ударам судьбы и душевным страданиям, и полным бесстрашием (*ἀπάθεια*), которое, по утверждению «некоторых философов», присуще мудрецу (§ 69–70). Гален, в отличие от стоиков и эпикурейцев, замечает, что существуют такие степени физического и морального страдания, которым он неспособен противостоять, приводя в пример пытку в «быке Фаларида» (§ 71). Что касается лишений, то Гален пишет, что готов их переносить только до такой степени, чтобы не голодать, не мерзнуть и не жаждать, и переносить боль только до такой степени, чтобы сохранять при этом способность беседовать с другом и следить за чтением книги (§ 78b). Это заключение может, по-видимому, служить характеристикой морального идеала не только Галена, но вообще любого античного интеллектуала.

## 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. *Stuttgartiae*: B.G. Tuebner, 1964.

<sup>20</sup> О термине *ἀοχλησία* у Эпикура ср. Ep. ad Men. 4, 127, 11; о терминах *ἀταραξία* и *ἀπονία* ср. Sent. 37.

<sup>21</sup> Ср. аристотелевское понятие счастья и человеческого блага как «деятельности (*ἐνέργεια*) души сообразно добродетели» (Eth. Nic. I, 6, 1098a15–6). Ср. De animi aff. II, 1 (Kühn V, 60–61).

<sup>22</sup> SVF II 35, 36; ср. Cicero. Tusc. IV 26, 57; De off. I, 153–155.

## Список литературы

- Гален. Медицинское искусство (XIX–XXXVII) / Пер. с древнегреч. и примеч. И.В. Пролыгиной // Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем. Вып. 3 / Отв. ред. М.С. Петрова. М.: Аквилон, 2016. С. 108–153.*
- Диоген Лазертский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. с древнегреч. М.Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1979. 620 с.*
- Anastassiou A., Irmer D. Testimonien zum Corpus Hippocraticum. T. II. Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. 535 S.*
- Armisen-Marchetti M. Imagination and meditation in Seneca: the example of praemeditatio // Seneca: Oxford Readings in Classical Studies / Ed. by J.G. Fitch. Oxf.: Oxford University Press, 2008. P. 102–113.*
- Boudon V. Galien face à la peste antonine ou comment penser l'invisible? // Air, miasmes et contagion. Les epidémies dans l'Antiquité et au Moyen Age / Études réunies par S. Bazin-Tacchella, D. Quéruel et E. Samama. Langres: D. Guéniot, 2001. P. 29–54.*
- Boudon-Millot V. La thériaque selon Galien: poison salubre ou remède empoisonné? // Le corps à l'épreuve / Études réunies par F. Collard et E. Samama. Langres: D. Guéniot, 2002. P. 45–56.*
- Dickey E. Ancient Greek Scholarship. Oxf.: Oxford UP, 2007. 368 p.*
- Dorandi T. Le stylet et la tablette. Dans le secret des auteurs antiques. P.: Les Belles Lettres, 2000. 218 p.*
- Dorandi T. "Editori" antichi di Platone // Antiquorum Philosophia. 2010. No. 4. P. 161–174.*
- Fedeli P. Biblioteche private e pubbliche a Roma e nel mondo romano // Le biblioteche nel mondo antico e medievale / A cura di G. Cavallo. Roma; Bari: Laterza, 2004. P. 29–64.*
- Galien. Introduction générale; Sur l'ordre de ses Propres Livres; Sur ses Propres Livres; Que l'Excellent Médecin est aussi Philosophe. T. 1 / Texte établi, trad. et annoté par V. Boudon-Millot. P.: Les Belles Lettres, 2007. 315 p.*
- Galien. Ne pas se chagriner / Texte établi, trad. et annoté par V. Boudon-Millot et J. Jouanna. P.: Les Belles Lettres, 2010. 210 p.*
- Geymonat M. Grafia e interpunzione nell'antichità greca e latina, nella cultura bizantina e nella latinità medievale // Storia della punteggiatura in Europa / A cura di B. Mortara Garavelli. Roma; Bari: Laterza, 2008. P. 25–62.*
- Gourinat J.-B. Le Platon de Panétius; à propos d'un témoignage inédit de Galien // Philosophie antique. 2008. No. 8. P. 139–151.*
- Hadot P. Exercices spirituels et philosophie antique. P.: Etudes augustiniennes, 1981. 416 p.*
- Jackson R. Lo strumentario chirurgico della domus riminese // Ars medica. I ferri del mestiere: la domus del chirurgo e la chirurgia dell'antica Roma / A cura di S. De Carolis. Rimini: Guaraldi, 2009. P. 73–91.*
- Jones C. Books and libraries in a newly-discovered treatise of Galen // Journal of Roman Archaeology. 2009. Vol. 22. P. 390–397.*
- Kotzia P. Galen, Περὶ ἀλυπίας: title, genre, and two cruces // Studi sul "De indolentia" di Galeno / A cura di D. Manetti. Roma: Fabrizio Serra, 2012. P. 69–91.*
- Nicholls M. Galen and Libraries in the "Peri Alupias" // Journal of Roman Studies. 2011. Vol. 101. P. 123–142.*
- Littman R.J., Littman M.L. Galen and the Antonine Plague // American Journal of Philology. 1973. Vol. 94. P. 243–255.*
- Manetti D. La terminologie du livre: à propos des emplois d'ὑφορ et ἔδαφορ dans deux passages de Galien // Revue des études grecques. 2006. T. 119. P. 157–171.*
- Nutton V. Galen on Theriac: Problems of Authenticity // Galen on Pharmacology / Ed. by A. Debru. Leiden: Brill, 1997. P. 133–151.*
- Nutton V. Galen's Library // Galen and the World of Knowledge / Ed. by C. Gill, T. Whitmarsh and J. Wilkins. Camb.: Cambridge UP, 2009. P. 19–34.*
- Rashed M. Aristote à Rome au II<sup>e</sup> siècle: Galien, "De indolentia", §§ 15–18 // Elenchos. 2011. T. XXXII. P. 55–77.*

Roselli A. Libri e biblioteche a Roma al tempo di Galeno: la testimonianza del “De indolentia” // Galenos. 2010. No. 4. P. 127–148.

