

ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2019. Том 12. 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

В.В. Васильев (МГУ им. М.В. 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-Монтань, 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. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), М.А. Маслин (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), А.А. Россиус (НИУ ВШЭ, Москва, Россия; Итальянский институт философских исследований, Неаполь, Италия), В.Г. Федотова (Институт философии РАН, Москва, Россия), Чжан Байчунь (Пекинский педагогический университет, Пекин, Китай)

Редакционный совет

Эвандро Агацци (Университет Генуи, Италия; Университет Панамерикана, Мехико, Мексика), В.И. Аршинов (Институт философии РАН, Москва, Россия), Е.В. Афонасин (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия), В.Д. Губин (РГГУ, Москва, Россия), А.А. Гусейнов (Институт философии РАН, Москва, Россия), Н.И. Лапин (Институт философии РАН, Москва, Россия), И.Р. Мамед-заде (Институт философии, социологии и права НАНА, Баку, Азербайджан), А.С. Манасян (Ереванский государственный университет, Ереван, Армения), В.В. Миронов (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), Том Рокмор (Университет Дюкени, Питсбург, США; Университет Пекина, Пекин, Китай), 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; Scopus; Russian Science Citation Index); Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIH PLUS; Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); Перечень рецензируемых научных изданий ВАК (группы научных специальностей «09.00.00 – философские науки»); КиберЛенинка

Подписной индекс Объединенного каталога «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. 612

Тел.: +7 (495) 697-66-01

E-mail: philosjournal@iph.ras.ru

Сайт: <https://pj.iph.ras.ru>

THE PHILOSOPHY JOURNAL

(FILOSOFSKII ZHURNAL)

2019. Volume 12. 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

Vadim V. Vasilyev (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. Karamurza (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 (Duquesne University, Pittsburg, USA; Peking University, Beijing, China), Antonia Soulez (Université Paris-VIII, Saint-Denis, France), 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); Scopus; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIH PLUS; the list of peer-reviewed scientific editions acknowledged by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation; CyberLeninka

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

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

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

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

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

E-mail: philosjournal@iph.ras.ru

Website: <https://pj.iph.ras.ru>

В НОМЕРЕ

ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

- Antonia Soulez.* Wittgenstein face au platonisme de la signification:
le tournant anthropologique vers une philosophie de la praxis.....5
- Б.С. Шалютин.* О вызовах приматологической революции,
эмпатическом познании и природе когнитивного отрыва человека от обезьяны.....15
- С.Ю. Колчигин.* К архитектонике сознания: корреляция чувства и понятия.....32
- Б.В. Фауль.* Питер ван Инваген о свободе воли и перемещении во времени.....43

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

- С.Ю. Шевченко, С.В. Лаврентьева.* Биоэтика и философия культуры:
«дидактический театр» в медицинской генетике.....56
- Е.Н. Блинов, И.А. Савченко.* Бруно Латур против климатического скептицизма:
миссия ученого и кризис политических учреждений.....70
- В.А. Кутырев.* О взаимодействии света и тьмы в технонаучной реальности.....85

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

- David Sidorsky.* Pragmatism and new directions for American philosophy:
A turn to the future via commitment to scientific method.....100
- М.Н. Вольф.* Порядок аргументов и их философское содержание
в эпистемических разделах речи Горгия «О не-сущем»
по двум версиям ее пересказа.....112

ФИЛОСОФСКАЯ ЛЕТОПИСЬ

- И.И. Евлампиев.* Лев Толстой о времени и вечности в человеческой жизни
(на материале поздних дневников писателя).....128
- Т. Оболевич, А.С. Цыганков, С.Л. Франк* в Голландии:
контур творческого и жизненного пути.....143
- Приложение: *S.L. Frank.* Vorwort (Zur holländischen Übersetzung
«Fall des Kornetts Jelagin» von Bunin); *С.Л. Франк.* Предисловие
(к голландскому переводу «Дела корнета Елагина» Бунина).....155

ДИСКУССИИ

Смыслы истории России

- М.А. Маслин.* У истока евразийства. К 100-летию опубликования книги
князя Николая Трубецкого «Европа и человечество».....161
- В.В. Сербиненко.* Русская мысль и демократия.....179

TABLE OF CONTENTS

PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

- Antonia Soulez.* Wittgenstein face au platonisme de la signification:
le tournant anthropologique vers une philosophie de la praxis5
- Boris S. Shalyutin.* On the challenges of the primatological revolution,
empathic cognition and the nature of a cognitive gap between a man and an ape.....15
- Kolchigin S.Yu.* On the architectonics of consciousness:
the correlation between notions and sensual content.....32
- Bogdan V. Faul.* Peter van Inwagen on free will and time travel.....43

MORALS, POLITICS, SOCIETY

- Sergei Yu. Shevchenko, Sofya V. Lavrentyeva.* Bioethics and philosophy of culture:
“didactic theater” in medical genetics.....56
- Evgeny N. Blinov, Ilia A. Savchenko.* Bruno Latour against climate skepticism:
the mission of a scientist and the crisis of political institutions.....70
- Vladimir A. Kutylev.* On the cooperation of Light and Darkness
inside the technoscientific reality.....85

HISTORY OF PHILOSOPHY

- David Sidorsky.* Pragmatism and new directions for American philosophy:
A turn to the future via commitment to scientific method100
- Marina N. Volf.* Gorgias’s speech “On non-being”: the order of arguments
and their philosophical content in two narratives that retell it.....112

CHRONICLES OF PHILOSOPHY

- Igor I. Evlampiev.* Leo Tolstoy on time and eternity in human life
(on the materials of the writer’s later diaries).....128
- Teresa Obolevitch, Alexander S. Tsygankov.* S.L. Frank in Holland:
a contour of the philosopher’s intellectual and life path in the 1930s.....143
- Appendix: *S. Frank.* Vorwort (Zur holländischen Übersetzung
“Fall des Kornetts Jelagin” von Bunin); *S. Frank.* Foreword.
On the Dutch translation of “The Case of Cornet Elagin” by I. Bunin.....155

ACADEMIC DISCUSSIONS

Russia: the senses of history

- Mikhail A. Maslin.* The origins of Erasianism. A dedication to the 100th anniversary
of the publication of Nikolai Trubetzkoy “Europe and Mankind”.....161
- Viacheslav V. Serbinenko.* Russian philosophical thought and democracy.....179

ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

Antonia Soulez

WITTGENSTEIN FACE AU PLATONISME DE LA SIGNIFICATION: LE TOURNANT ANTHROPOLOGIQUE VERS UNE PHILOSOPHIE DE LA PRAXIS*

Antonia Soulez – professor Emerita of philosophy of language, and music. University of Paris 8-St Denis. 2 rue de la Liberté, Saint-Denis, 93526, France; Collège International de philosophie. 1 rue Descartes, Paris, 75005, France; e-mail: antonia.soulez2@gmail.com

This paper is intended to elicit Wittgenstein's position regarding platonism reformulated into 1 – the analytical investigation of the conditions for a meaningful language, and 2 – the deepening of a problem generated by the illusory conception that it is possible to capture the ultimate atomic elements of the meaning of a linguistic complex. That's the way one can indeed understand that Wittgenstein has presented a critique of the tradition of ontology. The fact that he endorsed a “quasi-realism” approach to “objects” (Br. McGuinness) contrasts with the future Vienna Circle at a time the latter was still under the spell of the *Tractatus Logico-philosophicus*, close to a Russellian kind of logical atomism. It is not surprising that later on, Wittgenstein's own “platonism” in its Fregean version became a target in the anthropological framework of a broader self-criticism for the belief in referential entities, or “objectual fetichism” (in A. Gargani's terms). This anthropological turn nonetheless did not conquer the harder epistemological public of readers looking for logical truth. Yet, it presents some interesting features articulated to a “philosophy of praxis” that make “forms of life” the core of a possible critical grammar adjusted to a political engagement. Such an articulation that has been so much put into question among a number of theoreticians of social theory in Frankfurt and even later in France (e.g. Alain Badiou's critique of Wittgenstein), seems to be on the contrary the opening of a new and fruitful way to consider contradictions between Frankfurt and Vienna in connection with social praxis.

Keywords: language, ontology, platonism, analytical tradition, meaning, model, real, application, approximative geometry, praxis

For citation: Soulez, A. “Wittgenstein face au platonisme de la signification: le tournant anthropologique vers une philosophie de la praxis”, *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 4, pp. 5–14.