Roselli A., Manetti D. Galeno commentatore di Ippocrate // Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. 1994. Tl. II. Bd. 37, 2. P. 1529–1635, 2071–2080.

Stein M. La thériaque chez Galien: sa préparation et son usage thérapeutique // Galen on Pharmacology / Ed. by A. Debru. Leiden: Brill, 1997. P. 199–209.

Stramaglia A. Libri perduti per sempre: Galeno, “De indolentia” 13; 16; 17–19 // Rivista di filologia e di istruzione classica. 2011. Vol. 139. Fasc. 1. P. 118–147.

Tielemann T. Chrysippus’ “On Affections”: Reconstruction and Interpretation. Leiden: Brill, 2003. 324 p.

Touwaide A. Collecting Books, Acquiring Medicines: Knowledge Acquisition in Galen’s Therapeutics // Galen’s “De indolentia” / Ed. by C.K. Rotschild and T.W. Thompson. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. P. 79–88.

Tucci P.L. Galen’s Storeroom, Rome’s Libraries, and the Fire of a.d. 192 // Journal of Roman Archaeology. 2008. Vol. 21. P. 133–149.

Tucci P.L. Flavian libraries in the city of Rome // Ancient libraries / Ed. by J. König, K. Oikonomopoulou, G. Wolf. Camb.; N. Y.: Cambridge UP, 2013. P. 277–311.

Vegetti M. Galeno. Nuovi scritti autobiografici. Roma: Carocci editore, 2013. 303 p.

## Galen’s *De indolentia* from the standpoint of moral philosophy

*Irina V. Prolygina*

A.I. Yevdokimov Moscow State University of Medicine and Dentistry. 20/1 Delegatskaya Str., Moscow, 127473, Russian Federation; e-mail: prolygina99@yandex.ru

This is a study of the recently discovered essay of Galen of Pergamon (ca. 129–216) *On Freedom from Distress (De indolentia)*. The main points of interest are: which place this text occupies in Galen’s moral philosophy and how it is related both to contemporary Greek literature in the genre of practical ethics, which attained popularity in post-Hellenistic period, and to the ancient writings in the genre of consolation. A prominent place in both Galen’s moral reasoning and his medical theory is taken by the notion of λύπη (‘distress’). Reflecting on the ability of human soul to control its passions, Galen recognizes the impact human emotions have on the physiological state of the body: he represents emotions as diseases of the soul which require a diagnosis and a proper treatment. This explains the many parallels between Galen’s method of the so-called *praemeditatio malorum futurorum* and the Stoic doctrine of preventing passions or affections, to which distress also belongs. Finally, the new insight into Galen’s moral teaching resulting from the examination of the text of *De indolentia* helps to reveal the implicit polemics against the Epicurean and the Stoic doctrine of the Good.

**Keywords:** Greek philosophy, Stoics, Epicureans, Galen, *De indolentia*, practical ethics, distress, ancient medicine

## References

Anastassiou, A. und Irmer, D. *Testimonien zum Corpus Hippocraticum*, Tl. II, Bd. 1. Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. 535 S.

Arminen-Marchetti, M. “Imagination and meditation in Seneca the example of praemeditatio”, *Seneca Oxford Readings in Classical Studies*, ed. by J.G. Fitch. Oxford Oxford University Press, 2008, pp. 102–113.

Boudon, V. “Galien face à la peste antonine ou comment penser l’invisible?”, *Air, miasmes et contagion. Les épidémies dans l’Antiquité et au Moyen Age*, études réunies par S. Bazin-Tacchella, D. Quéruel et E. Samama. Langres D. Guéniot, 2001, pp. 29–54.

Boudon-Millot, V. “La thériaque selon Galien poison salubre ou remède empoisonné?”, *Le corps à l'épreuve*, études réunies par F. Collard et E. Samama. Langres D. Guéniot, 2002, pp. 45–56.

Boudon-Millot, V. (éd. et tr.) Galien, *Introduction générale. Sur l'ordre de ses propres livres. Sur ses propres livres. Que l'excellent médecin est aussi philosophe*, T. 1. Paris Les Belles Lettres, 2007. 315 pp.

Boudon-Millot, V. et Jouanna, J. (éd. et tr.) Galien, *Ne pas se chagriner*. Paris Les Belles Lettres, 2010. 210 pp.

Dickey, E. *Ancient Greek Scholarship*. Oxford Oxford UP, 2007. 368 pp.

Dorandi, T. *Le stylet et la tablette. Dans le secret des auteurs antiques*. Paris Les Belles Lettres, 2000. 218 pp.

Dorandi, T. “‘Editori’ antichi di Platone”, *Antiquorum Philosophia*, 2010, No. 4, pp. 161–174.

Fedeli, P. “Biblioteche private e pubbliche a Roma e nel mondo romano”, *Le biblioteche nel mondo antico e medievale*, a cura di G. Cavallo. Roma; Bari Laterza, 2004, pp. 29–64.

Gasparov, M. L. (tr.) Diogenes Laertius, *O zhyzni, ucheniyach i izrecheniyach znamenitych filosofov* [Lives of Eminent Philosophers]. Moscow Mysl' Publ., 1979. 620 pp. (In Russian)

Geymonat, M. “Grafia e interpunzione nell'antichità greca e latina, nella cultura bizantina e nella latinità medievale”, *Storia della punteggiatura in Europa*, a cura di B. Mortara Garavelli. Roma; Bari Laterza, 2008, pp. 25–62.