Il m'a plu d'avoir à l'occasion de cette invitation à parler, de retracer à grands traits mon parcours philosophique jusqu'à Wittgenstein inclus, et après. Je le fais ici d'autant plus volontiers que je me sens en amitié dans ces lieux. Platon a été

* The article is an elaborated version of the lecture given by Dr. Prof. A. Soulez at the Institute of Philosophy on 25th of October, 2018 on the invitation of philosophical anthropology department; written specially for “The Philosophy Journal”.

mon point de départ, mon entrée dans les questions de signification. On s'en étonnera car Platon n'a pas de mot, ni le grec, pour dire «langage» au sens où nous l'entendons depuis la philosophie du langage qui a pris naissance fin du 19e siècle, quand est apparue la logique mathématique avec, dans la foulée des années 1930 qui ont suivi, les différents systèmes formels nés de la tentative de résoudre les problèmes des fondements des mathématiques. De même la critique du langage était impensable au 5e siècle avant Jésus-Christ.

Le thème du «langage» est apparu avec la crise des «fondements» fin 19e siècle et avec lui l'intérêt systématique pour la bonne forme des énoncés du point de vue de leur cohérence formelle et de leur consistance de sens. Cela ne veut pas dire que le langage n'existait pas chez les Grecs. Cela veut simplement dire qu'il n'était pas thématique comme tel par eux. Puis le «langage» s'est émancipé pour acquérir le statut d'une entité centrale dans la philosophie après Kant qui n'avait pas su considérer les jugements dans leur articulation linguistique et tenait les théories physiques pour un système de lois indépendamment de leur formulation en énoncés combinant des concepts dans des raisonnements. Dans son *Epistémologie et langages*, Gilles Granger a mis le doigt sur cette insuffisance kantienne qui consistait à parler de physique sans s'intéresser au langage des théories physiques. Le Manifeste du Cercle de Vienne¹ laisse en 1929 apparaître le besoin tout contraire de prendre les théories comme des corpus d'énoncés, en vertu d'un regard nouveau porté sur elles. Il dénonce l'impasse faite par les philosophes de la tradition sur le langage des théories dont résulterait selon ses auteurs l'idéalisme des philosophes depuis l'antiquité.

«Logos» en grec signifie bien sûr langage aussi, mais comme s'il s'agissait d'une approche de l'expression pas forcément logique ni scientifique, en tous cas distincte du «mythos» ou «récit». Par exemple, la fondation des cités a suggéré des «mythes» là où l'examen rationnel était hors de portée. Socrate invoque le «mythe d'Er» pour rendre compte de la destinée après la mort, parmi des questions difficiles à «expliquer». Le «mythe» de la caverne en est un autre. En revanche, là où logos n'est pas forcément nommé, il peut être question de langage au sens moderne, en particulier quand Platon fait chercher par Socrate des éléments d'analyse de phrases pour éclairer la signification et la vérité dans le discours. C'est le cas du discours de l'Etranger dans le passage sur les «genres» du *Sophiste* ou de certains passages du *Théétète*. On peut considérer que ces passages développent une sorte de «sémantique» avant la lettre dont la syntaxe n'est pas tout à fait séparée. C'est à dire que le sens et l'ordre des éléments nominaux ou verbaux qui le portent sont des points qui sont traités inséparablement. Le point nodal est l'expression d'entrelacs la *symplokè*, qui tisse le sens avec des noms reliés à l'aide d'un verbe *rhèma*. L'image est celle du tressage. Elle se perpétuera. De même, le souci de ramener un complexe de sens à ses éléments se dessine sous la forme d'une sorte d'atomisme linguistique avant la lettre. Ainsi, le «grammairien» – car le dialecticien est parfois qualifié de «grammairien» par Platon – s'intéresse aux formes de relation entre éléments du langage et en même temps au sens qu'elles rendent possibles et acceptables selon des règles de combinaison que l'ontologie multiple des Idées autorise. Parallèlement à ces formes de combinaisons, le dialecticien s'interroge donc sur les différentes façons qu'ont les Idées de s'entrelacer en exemplifiant des inter-relations au niveau non matériel de la pensée, inter-relations qui conditionnent celles du discours humain dans

¹ Carnap, R., Hahn, H., Neurath, O., Schlick, M. *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*. Paris, 1985.

la langue naturelle qui est ici le grec ancien. Aristote reprendra cette démarche catégorielle après Platon dans son oeuvre sur les *Catégories* d'une façon qui fera fortune à travers les travaux du philologue allemand Fr. Trendelenburg et plus près de nous, du linguiste Emile Benveniste. Le «grammatical» apparaît avec les règles pour un système de combinaisons possibles et impossibles² entre éléments d'un tout qui s'avère en réalité être plus qu'une somme de parties (*Théétète*).

Des questions fondamentales émergent alors qui ont hanté les logiciens jusqu'à aujourd'hui, notamment dit Russell: «la signification des phrases fausses», la fonction sémantique du verbe, l'articulation de la signification d'une phrase, le rôle de la négation, les catégories du discours et de la pensée, leur interdépendance ou non. Ces questions se sont posées aux analystes du discours, aux linguistes, aux philologues et grammairiens modernes, aux logiciens enfin. Elles conduisent aussi à comparer les grammaires entre différentes langues naturelles, car toutes les grammaires ne donnent pas au verbe ni au prédicat verbal l'importance que nous leur reconnaissons depuis les Grecs. Le pragmatiste américain Ch. S. Peirce lui-même a compris que l'analyse des phrases selon les termes et la copule qui les relie est viciée par le préjugé occidental de l'universalité de la syntaxe des langues indo-européennes.

En effet, comme un «barbare» était un non Grec pour un Grec, il ne faisait pas de doute que pour un Grec, ne pas parler grec était d'une certaine façon être privé de cette rationalité propre à la langue grecque qui faisait d'elle un paradigme d'articulation universellement valable du point de vue de la «Raison», c'est à dire du «Logos» tel qu'ils l'entendaient en référence à leur culture qu'ils estimaient exemplaires. Nous voici retournés au «Logos» qui maintenant signifie «Raison», raison rationnelle partagée par des locuteurs qui raisonnent et peuvent même calculer la vérité (Hobbes, Leibniz...). Mais la rationalité peut trouver différentes expressions dans plusieurs langues dont les schèmes conceptuels sont différents et propres à chacune. Wittgenstein le pensait sans doute.

Une fois conjurée par le philosophe autrichien la *Platosbetrachtungsweise* ou «méthode de considération platonicienne», il est entendu que c'est «nous» qui donnons aux mots leurs sens comme il est dit au début du *Cahier Bleu*³. «Nous» sommes les nomothètes ordinaires du langage, l'usage est la vie de la proposition, alors que les algorithmes formels, cultivés pour eux-mêmes, mécanisent le symbolisme en aliénant la pensée. Le combat de Wittgenstein contre les logiciens formalistes jusqu'à la question des fondements des mathématiques et l'obsession de la contradiction des fondements jalonnent une démarche en faveur d'une «mathématique de la rue» à l'appel de laquelle le mathématicien anglais Alan Turing ne sera pas insensible. Cette vue fondée sur des échanges à Cambridge entre Turing et Wittgenstein autour de 1939 et même avant, est développée par la philosophe américaine Juliet Floyd⁴ (université de Boston). Ils donnent à comprendre ce que Wittgenstein entendait par l'anthropologisation des mathématiques. C'est une thèse difficile qui divise les mathématiciens car il est problématique aux yeux de la plupart, de renoncer à poser comme «existants» les objets mathématiques («platonisme») tandis que leur activité de mathématiciens ne serait ramenée qu'à des «formes de

² Gardies, J.-L. *Esquisse d'une grammaire pure*. Paris, 1975.

³ Wittgenstein, L. *Preliminary Studies for 'The Philosophical Investigations' generally known as The Blue and Brown Book*. Oxford, 1975, p. 4.

⁴ Floyd, J. «Lebensformen, Living Logic», *Language and Form(s) of life, and Logic: Investigations after Wittgenstein*. Berlin, 2018, pp. 59–92.

vie», notion centrale de la philosophie seconde de Wittgenstein. En quoi une pragmatique libérée de toute ontologie intéresse-t-elle les mathématiques?

Wittgenstein contre la tradition analytique

A partir de ces différents problèmes rencontrés sur le chemin de la pensée logique, Wittgenstein est passé de l'analytique contre le platonisme de Platon, à la critique de l'analytique en tant qu'elle est elle-même exposée à des difficultés internes. Partant d'un démontage des illusions analytiques contre les «objets» du *Tractatus* traités comme des essence supérieures, l'on passe à un retournement pratique aboutissant à l'application des concepts, en sens inverse du geste vertical de la projection logique (*Abbildung*). On arrive ainsi à une «philosophie de la praxis»⁵ pour une définition de la pensée comme «opération avec des signes» (*Cahier Bleu*)⁶. Philosophe n'est plus plier le réel au modèle mais plier le modèle au réel comme le fait l'ingénieur⁷.

Je me penche aujourd'hui sur ce retournement si crucial qui nous oblige à réévaluer la conception que l'on a de la philosophie et nous conduit à projeter à partir de Wittgenstein une dimension anthropologique de l'activité d'écrire avec des signes pour des concepts qui impliquent une rupture avec la tradition représentativiste de la métaphysique. Ce passage moderne de la métaphysique à l'anthropologie a été suggéré par Ernst Tugendhat⁸. Il est renié ou du moins rejeté avec une certaine sévérité par les nouveaux ontologues analytiques. La dispute est d'actualité.

En suivant le chemin wittgensteinien de l'analytique contre différentes formes de platonisme qu'il vise plus encore que l'auteur des Dialogues qu'est Platon, l'on rencontre différentes objections contre la *Betrachtungsweise* qui désigne, dans sa traduction logico-analytique, cette manière platonicienne de considérer les choses à partir d'une Norme essentielle de l'usage des mots comme si toutes les applications de ce mot étaient d'avance contenues dans cette Norme préalablement existante; l'image est celle d'une pelote qu'on dévide. Elle dénonce une «image», celle d'un programme comparable à celui d'une machine à calculer. Le sens de l'antiplatonisme de Wittgenstein est vraiment là. Il n'est pas assimilable à une destitution de l'Être, frontale qui prend Platon comme le philosophe à abattre c'est à dire toute la philosophie tenue pour «idéaliste». C'est ce que je répons à Alain Badiou dans mon *Détrôner l'Être, Wittgenstein antiphilosophie?*⁹, en réponse à son livre sur l'antiphilosophie de Wittgenstein¹⁰.

⁵ Je développe ce point à Lecce, le 11 décembre 2019 dans le cadre d'un workshop sur Wittgenstein et Marx (ici surtout Gramsci via Sraffa). «Praxis» serait pour certains interprètes tels Amartya Sen, attentif à cette relation entre Wittgenstein et Sraffa en particulier, une expression venue de Antonio Gramsci.

⁶ Wittgenstein, L. Op. cit.

⁷ Sous ce titre vient de paraître le n° 4 de la Revue de Métaphysique et de Morale en 2019. «Plier le modèle au réel» sous ma direction. Ce numéro rassemble des participations à un séminaire d'hommage à mes travaux portant sur Wittgenstein dans la période de transition (années 1930).

⁸ Tugendhaft, E. *Anthropologie statt Metaphysik*. Munich, 2007.

⁹ Soulez, A. *Détrôner l'Être, Wittgenstein antiphilosophie? (en réponse à Alain Badiou)*. Li-moges, 2016.

¹⁰ Badiou, A. *L'antiphilosophie de Wittgenstein*. Paris, 2009.

Wittgenstein déclare fallacieuse cette «méthode platonicienne» parce qu'elle se trompe sur les critères de notre compréhension en prétendant que, quand quelqu'un échoue à définir un mot, c'est preuve qu'«il ne sait pas ce qu'il dit avec ce mot en l'utilisant»¹¹. Telle est la «Socratic fallacy». Cette définition rappelle bien sûr la relève socratique des définitions inabouties des notions par les Sophistes. On a pu dire ainsi que Wittgenstein avait quelque chose d'un sophiste car pour lui la méthode de définition d'une notion à l'aide d'une pluralité d'exemples qu'aucune unité d'essence ne regroupe, n'a rien d'insatisfaisant. Au contraire, et la force de l'exemple est là, les exemples sont pleinement suffisants et n'ont besoin de rien de plus pour valoir ce qu'ils valent sémantiquement parlant. Mais, comme l'écrit Gordon Baker, c'est moins d'une *fallacy* socratique qu'il faut parler que d'une distortion de la compréhension par Platon. Le problème est l'application par rapport à la norme d'application. Pour Platon, définir est *logon didonai* concernant la forme du Juste par exemple, modèle idéal et source des applications pour appréhender les choses justes dans le sensible. Wittgenstein déplace la question pour questionner, dans le domaine du langage, les critères de correction de l'application. C'est un usage wittgensteinien de la définition et de la compréhension d'un concept dans l'usage qui transpose le problème de Platon en problème sémantique de compréhension d'un nom. On n'y arrivera pas en cumulant une explication après l'autre. Il ne sert à rien de rechercher l'*expli-candum* ultime qui donnera la clef. Mais comme toujours avec les théories qu'il discute, Wittgenstein trouve «intéressante» l'erreur de Platon. Elle lui donne du grain à moudre, mais transposée dans le champ de la philosophie du langage.

Que Frege la reproduise avec sa notion d'«objet» est ce que l'on a coutume d'appeler le «platonisme» de Frege que Wittgenstein s'est en effet reproché d'adopter dans son premier Traité. Le sens d'un mot ressemble à une Idée platonicienne. C'est le point de vue «quasi-ontologique» (ou «-réaliste», Br. McGuinness, cf. plus haut) du *Tractatus* vu sous l'angle de la critique postérieure de «l'objet». C'est cet héritage «dogmatique», écrit Wittgenstein, qui se trouve dénoncé au § 46 des *Recherches*. Wittgenstein étend son argument à la critique de la *Merkmal*-définition réclamant que soient satisfaits des critères d'identité du sens (selon Frege: l'étoile du soir = l'étoile du matin, c'est le «même objet»). La procédure analytique est, dans la déduction, une réduction par laquelle on aboutit à des éléments, utilisant la définition contextuelle (Frege) et l'abstraction (Russell). J'ai rappelé que Wittgenstein élargissait le contexte propositionnel à celui des formes de vie tandis que la définition par abstraction suppose une théorie des relations.

J'ai rappelé que Wittgenstein procédait au démontage des illusions analytiques contre ses propres «objets» du *Tractatus*. En s'attaquant à lui-même, à un stade prochain de sa pensée (dès 1929), il montre la voie d'un retournement pratique de l'application, en sens inverse de la projection logique. On arrive ainsi à une «philosophie de la *praxis*» qui est une méthode. Philosopher n'est plus «plier le réel au modèle» qu'on projette verticalement sur lui (sur le modèle mathématique d'une «mapping relation» ou «correspondance biunivoque») mais «plier le modèle au réel» comme le fait l'ingénieur par approximation en ajustant «piecemeal» (à petits pas) ses outils (inexact) au réel fluctuant. Comparable à celle que Ludwig Boltzmann a proposée, la méthode consiste désormais à décrire un modèle (par exemple celui physique pour les équations de Maxwell) sans

¹¹ Baker, G. "Plato", in: G.P. Baker & P.M.S. Hacker, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*. Oxford, 1980, p. 668. Cf. ch. 6.

nourrir la prétention qu'il concorde avec quoi que ce soit¹². La ressemblance se révèle ensuite. On ne «contrefait pas le réel». Il montre ensuite dans quelle mesure il est correct, mais peut ensuite ne plus fonctionner. En ce sens «nous n'avons plus de système» établi une fois pour toutes.

La manière de vérifier l'énoncé n'est pas d'avance contenue dans sa formulation (c'était l'ancienne définition de la vérification). On considère maintenant le langage «du point de vue du procédé qui se conforme à une liste de règles sous tel aspect»¹³. En faisant ainsi, nous n'approchons pas le réel de trop près sauf de proche en proche. On remarquera ici la problématique de l'aspect qui s'introduit bien avant la philosophie dite dernière des «aspects» fin des années 1940 chez Wittgenstein.

Plus généralement, on ne projette pas des modèles exacts sur le réel qui est lui fluctuant, inexact, aux arêtes non nettes. Il n'est pas de solution d'avance valable en toute rigueur pour tous les cas d'une situation dans le monde. Il n'y a que des solutions particulières supposant l'application locale de modèles partiellement valables qu'il faudra remplacer par des constructions meilleures. Cet esprit d'ingénieur anti-généraliste propre au mathématicien appliqué s'impose de plus en plus dans la philosophie seconde de Wittgenstein en caractérisant cette «philosophie de la praxis» dont le second Wittgenstein s'est prévalu, selon l'expression qu'il doit sans doute à Antonio Gramsci par l'intermédiaire de son ami Piero Sraffa arrivé à Oxford fin des années 1920 (cf. note 5 ci-dessus).