Gourinat, J.-B. “Le Platon de Panétius; à propos d'un témoignage inédit de Galien”, *Philosophie antique*, 2008, No. 8, pp. 139–151.

Hadot, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris Etudes augustiniennes, 1981. 416 pp.

Jackson, R. “Lo strumentario chirurgico della domus riminese”, *Ars medica. I ferri del mestiere la domus del chirurgo e la chirurgia dell'antica Roma*, a cura di S. De Carolis. Rimini Guaraldi, 2009, pp. 73–91.

Jones, C. “Books and libraries in a newly-discovered treatise of Galen”, *Journal of Roman Archaeology*, 2009, Vol. 22, pp. 390–397.

Kotzia, P. “Galen, Περὶ ἀλυπίας title, genre, and two cruces”, *Studi sul 'De indolentia' di Galeno*, a cura di D. Manetti. Roma Fabrizio Serra, 2012, pp. 69–91.

Littman, R. J. & Littman, M. L. “Galen and the Antonine Plague”, *American Journal of Philology*, 1973, Vol. 94, pp. 243–255.

Manetti, D. “La terminologie du livre à propos des emplois d'ὑφορ et ἔδαφορ dans deux passages de Galien”, *Revue des études grecques*, 2006, T. 119, pp. 157–171.

Nicholls, M. “Galen and Libraries in the ‘Peri Alupias’”, *Journal of Roman Studies*, 2011, Vol. 101, pp. 123–142.

Nutton, V. “Galen on Theriac Problems of Authenticity”, *Galen on Pharmacology*, ed. by A. Debru. Leiden Brill, 1997, pp. 133–151.

Nutton, V. “Galen's Library”, *Galen and the World of Knowledge*, ed. by C. Gill, T. Whitmarsh and J. Wilkins. Cambridge Cambridge UP, 2009, pp. 19–34.

Prolygina, I. V. (tr.) Galen, “Medizinskoe iskusstvo (XIX–XXXVII) [Art of Medicine (XIX–XXXVII)], *Intellektualnye tradicii v proshlom i nastoyashchem*, 2016, No. 3, pp. 108–153. (In Russian)

Rashed, M. “Aristote à Rome au II<sup>e</sup> siècle Galien, ‘De indolentia’, §§ 15–18”, *Elenchos*, 2011, T. XXXII, pp. 55–77.

Roselli, A. “Libri e biblioteche a Roma al tempo di Galeno la testimonianza del ‘De indolentia’”, *Galenos*, 2010, Vol. 4, pp. 127–148.

Roselli, A. e Manetti, D. “Galeno commentatore di Ippocrate”, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 1994, Tl. II, Bd. 37, 2, pp. 1529–1635, 2071–2080.

Stein, M. “La thériaque chez Galien sa préparation et son usage thérapeutique”, *Galen on Pharmacology*, ed. by A. Debru. Leiden Brill, 1997, pp. 199–209.

Stramaglia, A. “Libri perduti per sempre Galeno, ‘De indolentia’ 13; 16; 17–19”, *Rivista di filologia e di istruzione classica*, 2011, Vol. 139, Fasc. 1, pp. 118–147.

Tielemann, T. *Chrysippus' 'On Affections' Reconstruction and Interpretation*. Leiden Brill, 2003. 324 pp.

Touwaide, A. "Collecting Books, Acquiring Medicines Knowledge Acquisition in Galen's Therapeutics", *Galen's 'De indolentia'*, ed. by C.K. Rotschild and T.W. Thompson. Tübingen Mohr Siebeck, 2014, pp. 79–88.

Tucci, P. L. "Galen's Storeroom, Rome's Libraries, and the Fire of a.d. 192", *Journal of Roman Archaeology*, 2008, Vol. 21, pp. 133–149.

Tucci, P. L. "Flavian libraries in the city of Rome", *Ancient libraries*, ed. by J. König, K. Oikonomopoulou and G. Wolf. Cambridge; New York Cambridge UP, 2013, pp. 277–311.

Vegetti, M. *Galeno. Nuovi scritti autobiografici*. Roma Carocci editore, 2013, 303 pp.

## О ТОМ, ЧТО НЕ СТОИТ ПЕЧАЛИТЬСЯ\*

Перевод с древнегреческого языка  
и комментарии И.В. Пролыгиной

1. Я получил твое письмо<sup>1</sup>, в котором ты увещал меня показать тебе, какое упражнение, какие рассуждения или <какие> учения подготовили меня к тому, чтобы никогда не печалиться<sup>2</sup>. Ты сказал, что во время своего пребывания собственными глазами видел, как в ходе великой эпидемии многолетней чумы<sup>3</sup> я утратил почти всех рабов, которых имел в Риме, и слышал, что раньше у меня уже случалось нечто подобное и с состоянием, когда я трижды или четырежды понес значительные потери. 2. Ты сказал, что собственными глазами видел, что я не был даже сколько-нибудь взволнован. Но недавнее событие превзошло все мои прежние несчастья, поскольку в этом великом пожаре<sup>4</sup> погибли все вещи<sup>5</sup>, которые я держал в хранилищах на Священной дороге. 3. И вот, о масштабе роковых потерь тебе известно, по твоим словам, и

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РФНФ, в рамках проекта № 15-34-01266a2 «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> Адресат трактата точно неизвестен. Из текста далее следует, что он был уроженцем Пергама, ровесником Галена и получил прекрасное образование (51, 57). Видимо, он послал письмо из Пергама, и его информаторы прибыли из Рима в Пергам в скором времени после пожара 192 г. (3, 7, 10, 14, 24). В конце письма Гален изображает его моральный портрет.

<sup>2</sup> Такой же вопрос задает Галену юноша в другом трактате по этической философии *De animi aff.*, 7 (Kühn V, 37 sqq.).