Citons ces lignes de Robert Musil *Journaux* II, p. 25:

Je dois d'abord expliquer pourquoi je pense autrement. C'est mon métier d'ingénieur. Quand un maçon qui bâtit une cloison n'arrive pas à poser une brique en longueur, il essaie de lui trouver une place en largeur. La servante en fait autant avec la bûche qui n'entre pas dans l'orifice du poêle. Même le chien bloqué entre deux obstacles par un bâton qu'il tient dans la gueule saura tourner la tête jusqu'à ce qu'il puisse passer. Il semble que ces différentes tentatives, aveugles d'abord, puis systématiques, soient des caractéristiques auxquelles l'humanité doit ses progrès...¹⁴

et dans *l'Homme sans qualités*: Ulrich avait eu encore autre chose sur le bout de la langue: une allusion à ces problèmes mathématiques qui ne tolèrent pas de solution générale, mais bien des solutions particulières dont la combinaison permet d'approcher d'une solution générale. Il eût pu ajouter qu'il tenait le problème de la vie humaine pour un problème de ce genre. Ce qu'on appelle une époque... ce large et libre fleuve de circonstances serait alors une sorte de succession désordonnée de solutions insuffisantes et individuellement fausses dont ne pourrait sortir une solution d'ensemble exacte que lorsque l'humanité serait capable de les envisager toutes.¹⁵

L'activité du philosophe affirmée dans le *Tractatus* change donc de sens elle aussi pour devenir une praxis d'emploi des concepts selon une conception anti-théorisante de la philosophie. Elle est davantage en rapport avec la vie de l'usage. Une praxis d'emploi des concepts vaut pour la description de l'usage dans un contexte. Le contexte renvoie à des formes de vie. Le réel est «fluent».

¹² Wittgenstein, L. «Dictée 'Notre méthode'», *Dictées de Wittgenstein à Friedrich Waismann et pour Moritz Schlick*, T. 1: Textes inédits (années 1930). Paris, 1997, p. 145.

¹³ Par exemple la perception d'un cube sous l'aspect de la ressemblance, avec le cas construit ou image grammaticale pour trouver des aspects: *Dictées de Wittgenstein à Waismann et pour Schlick*, Vol. II. Paris, 1997, p. 195.

¹⁴ Musil, R. *Journaux*. Paris, 1981, cité par J.-P. Cometti, voir note ci-dessous.

¹⁵ Musil, R. *L'homme sans qualités*, T. I, p. 428 (cit. par Cometti, J.-P. *L'homme exact. Essai sur Robert Musil*. Paris, 1997, p. 17 et 115).

«Activité» est le mot d'un philosophe à «l'esprit d'ingénieur» qui ressemble à un mathématicien ou un artiste appliqué. Les concepts sont des signes au sens de «designs avec dessein»¹⁶. On appréciera le jeu de mot. Il peut aussi avoir les traits de l'ingénieur social, comme on vient de le voir, dans le genre du mathématicien appliqué musilien ou même du constructionnisme social comme chez le philosophe social et économiste Otto Neurath¹⁷. C'était dans l'air à Vienne.

Nous observons ainsi l'évolution de trois notions-clefs de la méthode pratique de l'ingénieur philosophe wittgensteinien: «modèle», «réel», «application», qui tous trois ont changé de sens solidairement.

«Modèle» se tient, sous l'influence de Ludwig Boltzmann, à l'opposé de l'Idée platonicienne. Il est un dispositif construit, conventionnel, et provisoirement valable.

«Application» s'oppose à projection (comme à la technique de «mapping relation» supposant une mise en relation ou correspondance bi-univoque entre deux ensembles d'éléments, un à un). Elle devient l'application d'une mesure au réel, image horizontale de Wittgenstein dont l'image est introduite dans les Conversations avec Schlick transcrite par Waismann dès 1929¹⁸. L'aspect graduel de l'application suggère la géométrie approximative et tourne le dos à la science fondamentale. Il faut cependant aussi compter avec des éléments de déformation (déformation des règles graduées sous l'effet d'un champ de force). Elle entraîne à construire les bons outils pour traiter d'un problème concret tout en admettant la possibilité que l'expérience se laisse autrement interpréter. Il reste donc un aspect hypothétique orienté vers l'efficacité de l'opération à un moment donné, pour les besoins d'une construction.

Il s'agit donc de modéliser des techniques d'opérations. Mais «quel marteau forgera le marteau, et sur quelle enclume, l'enclume?» a demandé Spinoza: l'épistémogogue français Gilles Granger qui cite ici Spinoza mentionne une «application sur elle-même» appelant à une «conscience mécanicienne»¹⁹. Cette conscience annonce chez Granger, inspiré par la praxis (de la pensée) wittgensteinienne, sa conception ultérieure d'un travail de la pensée en acte de nature bipolaire articulant pour chaque acte de construction (ou création), deux moments: une structuration d'objet comme moment corrélatif d'une activité opératoire. La science que le philosophe se doit d'interpréter avance selon cette corrélation objet-opération.

Dans cette perspective de renversement radical (*Recherches Philosophiques* § 108) s'est produit un «retournement de l'axe de rotation de nos besoins»²⁰ accompagné de l'effondrement de la pensée de la présupposition d'un ordre a priori des choses qui est aussi une libération.

Rappelons-nous encore ces mots de Wittgenstein qui suivent la «rupture»:

¹⁶ Vogel, J. «Design et sémiotique», *Cahiers philosophiques*, 2017, No. 150/3, p. 153.

¹⁷ Soulez, A. «Neurath», *L'Encyclopédie philosophique*, publié en janvier 2019 [https://encyclophilofr.neurath-a/, accessed on 21.05.2019].

¹⁸ Waismann, F. *Wittgenstein and the Vienna Circle*. Oxford, 1979.

¹⁹ Granger, G.-G. «Pygmalion», in: G.-G. Granger, *Formes, opérations, objets*. Paris, 1994, pp. 15-31. (Granger parle d'une «pensée logique» en 1947).

²⁰ Le «besoin est une dimension de la forme de vie sous l'angle humain» (cf. V. Descombes, séminaire Wittgenstein, 6 octobre 2018, Sorbonne, dans sa conférence sur le «Surhomme épistémique»). Je cite d'après mes notes. La discussion de ce passage § 108 occupe l'introduction II du livre de Cora Diamond, *The Realistic Spirit*. Cambridge, Mass., 1995, p. 20 sq. La formule frappe de plein fouet l'activité métaphysique d'instaurer les conditions ou requisits philosophiques d'une situation de problème.

Plus nous examinons le langage qui est le nôtre de près, plus violent devient le conflit entre lui et notre «*Forderung*». Car la pureté cristalline de la logique était bien sûr non le résultat de nos recherches, mais une «*Forderung*», à savoir une exigence pesant sur nous nous empêchant d'avancer dans nos investigations. Le conflit devient intolérable. Le requisit est en danger de devenir vide. Nous avons été sur la pente glissante où n'existe aucune friction et où les conditions sont idéales, mais sur laquelle nous sommes incapables de marcher. Or nous voulons marcher: donc nous avons besoin de friction (*Reibung*). C'est dans l'air trop pur que l'on étouffe, pas ici-bas. «Retournons au sol!» (ma traduction. – A.S.).

Quant au «réel», qu'entendre par là? C'est l'institution et non «l'objet», c'est à dire le «donné» dans la vie de l'usage, constitué par l'usage lui-même. L'usage qui est vie, est en effet principalement celui du langage dans l'espace public de la cité. Le réel est celui que nous constituons en parlant. La référence clef est *Recherches Philosophiques* § 380, à propos du mot «rouge». Le mot «rouge» par exemple, n'a de sens que dans son ancrage institutionnel par rapport à d'autres noms de couleurs. Et non en référence à une entité suspendue en l'air, planant isolément au dessus de l'institution, dans un ciel platonicien. Il n'y a pas de paradigme privé de l'usage d'un nom, pris isolément du langage public.