<sup>3</sup> Речь идет о т. н. «антониновой чуме» (по всей видимости, эпидемии оспы), которая началась на Востоке, распространилась по всей Европе и продолжалась более двадцати лет с 165 по 189 гг. См.: *Boudon V. Galien face à la peste antonine ou comment penser l'invisible? // Air, miasmes et contagion. Les epidémies dans l'Antiquité et au Moyen Age. Langres, 2001. P. 29–54; Littman R.J., Littman M.L. Galen and the Antonine Plague // American Journal of Philology. 1973. Vol. 94. P. 243–255.*

<sup>4</sup> Пожар в Риме, уничтоживший Храм мира и палатинские библиотеки, произошел в 192 г., в последний год правления Коммода. Он упоминается многими римскими историками (*Dio Cass. Hist. LXXII, 24; Herod. I, 14, 2–6*). Гален упоминает о нем в нескольких сочинениях: *De libr. pr., De comp. med. per gen., De antid. et In Hipp. Epid. libr. VI.*

<sup>5</sup> По словам Галена в этом пожаре погибли почти все его философские и медицинские сочинения (4; *De libr. pr. III, 7; XIV, 9*), отредактированные им тексты античных авторов (6; *De comp. med. per gen. I, 1, Kühn XIII, 362*), лекарства (4; *De antid., Kühn XIV, 66, 1–4*), серебряные и золотые монеты, серебряная посуда, документы, медицинские инструменты (4). Далее Гален сообщает, что хранилища, расположенные на Священной дороге, считались самым безопасным местом в городе и даже охранялись стражей, поскольку в этом месте хранились архивы четырех прокураторов (8–9).

самому, но от одного из своих вестников ты узнал, что даже теперь я нисколько не страдаю, но радостно занимаюсь своими обычными делами, как и прежде. 4. Ты удивляешься не тому, что я безболезненно переношу, как можно было увидеть, уничтожение в пожаре серебра и золота, серебряной посуды и многочисленных контрактов, которые там хранились, но тому, что [я проявляю такое же отношение и к утрате] множества сочинений, которые я здесь написал, большого числа разнообразных лекарств – как простых, так и сложных<sup>6</sup> – и всяческих инструментов. 5. Что касается одних из этих инструментов, необходимых для медицинских нужд, то после их утраты я еще надеюсь, как уже сказал, приобрести другие, а что касается других инструментов, моего изобретения, образцы которых я сам изготавливал из воска и отдавал кузнецам, то их уже невозможно восстановить без продолжительного времени и большого труда<sup>7</sup>. 6. Точно так же [невозможно восстановить] книги – как сочинения древних мужей, которые я отредактировал собственной рукой, так и составленные мной сочинения – и, конечно же, так называемые противоядия, которые были у меня, как тебе известно по твоим же словам, в большом количестве, особенно так называемый териак<sup>8</sup> в объеме восьмидесяти литр<sup>9</sup>, и корицу, которой было столько, что не найти даже у всех торговцев вместе; так же как и многие другие редкие вещи, которые были у меня в изобилии. 7. И ты узнал, что грамматик Филид<sup>10</sup> после потери в пожаре своих книг погиб, исцхнув от тоски и уныния, а другие ходили долгое время в черных одеждах, худые и бледные, подобно скорбящим<sup>11</sup>. 8. Ибо люди, твердо веря, что хранилища на Священной дороге не пострадают от огня, хранили там самое ценное имущество. Им доверяли потому, что они не имели ни дерева, кроме как в окошках, ни частного дома по соседству, и еще потому, что охранялись воинской стражей, поскольку в этом месте хранились архивы четырех наместников цезаря. 9. Именно поэтому мы,

<sup>6</sup> Простыми лекарствами (*ἀπλᾶ*, лат. *simplicia*) назывались и называются в медицине лекарства, изготовленные из одной субстанции, а сложными (*συνθεμένα, σύνθετα*, лат. *composita*) – из нескольких. Гален составил сочинение в 11 книгах о простых лекарствах *De simplicium medicamentorum temperamentis ad facultatibus*, о котором он упоминает в *De libr. pr. VI, 3*, и два трактата о сложных лекарствах – *De compositione medicamentorum per genera* в 7 книгах (Kühn XIII, 2, 362–1058) и *De compositione medicamentorum secundum locos* (Kühn XII, 378–13, 361).

<sup>7</sup> Целый ряд хирургических инструментов времени Галена были обнаружены недавно при раскопках «Дома хирурга» в Римини, см.: *Jackson R. Lo strumentario chirurgico della domus riminese // Ars medica. I ferri del mestiere: la domus del chirurgo e la chirurgia dell' antica Roma. Rimini, 2009. P. 73–91.*

<sup>8</sup> Териак (*ἡ θηριακὴ* (sc. *ἀντίδοτος δόνασις*)) представлял собой известное в поздней Античности и особенно в Средневековье противоядие. Он использовался также как универсальное лекарство, в состав которого входило множество ингредиентов, включая змеинный яд и опий, а его приготовление требовало длительного времени. Гален посвятил этой теме два трактата: *De theriaca ad Pisonem* (Kühn XIV, 210–194) и *De theriaca ad Pamphilianum* (Kühn XIV, 295–310). См.: *Nutton V. Galen on Theriac: Problems of Authenticity // Galen on Pharmacology. Leiden, 1997. P. 133–151; Boudon-Millot V. La thériaque selon Galien: poison salulaire ou remède empoisonné? // Le corps à l'épreuve. Langres, 2002. P. 45–56; Stein M. La thériaque chez Galien: sa préparation et son usage thérapeutique // Galen on Pharmacology. Leiden, 1997. P. 199–209.*

<sup>9</sup> 80 литр (*λίτρα*, лат. *libra* = 327,5 гр.) равнялось приблизительно 26 кг.