J'ai ainsi voulu marquer les transformations de sens d'expressions telles que «objet», «application», «réel» sous l'emprise d'une évolution de la pensée de Wittgenstein allant d'une quasi-ontologie des objets comme entités-pôles des faits dans le *Tractatus*, à une philosophie de la grammaire recherchant la vision d'ensemble ou «Synopsis» – mot de Goethe – des traits de langage explorés comme l'est un terrain ou un jardin botanique de formes de plantes. L'objet est devenu un objet de comparaison dans une méthode comparative d'expressions correspondant à des manières de se représenter les choses ainsi ou autrement dans des formes de vie, d'où l'accent sur les aspects des choses «vues-comme» plutôt que leurs propriétés intrinsèques. Le «modèle» n'est plus celui d'une projection verticale mais une construction provisoire remplaçable par de meilleures représentations conventionnelles. L'«application» *Anwendung* est devenue une règle (graduée) à mesurer le «réel» de façon approchée, et le «réel» est l'institution fabriquée par l'usage quand nous parlons. Pour Wittgenstein, nous partons de l'usage qui s'institue au fur et à mesure que nous parlons. Nous y contribuons.

Ajoutons une remarque de fond. Quand nous nous référons à des entités objectives comme si elles étaient données d'avance et devaient garantir nos pratiques, c'est un abus qui à la limite frise l'imposture politique. Pourquoi?

Nous nous évertuons à légitimer dans l'après-coup des situations, procédures et décisions techniques qui dérivent de nos coutumes et pratiques par lesquelles tout a toujours commencé. Le «fétichisme objectuel» est la voie royale vers cette imposture que dénonce Aldo Gargani, un grand interprète italien de Wittgenstein²¹. La «réification» est ainsi le grand mal sémantique qui en profondeur nourrit la réification sociale. Cet argument de critique politique a le grand mérite de réunir la critique de l'école de Francfort (celle de la réification sociale) et la critique du langage viennoise de nature sémantique (Kraus, Wittgenstein...). J'ai évoqué ce parallélisme rarement abordé l'an dernier dans mon séminaire au

²¹ Gargani, A.G. *Le savoir sans fondements. La conduite intellectuelle comme structuration de l'expérience commune*. Paris, 2013.

Collège International de philosophie, ainsi que dans une conférence à l'EHESS (sur «la Pensée du Diagramme»).

Avec l'évolution de ces trois expressions, au cours de sa pensée toujours en gestation, Wittgenstein n'a cessé d'affiner sa conception de l'activité philosophique comme *praxis*. Il resterait bien sûr à s'interroger sur la nature de cette «praxis», sa dimension technico-sociale mais aussi à approfondir sa portée indirectement politique. Ce sera notre prochaine préoccupation.

References

- Badiou, A. *L'antiphilosophie de Wittgenstein*. Paris: Seuil, 2009. 128 pp.
- Baker, G.P. & Hacker, P.M.S. *Wittgenstein: Understanding and Meaning*. Oxford: Blackwell, 1980. 692 pp.
- Carnap, R., Hahn, H., Neurath, O., Schlick, M. *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, éd. coordonnée par A. Soulez. Paris: PUF, 1985. 352 pp. (reed. Paris: Vrin, 2010)
- Cometti, J.-P. *L'homme exact. Essai sur Robert Musil*. Paris: Seuil, 1997. 192 pp.
- Diamond, C. *The Realistic Spirit*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1995. 396 pp.
- Floyd, J. "Lebensformen, Living Logic", *Language and Form(s) of life, and Logic: Investigations after Wittgenstein*, ed. by Ch. Martin. Berlin: Walter de Gruyter, 2018, pp. 59–92.
- Gardies, J.-L. *Esquisse d'une grammaire pure*. Paris: Vrin, 1975. 300 pp.
- Gargani, A.G. *Le savoir sans fondements. La conduite intellectuelle comme structuration de l'expérience commune*, trad. par Ch. Alunni, avec une préface de A. Davidson. Paris: Vrin, 2013. 180 pp.
- Granger, G.-G. «Pygmalion», in: G.-G. Granger, *Formes, opérations, objets*. Paris: Vrin, 1994, pp. 15–31.
- Musil, R. *Journaux*, T. 1–2, trad. sous la dir. de Ph. Jaccottet. Paris: Seuil, 1981.
- Soulez, A. (dir.) *Dictées de Wittgenstein à Friedrich Waismann et pour Moritz Schlick*, Vol. I–II. Paris: PUF, 1997. (2e éd. Paris: Vrin, 2015)
- Soulez, A. *Détroner l'Être, Wittgenstein antiphilosophe? (en réponse à Alain Badiou)*. Limoges: Lambert-Lucas, 2016. 300 pp.
- Soulez, A. «Otto Neurath», *L'Encyclopédie philosophique*, publié en janvier 2019 [<https://encyclo-phil.fr/neurath-a/>, accessed on 21.05.2019].
- Tugendhaft, E. *Anthropologie statt Metaphysik*. Munich: Beck, 2007. 208 S.
- Vogel, J. «Design et sémiotique», *Cahiers philosophiques*, 2017, No. 150/3, pp. 153–159.
- Waismann, Fr. *Wittgenstein and the Vienna Circle*. Oxford: Blackwell, 1979. 266 pp.
- Wittgenstein, L. *Preliminary Studies for 'The Philosophical Investigations' generally known as The Blue and Brown Book*. Oxford: Blackwell, 1975. 185 pp.

Витгенштейн и платонизм референции: антропологический поворот к философии действия

Антония Сулез

Университет Париж-8. University of Paris 8-St Denis. 2 rue de la Liberté, Saint-Denis, 93526, France;
Международный колледж философии. Collège International de philosophie. 1 rue Descartes, Paris,
75005, France; e-mail: antonia.soulez2@gmail.com

В данной статье осуществляется попытка прояснить позицию Витгенштейна по платонизму, которая истолковывается как 1) аналитическое исследование условий возможности осмысленного языка и 2) углубление проблемы, порождаемой иллюзорной верой в то, что мы можем ухватить конечные атомарные единицы значения того или иного лингвистического комплекса. Под таким углом рассмотрения Витген-

штейн предстает критиком онтологии «квазиреализма» (Б. Макгиннесс), проповедовавшей Венским кружком, всё еще находившимся в соответствующий период под влиянием «Логико-философского трактата», и близкой логическому атомизму Рассела. Не удивительно, что позднее и собственный «платонизм» Витгенштейна в его фрегевской версии стал объектом его же критики, проводившейся в рамках антропологической установки и связанной с ней масштабной самокритики за веру в реальность референциальных сущностей или «объектный фетишизм» (по А. Гаргани). Этот антропологический поворот не нашел поддержки у читателей, ориентированных на поиск логической истины и иные строгие эпистемологические стандарты. Несмотря на это, для «философии действия» (philosophy of praxis) он, тем не менее, обладает рядом интересных особенностей, которые рассматривают «формы жизни» в качестве основы той критической грамматики, которую можно использовать в политических целях. Артикуляция этих особенностей нередко казалась сомнительной многим социальным теоретикам сначала во Франкфурте, а затем и во Франции (см., например, критические рассуждения Алана Бадью о Витгенштейне). Однако на данную артикуляцию можно посмотреть и иначе, а именно как на новый и многообещающий способ сравнения Франкфуртской и Венской школ применительно к их воззрениям на общественное действие (social praxis).

Ключевые слова: язык, онтология, платонизм, аналитическая традиция, значение, модель, реальное, приложение, аспект, аппроксимативная геометрия, прaxis

Для цитирования: Soulez A. Wittgenstein face au platonisme de la signification: le tournant anthropologique vers une philosophie de la praxis // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Vol. 12. № 4. P. 5–14.

Б.С. Шалютин

О ВЫЗОВАХ ПРИМАТОЛОГИЧЕСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ, ЭМПАТИЧЕСКОМ ПОЗНАНИИ И ПРИРОДЕ КОГНИТИВНОГО ОТРЫВА ЧЕЛОВЕКА ОТ ОБЕЗЬЯНЫ

Шалютин Борис Соломонович – доктор философских наук, профессор, Уполномоченный по правам человека в Курганской области. Российская Федерация, 640002, г. Курган, ул. Гоголя, д. 56; e-mail: shalutinbs@mail.ru

В статье рассматриваются недавние выдающиеся достижения в изучении антропоидов, но при этом подвергаются критическому анализу утверждения лидеров мировой приматологии об отсутствии качественного отличия между обезьянами и человеком в когнитивной сфере, способах организации сообществ и механизмах регуляции поведения. Согласно представленной позиции, природу от общества отделяет самостоятельная онтологическая ступень – исчезнувший после миллионов лет существования постприродный мир, в рамках эволюции которого возникли базовые единицы бытия нового типа – не фиксируемые сенсорно постприродные общности, выступавшие в качестве надьиндивидуальных субъектов. Система их когнитивной репрезентации формировалась на базе эмпатического познания, развитие которого привело к становлению несенсорной понятийной когнитивной системы, тогда как интеллект животных остался в рамках сенсорного познания и неразрывно связанных с ним простых форм эмпатического познания. Возникшая изначально в контексте обеспечения нового типа субъект-субъектных отношений качественно новая понятийная когнитивная система позволила обнаружить не фиксируемые сенсорно сущности и отношения не только в социальном, но и во всяком другом, в том числе природном, бытии.

Ключевые слова: социальная философия, эпистемология, приматология, постприродный мир, культура, политика, мораль, эмпатическое познание, понятие, рациональное познание

Для цитирования: Шалютин Б.С. О вызовах приматологической революции, эмпатическом познании и природе когнитивного отрыва человека от обезьяны // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 4. С. 15–31.

О приматологической революции и «приматологической философии». Месседж де Вааля

В последние десятилетия представления о возможностях высших обезьян претерпели революцию, масштаб которой имеет немного аналогов в истории науки вообще. Вызванные ею мировоззренческие вопросы обсуждают при-

матологи и этологи, психологи и лингвисты, но гораздо реже – философы. Между тем адекватное осмысление принципиально новых знаний возможно лишь через диалог философии и науки. Свое участие в этом диалоге начну здесь с того, что, не претендуя на системное резюме, приведу некоторые знаковые, в т.ч. непосредственно эмпирические, результаты исследований приматологов, разделив их для удобства изложения на четыре в действительности часто переплетающихся блока: индивидуальная психика (затрону лишь когнитивные процессы), предметное, символическое и взаимное внутривидовое поведение.

Когнитивная сфера. Шимпанзе Лизе предложили вертикальную трубу, наполненную водой, на поверхности которой плавал арахис. Дотянуться до него было невозможно. После ряда тщетных попыток Лиза добежала до пилки, набрала в рот воды и, вернувшись, вылила в трубу. После нескольких повторений вода поднялась до уровня, позволившего достать арахис. Только 58 % восьмилетних и 8 % четырехлетних детей решили эту же задачу¹.

Шимпанзе Аюму прикасался к экрану, на котором после этого в беспорядке появлялась серия цифр от 1 до 9. Аюму дотрагивался до них в порядке возрастания, даже когда цифры, едва мелькнув (время предъявления 0,21 секунды), заменялись на белые квадраты. Точность – 80 %. Ни один человек не смог достичь такого результата².

В знаменитой петиции «Non Human Rights Project on behalf of Tommy v. Patrick Lavery. Petitioners Memorandum of Law. New York State»³, поддержанной данными под присягой показаниями крупнейших современных приматологов (в т.ч. J. Goodall, S. Savage-Rumbaugh, T. Matsuzawa, W. McGrew и других), к числу доказанных когнитивных характеристик и способностей обезьян отнесены наличие автобиографического «Я», эпизодическая память, самоопределение, самосознание, самопознание, рабочая память, ментальное перемещение во времени, понимание причинно-следственных связей и многое другое⁴.

Орудийная деятельность. Анри Бергсон однажды заметил: «Представляется... маловероятным, чтобы природа... поставила... сознанию чисто научную задачу осведомлять нас...»⁵. Когнитивные способности обезьян, прежде всего, обеспечивают их поведение, проявляясь наиболее наглядно в орудийной деятельности, исследования которой далеко продвинулись после обнаружения общеизвестного теперь изготовления шимпанзе «удочек» для ловли термитов.

В Сенегале шимпанзе изготавливают деревянные колья, отламывая, очищая от листьев и побегов и затачивая зубами ветки, и охотятся с ними на небольших приматов галаго⁶.

¹ Вааль Ф. де. Достаточно ли мы умны, чтобы судить об уме животных? М., 2017. С. 77.

² Inoue S., Matsuzawa T. Working memory of numerals in chimpanzees // Current Biology. 2007. Vol. 17. No. 23. P. 1004–1005.

³ Исковое заявление американской некоммерческой организации «Non Human Rights Project», поданное 02.12.2013 в суд Нью-Йорка от имени шимпанзе Томми о предоставлении ему физической свободы (habeas corpus).

⁴ Non Human Rights Project on behalf of Tommy v. Patrick Lavery. Petitioners Memorandum of Law. New York State. 02.12.2013. URL: <http://www.nonhumanrights.org/content/uploads/2013/12/Memorandum-of-Law-Tommy-Case.pdf> (дата обращения: 04.02.2019).

⁵ Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1992. С. 65.

В Габоне шимпанзе добывают мед комплектом из пяти орудий: пестик (толстая палка для взлома входа в улей), бур (им протыкают улей, чтобы добраться до отделения с медом), расширитель (для расширения прохода), коллектор (палка с расщепленным концом, чтобы погружать в мед и доставать его) и щетка (кусочек коры, чтобы счищать мед)⁷. «Каменный век шимпанзе», как видно из исследования недавно обнаруженных на территории Кот-д'Ивуара каменных орудий для раскалывания орехов, начался, по меньшей мере, 4300 лет назад; соответствующая технология негенетически транслировалась «в течение более 200 поколений»⁸.

Установлено, что **каждое** современное сообщество шимпанзе использует уникальный комплект из 15–25 типов орудий, которые **«совершенно необходимы шимпанзе для выживания»**⁹.

К языку и понятиям. Дискуссия, последовавшая за сенсационной статьей Гарднеров¹⁰ об освоении шимпанзе Уошо основ амслена (американского языка глухонемых), способствовала значительному повышению строгости экспериментов в этой сфере, особенно в группе С. Сэвидж-Рамбо. Здесь помимо амслена использовался т.н. йоркиш – специально разработанный язык из лексиграмм, т.е. соответствующих словам условных знаков, организованных в виде компьютерной клавиатуры. Бонобо Канзи и Панбаниша не только освоили амслен и йоркиш, но еще и сами научились понимать звучащую английскую речь. «По данным С. Сэвидж-Рамбо, исключительных лексических успехов достигла в настоящее время Панбаниша. Она понимает около 3000 слов английской речи (Канзи понимает около 2500 слов)»¹¹. Помимо лексики высшим обезьянам доступен не только простейший синтаксис, но и, например, понимание условных предложений¹², они способны обсуждать с людьми то, что не относится к настоящему времени¹³, есть основания предполагать обмен информацией между самими говорящими обезьянами на внеситуативные темы, не связанные с непосредственным действием¹⁴, под силу им и овладение элементарным письмом¹⁵. Даже если, как считают некоторые авторы, приведенные цифры объема осваиваемой лексики несколько завышены¹⁶, «...можно с полной уверенностью утвер-

⁶ Pruetz J.D., Bertolani P. Savanna Chimpanzees, Pan troglodytes verus, Hunt with Tools // Current Biology. 2007. Vol. 17. No. 5. P. 412–417.

⁷ Вааль Ф. де. Достаточно ли мы умны, чтобы судить об уме животных? С. 67.

⁸ Mercader J., Barton H., Gillespie J., Harris J., Kuhn S., Tyler R., Boesch C. 4,300-Year-old chimpanzee sites and the origins of percussive stone technology // Proceedings of the National Academy of Sciences. 2007. Vol. 104. No. 9. P. 3043–3048.

⁹ Вааль Ф. де. Достаточно ли мы умны, чтобы судить об уме животных? С. 67.

¹⁰ Gardner A., Gardner B. Teaching sign language to a chimpanzee // Science. 1969. Vol. 165. No. 3894. P. 664–672.

¹¹ Бутовская М.Л. Язык тела: природа и культура (эволюционные и кросс-культурные основы невербальной коммуникации человека). М., 2004. С. 152.

¹² Зорина З.А., Смирнова А.А. О чем рассказали «говорящие» обезьяны: Способны ли высшие животные оперировать символами? М., 2006. С. 236.

¹³ Там же. С. 267–268.

¹⁴ Бутовская М.Л. Язык тела. С. 152.

¹⁵ Savage-Rumbaugh S., Fields W.M. The Evolution and the Rise of Human Language: carry the baby // Homo Symbolicus: the dawn of language, imagination, and spirituality. Amsterdam; Philadelphia, 2011. P. 29.

¹⁶ Зорина З.А., Смирнова А.А. Указ. соч. С. 156.