<sup>10</sup> Об этом грамматике ничего не известно. Предлагались разные корректуры этого имени (Филиппид: Boudon, Филистид: Garofalo, Филонид: Roselli). В комментарии *In Hipp. libr. VI Epid.*, сохранившемся на арабском, Гален рассказывает похожую историю о грамматике Каллисте. Возможно, речь идет об одном и том же человеке, а разница имен объясняется ошибочным чтением арабского текста, см.: *Vegetti M. Galeno. Nuovi scritti autobiografici. Roma, 2013. P. 287; Roselli A. Libri e biblioteche a Roma al tempo di Galeno: la testimonianza del "De indolentia" // Galenos. 2010. No. 4. P. 133–134.*

<sup>11</sup> Геродиан (*Hist. I, 14, 5*) сообщает, что многие люди за одну ночь потеряли все свое имущество и из богатей превратились в бедняков.

арендаторы тех помещений, которые находились в хранилищах, платили большую арендную плату и, полагаясь на них, размещали там имущество, о котором пеклись более всего. 10. Но со мной, помимо этого общего несчастья, приключилось еще одно личное. Ибо, отправившись в Кампанию<sup>12</sup>, я поместил в это хранилище все свои домашние инструменты, лекарства, книги и немало серебряной посуды, чтобы все это хранилось в безопасности во время моего отъезда. Поэтому случилось так, что все эти вещи, сосредоточенные там вместе с [другими] ценностями, также погибли. Ты сказал, что об этом происшествии тебе известно, но хотел более точно узнать о нем от меня. 11. Ибо то, что я не огорчился, утратив в пожаре даже все эти столь ценные вещи, казалось тебе еще более удивительным, и, на мой взгляд, написанное тобой совершенно верно. Ведь когда я узнал в Кампании, что и это все погибло, я весьма легко перенес это известие, даже ничуть не смутившись. <...> По возвращении в Рим <...> 12a. **мне сильно недоставало всего того, без чего невозможно изготовить в короткое время <...>. Я испытывал затруднения, также как испытываю их еще и поныне каждый день, когда мне нужна та или иная книга, инструмент или лекарство.** 12b. Однако самое ужасное в потере книг от тебя ускользнуло: больше не остается даже надежды на их восстановление, потому что в тот день полностью сгорели все библиотеки на Палатине<sup>13</sup>. 13. Больше невозможно найти ни всех тех редких книг<sup>14</sup>, которые хранились только в этом месте, ни среди более распространенных, но востребованных благодаря точности текста издания Каллина, Аттика, Педуцина<sup>15</sup> и, конечно,

<sup>12</sup> О доме Галена в Кампании, где хранились копии его сочинений, упоминается только в этом трактате. О его точном местоположении ничего неизвестно, ср. De praec., 9 (Nutton 116, 27-29; Kühn 14, 648, 6-9).

<sup>13</sup> Ср. De comp. med. per gen. (Kühn XIII, 362, 5). На Палатине в конце II в. н. э. находился императорский дворец и семь больших публичных библиотек, см.: Fedeli P. Biblioteche private e pubbliche a Roma e nel mondo romano // Le biblioteche nel mondo antico e medievale. Roma; Bari, 2004. P. 29-64; Tucci P.L. Galen's Storeroom, Rome's Libraries, and the Fire of a.d. 192 // Journal of Roman Archaeology. 2008. Vol. 21. P. 133-149; Tucci P.L. Flavian libraries in the city of Rome // Ancient libraries. Camb.; N. Y., 2013. P. 277-311; Jones C. Books and libraries in a newly-discovered treatise of Galen // Journal of Roman Archaeology. 2009. Vol. 22. P. 390-397; Nicholls M. Galen and Libraries in the "Peri Alupias" // Journal of Roman Studies. 2011. Vol. 101. P. 123-142. О пожаре в палатинских библиотеках Гален упоминает также в De comp. med. per gen. (Kühn XIII, 362,6).

<sup>14</sup> Под редкими книгами (σπάνια) могут иметься в виду как книги редких авторов, так и редкие сочинения известных авторов. Об утраченных в этом пожаре книгах см.: Stramaglia A. Libri perduti per sempre: Galeno, "De indolentia" 13; 16; 17-19 // Rivista di filologia e di istruzione classica. 2011. Vol. 139. Fasc. 1. P. 118-147.

<sup>15</sup> Καλλίωνα καὶ Ἀττικῶνα καὶ Πεδουκίωνα – речь идет о рукописях, написанных Каллином, Аттиком и Педуцином, или написанных для них, или об их рукописных собраниях. О Каллине и Аттике упоминает Лукиан (Adv. in doctum 2, 24), называя их βιβλιογράφους, то есть «переписчиками книг» в узком смысле слова или «издателями» в более широком. Что касается Каллина, то, возможно, речь идет о перипатетике Каллине из Гермияна, ученике Ликона Троадского (III в. до н. э.), **который после смерти учителя издал его неопубликованные сочинения**, ср. Diog. Laer. V, 73; Jones C. Op. cit. P. 390-397. Под личностью Аттика имеется в виду Тит Помпоний Аттик, знаменитый друг Цицерона и издатель его текстов, который согласно свидетельству Корнелия Непота имел рукописную мастерскую на Квиринале (Vit. Att. XIII, 3; см. Dorandi T. Le stylet et la tablette. Dans le secret des auteurs antiques. P., 2000. P. 117-119; Jones C. Op. cit. P. 392; Roselli A. Op. cit. P. 139), или какой-то каллиграф-переписчик эпохи Лукиана подобно Каллину (Dorandi T. "Editori" antichi di Platone // Antiquorum Philosophia. 2010. No. 4. P. 166; Vegetti M. Op. cit. P. 288). Согласно свидетельству Галена в In Plat. Tim. (CMG. Suppl. I, 1934, fr. 2 Schröder), тексты Аттика включали сочинения Платона. Под Педуцином, возможно, имеется в виду Секст Педуций, друг Цицерона и Аттика, который, подобно Аттику, также имел свою рукописную мастерскую, см.: Jones C. Op. cit. P. 393, Dorandi T. "Editori" antichi di Platone. P. 166.

Аристарха<sup>16</sup>, как, например, два Гомера, Платон Панетия<sup>17</sup>, и многие другие [издания] такого рода, которые внутри тех самых рукописей хранили то, что относительно каждой книги написали или скопировали те мужи, которые дали название этим книгам. Ибо там размещались копии<sup>18</sup> многих древних грамматиков, ораторов, врачей и философов. 14. И вот, вдобавок к столь важным и многочисленным книгам я утратил в тот же день все книги, которые были переписаны <мною> после исправления на чистую основу<sup>19</sup> – среди них были тексты неясные и содержащие ошибочные чтения<sup>20</sup>, – поскольку я решил сделать собственное издание<sup>21</sup>. При этом чтения были тщательно выверены, так чтобы не было никакого избытка или недостатка ни в словах, ни в простом или двойном параграфе, ни в корониде<sup>22</sup>, которой положено стоять между книгами. Что уж говорить о точке или запятой, которые, как тебе известно, в неясных книгах имеют такое значение, что обращающий на них внимание не нуждается в комментаторе? 15. Таковы были книги Теофраста, Аристотеля, Евдема, Клиптомаха и Фения<sup>23</sup>, так же как большинство сочинений Хрисиппа<sup>24</sup> и всех древ-

<sup>16</sup> Аристарх Самофракийский (217–145 гг. до н. э.) был знаменитым александрийским грамматиком, комментатором Гомера и главой Александрийской библиотеки после Зенодота Эфесского. Под двумя Гомерами имеются в виду два его комментированных издания «Илиады» и «Одиссеи», оригиналы или авторитетные копии которых, видимо, еще хранились в римских библиотеках II в. н. э., см.: *Roselli A.* Op. cit. P. 137.

<sup>17</sup> Панетий Родосский был философом-стоиком (II в. до н. э.), о котором часто упоминает Диоген Лаэртский как о комментаторе Платона. О Панетии как издателе Платона см.: *Gouirinat J.-B.* Le Platon de Panétius; à propos d'un témoignage inédit de Galien // *Philosophie antique*. 2008. No. 8. P. 139–151; *Dorandi T.* “Editori” antichi di Platone. P. 171.

<sup>18</sup> Мы следуем корректуре издателей, которые вместо чтения «автографы», «рукописные оригиналы» (αὐτογραφα), которое никогда не встречается в текстах Галена, предложили чтение «копии» (ἀντίγραφα), см.: *Galien.* Ne pas se chagriner. P. 54–56.

<sup>19</sup> Термин ἔδαφος восходит к терминологии эллинистической филологии и означает либо материальный носитель, на котором можно писать, либо написанную страницу текста, см.: *Roselli A.* Op. cit. P. 140; *Manetti D.* La terminologie du livre: à propos des emplois d’ῥφος et ἔδαφος dans deux passages de Galien // *Revue des études grecques*. 2006. T. 119. P. 157–171.

<sup>20</sup> Под ошибочными чтениями (ἤμαρτημένον δὲ κατὰ τὰς γραφάς) могут иметься в виду как ошибки, допущенные переписчиками, так и неверный выбор чтений комментаторами.

<sup>21</sup> О филологической работе Галена как издателя см.: *Roselli A., Manetti D.* Galeno commentatore di Ippocrate // *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. 1994. Tl. II. Bd. 37, 2. P. 1529–1635, 2071–2080.

<sup>22</sup> Гален перечисляет разные диакритические знаки. Простой параграф (παράγραφῃ ἀπλῇ), обозначаемый на письме горизонтальным штрихом, указывал на начало или конец смыслового отрезка, параграфа или абзаца, ср.: *Arist. Rhetor.* III 8, 1409a21; *Isocr. Antidos*. 15. Двойной параграф (παράγραφῃ διπλῇ) обозначал еще большую смысловую паузу или начало цитаты. Коронида (κωρονίς), обозначаемая изогнутой линией, указывала на конец книги. О диакритических знаках и знаках препинания в античных изданиях см.: *Geymonat M.* Grafia e interpunzione nell’antichità greca e latina, nella cultura bizantina e nella latinità medievale // *Storia della punteggiatura in Europa*. Roma; Bari, 2008. P. 25–62; *Dickey E.* *Ancient Greek Scholarship*. Oxf., 2007.

<sup>23</sup> Список включает четырех перипатетиков: Аристотеля, Теофраста, Евдема и Фения Эресского. В *De libr. pr.* XVII Гален упоминает о том, что написал комментарии на логические сочинения первых трех авторов. Фений (или Фаний) Эресский (375–300 до н. э.) был учеником Аристотеля и автором сочинений по ботанике и логике. Что касается Клиптомаха, то в рукописи упоминается Клит, исправленный издателем на Клиптомаха, который был философом новой академии в II в. до н. э. В *De libr. pr.* XIV 20 Гален упоминает о том, что написал комментарий к его сочинению о доказательстве. Однако, возможно, речь все же идет о перипатетике Клите Милетском, ср. *Diog. Laer.* VII, 191, *Lucianus.* *Dial. mort.* 13, 6; см. *Rashed M.* Aristote à Rome au II<sup>e</sup> siècle: Galien, “De indolentia”, §§ 15–18 // *Elenchos*. 2011. T. XXXII. P. 57.

<sup>24</sup> Хрисипп из Сол (III в. до н. э.) был третьим схолахом стоической школы. В *De libr. pr.* XVIII Гален среди сочинений, посвященных стоикам, перечисляет свои комментарии к его сочинениям.