ждать, что в некоторых аспектах владения языком шимпанзе приближаются к детям двух или даже трех лет»¹⁷.

Успехи языковых экспериментов стимулировали исследования формирования у животных понятий. При этом, по крайней мере, ряд авторов отождествляли их, вслед за Л. Выготским, с обобщением: «Значение слова, с психологической стороны... есть не что иное, как обобщение, или понятие. Обобщение и значение слова суть синонимы»¹⁸. Опираясь на работы Л. Орбели, О. Кёлера, Л. Фирсова, А. и Б. Гарднеров, С. Сэвидж-Рамбо и на собственные эксперименты, Зорина и Смирнова показывают, что и символизация, и весьма сложные и разнообразные обобщения, так называемые протопонятия или довербальные понятия, доступны высоко развитым животным. В таком теоретическом и эмпирическом контексте они приходят к следующему выводу об экспериментах с использованием амслена и йоркиша: «Уже у первых обезьян усвоение знаков происходило на основе обобщения и сопровождалось образованием понятий того уровня, который в обычных экспериментах характеризовался как протопонятийный, или уровень довербального понятия – с переносом обобщения на стимулы других категорий и другой модальности»¹⁹. Таким образом, согласно этим исследователям, когнитивная сфера высших обезьян оказывается способной включить в себя и понятийный уровень.

Взаимное поведение в сообществе²⁰. В 1982 г. Ф. де Вааль выпустил книгу²¹, посвященную истории борьбы за власть в сообществе шимпанзе на острове в зоопарке г. Арнема. Он установил, что ключевым моментом в этой борьбе выступает не «физическая сила – лишь один из факторов выяснения отношений доминирования»²², а способность обеспечивать поддержку членов группы. Самцы могут образовывать и разрывать как общие союзы, так и «договоры» по конкретным аспектам поведения²³, могут в течение месяцев совместными действиями дискредитировать конкурентов перед «электоратом» и даже многие годы удерживать власть, создавая за счет «системы взяток» команды агентов влияния²⁴. Такие стратегии вырабатываются лидерами самостоятельно и существенно различны в разных группах. Сюжет заканчивается трагической страницей – ночным убийством альфа-самца объединившимися против него бета- и гамма-самцами, которые затем возглавили группу, образовав дуумвират.

Де Вааль обнаружил, что позиция альфа-самца не только дает привилегии, но и налагает на него обязанности, прежде всего по поддержанию **правил**, т.е. поведенческих паттернов, которые, в отличие от инстинктивных, особь **в состоянии** нарушить и которые потому требуют негенетических

¹⁷ Зорина З.А., Смирнова А.А. Указ. соч. С. 30.

¹⁸ Там же. С. 54.

¹⁹ Там же. С. 162.

²⁰ Этологи и приматологи не колеблясь используют понятие **социального** поведения, что, как мне представляется, уже на уровне самого термина неправомерно сближает животных и людей. Термин **«взаимное поведение»** представляется в этом контексте более уместным.

²¹ Валь Ф. де. Политика у шимпанзе: Власть и секс у приматов. М., 2014. (В русском переводе этой книги фамилия автора, в отличие от чаще встречающегося варианта «Де Вааль», пишется «Де Валь».)

²² Там же. С. 116–117.

²³ Там же. С. 210–211.

²⁴ Там же. С. 222.

механизмов их контроля и обеспечения. «Контролирующая роль альфа-самца является не столько милостью с его стороны, сколько обязанностью: от нее зависит само его положение»²⁵; «вожак получает помощь и уважение группы в обмен на поддержание порядка»²⁶. Часть этих правил, кодификация которых впереди, ограничивает внутреннюю агрессивность в группе²⁷. Альфа-самец пресекает угрожающие чрезмерной жестокостью столкновения, защищает слабых, в т.ч. самок, от агрессии самцов. Существенно, что он не является источником правил, а если сам их нарушает, то встречает яростное сопротивление²⁸ и сталкивается с направленной против него солидарной агрессией других шимпанзе.

В более поздних исследованиях де Вааль в значительной мере сосредотачивается на феномене эмпатии²⁹, наиболее развитой у бонобо: «Стоит одной особи хотя бы слегка пораниться, и его тут же окружают сородичи, готовые осмотреть и вылизать рану или хотя бы разобрать шерсть и утешить бедняжку грумингом»³⁰. Альтруизм, полагает он, «...вырастает из эмпатии к тем, кто нуждается в помощи, а весь смысл эмпатии состоит в стирании границы между собой и другим существом»³¹. «Наш мозг устроен так, что легко размывает грань между самим человеком (“Я”) и окружающими»³². Де Вааль приводит множество иллюстраций из жизни бонобо и шимпанзе, демонстрирующих силу и огромную роль сопереживания во взаимном поведении антропоидов, в том числе не родственных. Вот одна из них: «Лоди вообще покровительствовал очень многим, в том числе самке по имени Китти. Она ослепла и оглохла от старости и легко могла заблудиться в здании, полном дверей и туннелей. Утром Лоди осторожно выводил ее на любимое солнечное местечко на травке, а к концу дня будил, чтобы за руку проводить обратно в дом»³³. Исследования де Вааля и его коллег рушат миф «зоологического индивидуализма», еще недавно воспроизводившийся как нечто самоочевидное³⁴.

Здесь нет возможности остановиться подробнее на других механизмах поддержания мирной жизни в сообществе, но необходимо хотя бы упомянуть о системе разрешения конфликтов высокоранговыми особями, удаление которых влечет эскалацию агрессии³⁵, о наказании виновных (даже отсроченном, если немедленное невозможно)³⁶, о своего рода действенном чувстве справедливости, вплоть до отказа от качественного вознаграждения за выпол-

²⁵ Валь Ф. де. Политика у шимпанзе: Власть и секс у приматов. М., 2014. С. 152.

²⁶ Там же. С. 180.

²⁷ Там же. С. 151.

²⁸ Вааль Ф. де. Истоки морали. В поисках человеческого у приматов. М., 2014. С. 233.

²⁹ В приматологии понятие эмпатии несколько отличается от других областей знания, смыкаясь с сопереживанием и базирующимся на нем поведением.

³⁰ Там же. С. 121.

³¹ Там же. С. 52.

³² Там же. С. 81–82.

³³ Там же. С. 268.

³⁴ Замечу попутно, что «зоологический индивидуализм» – глубоко ошибочное понятие даже независимо от феномена эмпатии. Поведенческая программа животной особи имеет своей миссией сохранение вида, а не особи, поэтому особь в норме ведет себя в собственных интересах, лишь если они совпадают с видовыми. В иных ситуациях особь может действовать совершенно иначе, вплоть до самоубийства.

³⁵ Там же. С. 70–71.

³⁶ Валь Ф. де. Политика у шимпанзе. С. 257.

ненную работу, когда другие особи такого вознаграждения не получают³⁷, а также о системе взаимных обменов: «Групповая жизнь шимпанзе похожа на рынок власти, секса, любви, поддержки, нетерпимости и враждебности. Два его основных правила: “услуга за услугу” и “око за око, зуб за зуб”»³⁸; «Эти человекообразные обезьяны строят на этом настоящую социальную экономику; в обмен идет все, от пищи до секса и от груминга до поддержки в драке. Создается впечатление, что каждый шимпанзе аккуратно подсчитывает и регистрирует все оказанные ему услуги и формирует по ним ожидания и даже обязательства; отсюда такая резкая негативная реакция на обманутое доверие»³⁹.

Фантастические достижения закономерно стимулировали мировоззренческие и методологические размышления приматологов, сформировавшие достаточно определенную позицию, доминирующую в приматологическом, а возможно, и этологическом сообществе.

Относительно когнитивных процессов провозглашается «отсутствие разрыва в познавательных способностях человека и человекообразных обезьян»⁴⁰. Согласно Т. Мацузава, «...шимпанзе могут превзойти людей в решении когнитивных задач. Многие до сих пор сохраняют наивную веру, что люди превосходят других животных во всех интеллектуальных областях. Это неправда. Каждый вид разработал свой собственный уникальный способ адаптации к окружающей среде»⁴¹. Де Вааль: «Я рассматриваю человеческий разум как вариант животного разума»⁴².