них врачей<sup>25</sup>. 16. Но более всего тебя опечалит то, что я обнаружил вне и внутри палатинских библиотек некоторые книги, внесенные в так называемые каталоги<sup>26</sup>, и, напротив, другие, которые явно не принадлежали тому автору, чьим именем были надписаны, поскольку не имели ни схожего с ним стиля, ни образа мыслей. В частности, что касается книг Теофраста, особенно его научных сочинений<sup>27</sup> – 17. а существуют и другие книги о растениях, истолкованные в двух обширных трактатах<sup>28</sup> – то они есть у всех, но я еще обнаружил и переписал трактат, точно соответствующий [стилю] Аристотеля, который ныне погиб<sup>29</sup>. Точно таким же образом я обнаружил книги Теофраста и некоторых других древних мужей, не внесенные в каталоги, и другие книги, которые были в них внесены, но утеряны. И вот, многие из этих книг я обнаружил в библиотеках Палатина, а некоторые раздобыл иным образом. 18. Но теперь все эти книги, находившиеся на Палатине, уничтожены в один день с нашими книгами, потому что пожар опустошил не только хранилища, расположенные на Священной дороге, но прежде них хранилища храма Мира<sup>30</sup>, а затем хранилища Палатина и так называемого дома Тиберия<sup>31</sup>, в котором также располагалась одна библиотека, полная многих других книг; и некоторые книги, напротив, по небрежности поочередно сменявшихся [хранителей], которые каждый раз допускали расхищения <...> в то время, когда я первый раз вернулся в Рим, они были близки к уничтожению. 19. И вот, составление каталогов этих книг стоило мне немалых усилий. Но в настоящее время они совершенно непригодны для использования<sup>32</sup>, поскольку невозможно даже развернуть их из-за того, что листы папируса склеились от гниения, ибо это место крайне болотистое и низменное, а летом душное. 20. Возможно, ты опечалишься также и из-за моего сочинения об аттических словах, в котором речь шла, в частности, о распространенных вещах и словах. Оно, как тебе известно, состояло из двух частей: первая часть была посвящена [лексике] древней комедии, а вторая – [лексике] тех, кто писал без

<sup>25</sup> Под древними врачами Гален имеет в виду не только врачей V в. Гипократа и Еврифона, но также врачей IV в., таких как Диокл, Диевх, Мнесифей, Филистион, Праксагор, и александрийцев Герофила и Эразистрата.

<sup>26</sup> Под каталогами (*λίνακες*), скорее всего, имеются в виду александрийские списки сочинений древних авторов, составленные Каллимахом, см.: In Hipp. libr. de art. I 45 (Kühn XVIII a, 379, 15), *Galien*. Op. cit. P. 63–64, *Vegetti M.* Op. cit. P. 291. О библиотеке Галена и его утратах в пожаре 192 г. см.: *Nutton V.* Galen's Library // *Galen and the World of Knowledge*. Camb., 2009. P. 19–34; *Stramaglia A.* Libri perduti per sempre: Galeno, “De indolentia” 13; 16; 17–19. P. 118–147; *Touwaide A.* Collecting Books, Acquiring Medicines: Knowledge Acquisition in Galen's Therapeutics // *Galen's “De indolentia”*. Tübingen, 2014. P. 79–88.

<sup>27</sup> Возможно, речь идет о сочинениях по логике (*Roselli A.* Op. cit. P. 144) или о его метеорологических сочинениях (*Vegetti M.* Op. cit. P. 292).

<sup>28</sup> Речь идет о сочинениях *De historia plantarum* и *De causis plantarum*, см. каталог Диогена Лаэртского (V, 46).

<sup>29</sup> Название этого трактата неизвестно. О своих комментариях к сочинениям Теофраста Гален упоминает в *De libr. pr.* XVII.

<sup>30</sup> Храм Мира был воздвигнут на форуме Веспасиана в честь его победы над иудеями в 70 г. н. э. В нем располагался музей, библиотека, и он часто служил местом публичных собраний. В настоящее время он не сохранился.

<sup>31</sup> Свидетельства Галена о распространении пожара согласуются с данными Диона Кассия (*Hist. LXXII*, 24). О доме Тиберия, в котором жил сам Марк Аврелий, и располагавшейся в нем библиотеке также упоминает Дион Кассий (*LXXI*, 35, 4, 1), ср. *Aulus Gellius*. *Noct. att.* 13, 20, 1. На Палатине находился императорский дворец, а также греческая и лагинская библиотека храма Аполлона с собранием редких книг, см.: *Fedeli P.* *Biblioteche private e pubbliche a Roma e nel mondo romano*. P. 29–64.

<sup>32</sup> Видимо, речь идет о состоянии копий, которые Гален сделал в библиотеках и хранил в своем хранилище на Священной дороге. Некоторые папирусные свитки могли не полностью обуглиться, но впоследствии погибли от влажности и жары лета 192 г.

размера<sup>33</sup>. Но, по счастливой случайности, копии второй части были доставлены в Кампанию. И если бы наши книги в Риме сгорели двумя месяцами позже, то в Кампанию прибыли бы копии всех наших сочинений. 21. Ибо все книги, которые предназначались для издания, уже переписывались в двух экземплярах, не считая тех, которые должны были остаться в Риме – с одной стороны, потому что мои друзья на родине просили посылать им все написанные мною сочинения, чтобы поставить их в публичной библиотеке, так же как некоторые другие уже разместили многие из наших книг в других городах, а с другой стороны, потому что я решил иметь копии всех моих книг в Кампании. 22. Вот поэтому все наши сочинения существовали в двух экземплярах, не считая тех, что должны были остаться в Риме, как я уже сказал. 23а. Пожар разразился в конце зимы<sup>34</sup>, я же планировал в начале лета доставить в Кампанию книги, которые предназначались для этого места, а также те, которые собирался отправить в Азию, как только подуют летние ветры. 23б. И вот, нас подстерегла [коварная] судьба, лишив многих других наших книг и, в частности, сочинения о словах, которые я извлек из всей древней комедии<sup>35</sup>. 24а. До меня уже Дидим<sup>36</sup>, как тебе известно, истолковал все распространенные и редкие слова в пятидесяти книгах, из которых я сделал сокращенное изложение в шести тысячах строк<sup>37</sup>. 24б. Такое произведение казалось полезным и для ораторов, и для грамматиков, или для тех, кто желал бы овладеть всеми аттическими [словами] или некоторыми 25. из тех, что важны для полезных дел. Так, например, недавно было предложено для обсуждения [слово], когда один из знаменитых врачей Рима сказал, что во времена Гиппократов еще не использовалось слово «каша» (*χύδρος*), и потому Гиппократ предпочитал ячменный отвар всей злаковой пище в «Диете при острых болезнях»<sup>38</sup>. Ведь если бы «каша» была известна эллинам, Гиппократ не предпочел бы ей ничто иное. 26. Но вот в «Диете при здоровом состоянии», которую одни считают принадлежащей Гиппократу, некоторые – Филистиону, а другие – Аристону<sup>39</sup>, очень древним авторам, встречается именно чтение «каша», так же как у древних комедиографов Аристомена<sup>40</sup> или Аристофана<sup>41</sup>. 27. Впрочем, всем словам, которые были непонятны слушателям,

<sup>33</sup> То есть прозаиком. О сочинениях, посвященных лексике аттических авторов, Гален упоминает в *De ord. libr.* 5; *De libr. pr.*, 20.

<sup>34</sup> Речь идет о зиме 191–192 г.

<sup>35</sup> Гален говорит об утрате первой части его сочинения «Об аттических словах», которая была посвящена лексике древней комедии, см. § 20.

<sup>36</sup> Дидим, прозванный Халкентером (букв. «медные кишки») за свою необычную работоспособность, был александрийским грамматиком и лексикографом 2 пол. I в. до н. э., составившим около трех или четырех тысяч сочинений, от которых сохранились только фрагменты.

<sup>37</sup> Строка (*στίχος*) соответствовала гомеровскому гекзаметру, то есть 36–38 буквам, см. далее примеч. 47.

<sup>38</sup> Гален написал комментарий к этому трактату Гиппократов (De *diaeta Hippocratis in morbis acutis*, CMG, Lyons, 1969). Он сохранился в арабском переводе, из которого известно, что этот знаменитый римский врач был другом некоего Ауфиана Викторина и считал, что сочинение «Диета при здоровом состоянии», в котором встречается обсуждаемое слово, не принадлежит Гиппократу.

<sup>39</sup> О дискуссии по поводу названия и авторства этого сочинения см.: *Anastassiou A., Irmer D. Testimonien zum Corpus Hippocraticum*. Tl. II. Bd. 1. Göttingen, 1997. S. 457. Филистион из Локр (V в. до н. э.) был врачом и «физиологом» школы Эмпедокла. Об Аристоне ничего не известно из других источников.

<sup>40</sup> Аристомен был комедиографом, современником Аристофана и участником Пелопонесской войны, от комедий которого сохранились только фрагменты.

<sup>41</sup> Параграфы 25–26 во многом совпадают с отрывком из *In Hipp. de acut. victu* I, 17 (Helmreich, CMG V 9, 1).

было дано определение в нашем сочинении – а прежде меня их уже прекрасно истолковал Дидим – следующим образом: пшеница, нут, горох, крупы и все другие семена Деметры, овощи<sup>42</sup>, летние фрукты<sup>43</sup>, вина из виноградных выжимок и вторичные вина<sup>44</sup>, кустарники, плоды, травы, животные, инструменты, утварь, снаряжение и все прочие распространенные вещи и слова. 28. И вот, часть об этих словах, извлеченных из древней комедии, я не успел переправить в Кампанию, тогда как часть о словах, извлеченных из прозаиков, к счастью, уже была туда переправлена<sup>45</sup>. Она состоит из сорока восьми больших книг, некоторые из которых, вероятно, надо будет разделить надвое, поскольку они насчитывают более четырех тысяч строк, равных гекзаметру<sup>46</sup>.

*Продолжение трактата будет опубликовано в следующем номере «Философского журнала» (2019. Т. 12. № 1).*

<sup>42</sup> О разных злаках и овощах Гален подробно рассуждает в *De victu att.* 6, 30 (Kalbfleisch, *SMG V*, 4, 2) и в *In Hipp. de acut. victu I*, 17 (Helmreich, *SMG V* 9, 1).

<sup>43</sup> Под летними фруктами (ὀψῆραι) имеются в виду фрукты, созревающие в конце лета или начале осени, то есть преимущественно смоквы и виноград, см.: *De suc.* 8, 3 (Helmreich, *SMG V* 4, 2).

<sup>44</sup> Термины *θαίναι καὶ δευτερίαι* достаточно редкие. По всей видимости, речь идет о технических терминах, обозначающих вина из виноградных выжимок. Первый термин означает вино, полученное из винограда второго отжима (см. *Georon.* 6, 13, 2), тогда как второй – вино из виноградных выжимок с добавлением воды (см. *De alim. fac.* II 9, 12 (Helmreich, *SMG V* 4, 2)). См.: *Galien. Op. cit.* P. 90–92.

<sup>45</sup> См. § 20.

<sup>46</sup> По всей видимости, гекзаметр был условной единицей для обозначения длины строки в античной библиологии, даже применительно к сочинениям, написанным прозой. См.: *Galien. Op. cit.* P. 93–95.

Научно-теоретический журнал

**Философский журнал / Philosophy Journal**  
**2018. Том 11. Номер 4**

**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 04.12.18.

Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 12,00. Уч.-изд. л. 15,21. Тираж 1 000 экз. Заказ № 37.

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>**