Рефлексия над предметной (изначально) деятельностью высших обезьян привела к определению понятия культуры как системы негенетически транслируемого поведения и его распространению на высокоразвитых животных⁴³. «Культура животных стала предметом эмпирических исследований. Биологи теперь изучают, как животные обучаются друг от друга, и какими способами образ жизни транслируется не генетически, а посредством культуры»⁴⁴. «Многое из того, что обнаружено сейчас у вольно живущих шимпанзе, это уже результат существования культурной традиции, навыки, которые усваиваются с детства путем подражания старшим, а также благодаря направленному обучению малышей взрослыми»⁴⁵.

Борьбу за власть у шимпанзе де Вааль называет политикой: «Если придерживаться предложенной Гарольдом Ласвеллом знаменитой дефиниции политики как социального процесса, определяющего “кто, что, когда и как получает”, вряд ли можно сомневаться в том, что шимпанзе занимаются ею. Поскольку и у нас, и у наших ближайших родственников этот процесс предполагает устрашение, создание коалиций и тактики изоля-

³⁷ Вааль Ф. де. Истоки морали. С. 328, 330–331.

³⁸ Валь Ф. де. Политика у шимпанзе. С. 247.

³⁹ Вааль Ф. де. Истоки морали. С. 190.

⁴⁰ Зорина З.А., Смирнова А.А. Указ. соч. С. 303.

⁴¹ Matsuzawa T. Q & A // Current Biology. 2007. Vol. 19. No. 8. P. 311.

⁴² Вааль Ф. де. Достаточно ли мы умны, чтобы судить об уме животных? С. 11.

⁴³ Пионером здесь еще в Средине прошлого века стал К. Иманиши (см.: Waal F. de. Cultural primatology comes of age // Nature. 1999. Vol. 399. P. 635–636). Сегодня в рамках сложившейся в самостоятельную научную дисциплину культурной приматологии помимо предметной выделяют и другие области культуры высших обезьян.

⁴⁴ Savage-Rumbaugh S., Fields W. M., Segerdahl P., Rumbaugh D. Culture prefigures cognition in Pan/Homo Bonobos // Theoria. 2005. No. 54. P. 312.

⁴⁵ Зорина З.А., Смирнова А.А. Указ. соч. С. 69.

ции, общая терминология вполне оправдана»⁴⁶. Анализируя эмпатию, он говорит: «[У приматов формируется] внутренний набор правил и ограничений, который я называю межличностной моралью... Мораль связывает их и помогает сформировать приемлемый для всех образ жизни»⁴⁷. Хотя де Вааль все же не считает «межличностную мораль» моралью в собственном смысле слова (к этому я вернусь позже), он выражается, например, следующим образом: «Природная этика помогает объяснить, как мы пришли к сегодняшнему состоянию...»⁴⁸, – т.е. использует по отношению к приматам понятие этики в том его значении, в котором в гуманитарной литературе оно синонимично морали. Помимо политической и этической, де Вааль использует также и юридическую терминологию, говоря о правовом принуждении [law enforcement] и предписывающих правилах [prescriptive rules]⁴⁹. Политика, мораль, право относятся к числу системообразующих регуляторов развитой социальности, соответственно, закономерным выглядит и обобщающее утверждение де Вааля: «Социальная организация шимпанзе настолько напоминает человеческую, что в это едва можно поверить»⁵⁰.

Граничащие с человеческими когнитивные способности, наличие культуры, близкая к человеческой социальная организация – если все это принять в качестве посылок, то не будут удивительными в качестве заключения следующие высказывания:

Мацузава: «Люди являются одним из видов в животном царстве»⁵¹.

Де Вааль: «Сегодня нам известны факты, которые показывают, что разрыв между человеком и животными не так уж велик»⁵².

Бутовская: «Данные из области приматологии, накопленные к настоящему времени, существенно подрывают традиционные представления о качественной уникальности человека и делают поиски пресловутой грани между ним и человекообразными обезьянами малоперспективными. Конечно, различия существуют, но они по большей части количественного порядка»⁵³.

Правда, почти никто не оспаривает уникальность человеческого языка, поскольку даже самые знаменитые из «говорящих обезьян» едва ли достигают в овладении им уровня трехлетнего ребенка. «Язык – это особая, сложная способность, которую люди имеют, и она затрагивает все вокруг нас, включая наши когнитивные структуры. С самого раннего возраста слова начинают влиять на то, как мы думаем»⁵⁴, – говорит де Вааль. Однако при отсутствии конкретизации тезис о влиянии языка на когнитивные структуры малосодержателен и тонет в потоке утверждений об отсутствии качественного различия между миром высших обезьян и миром людей.

⁴⁶ Валь Ф. де. Политика у шимпанзе. С. 9.

⁴⁷ Вааль Ф. де. Истоки морали. С. 232.

⁴⁸ Там же. С. 334.

⁴⁹ Waal F. de. Dr. Frans de Waal – The Feelings of Animals’. 22.09.2012. Min. 11–12. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=nXNjotZU6U> (дата обращения: 03.02.2019).

⁵⁰ Валь Ф. де. Политика у шимпанзе. С. 24.

⁵¹ Matsuzawa T. Op. cit. P. 311.

⁵² Валь Ф. де. Политика у шимпанзе. С. 18.

⁵³ Бутовская М.Л. Эволюция человека и его социальной структуры // Природа. 1998. № 9. С. 93.

⁵⁴ Richardson J. An Interview with Frans de Waal. URL: <https://voicesforbiodiversity.org/articles/an-interview-with-frans-de-waal> (дата обращения: 03.02.2019).

Характеризуя в ноябре 2017 г. в интервью с Дж. Ричардсоном, исполнительным директором Blackstone Ranch Institute, своей основной message аудитории, де Вааль сказал: «Я полагаю, основное послание адресовано тем, кто работает в области гуманитарных наук, психологии, социальных наук, бизнеса, философии и т.д., потому что они очень часто исходят из предположения, что человек является особым и несравнимым с другими видом, тогда как я думаю, что люди – это животные, и во многих отношениях мы действуем как животные. Даже в том, что нас больше всего впечатляет относительно нас самих, подобно морали и культуре, мы можем проводить параллели с другими видами. Мы все имеем общий эволюционный бэкграунд, и я хочу встряхнуть гуманитарные науки и антропологию, которые живут в этом иллюзорном, додарвиновском мире, который, на мой взгляд, более религиозный, чем научный. Я хочу, чтобы они поняли, что мы по существу [basically] животные»⁵⁵.

Думаю, было бы крайне невежливо проигнорировать послание выдающегося ученого.

Не стена, а пустыня

«По образному выражению известного антрополога Э. Бейтс, “Берлинская стена пала, и это была стена, которая отделяет шимпанзе от человека”»⁵⁶. Метафора стены, отделяющей человека от обезьяны, широко распространена. Если стена, то она может пасть или, например, по де Ваалю, быть продырявленной. Однако эта метафора ложна. Впрочем, начну с того, в чем с приматологами надо согласиться, – с переосмысления понятия культуры.

Удивляет живучесть очевидно несостоятельного неразрывного «сцепления» культуры с человеком. Достаточно сказать, что такое сцепление требует трактовать любую не людьми созданную развитую цивилизацию как лишнюю культуру, абсурдность чего очевидна. Культура в своей сущности не связана с физическими свойствами носителей и должна определяться на собственной основе. Иначе невозможна даже постановка вопроса о ее наличии у кого-либо еще, кроме людей.

На уровне неживых тел макромира онтологическими единицами выступают сами тела⁵⁷: *зот* камень, кусок льда, ком земли и т.п. В живом, в том числе животном, мире ситуация другая: базовая единица животного мира – вид. Особи и группы существуют по генетически запечатленному видовому закону. В сущности, вид – это и есть закон, воплощающий себя в особях и группах. Тело особи – «флешка», на которой записан видовой закон жизнедеятельности, в т.ч. поведения. Хотя поведение, в отличие от физиологических процессов, предполагает лишь «рамочную» детерминацию, поведенческие находки умирают вместе с той особью, которая их изобрела. Но когда изобретения начинают негенетически передаваться и даже накапливаться от поколения к поколению, это означает, что вид как единая система

⁵⁵ Richardson J. An Interview with Frans de Waal. URL: <https://voicesforbiodiversity.org/articles/an-interview-with-frans-de-waal> (дата обращения: 03.02.2019).

⁵⁶ Зорина З.А., Смирнова А.А. Указ. соч. С. 304.

⁵⁷ Обсуждение сложного вопроса о базовых онтологических единицах нижележащих уровней неживой природы – тел микромира и невещественных материальных сущностей (различных полей) – в данном контексте излишне.

жизнедеятельности размывается и на одной и той же биологической основе формируются различные способы существования. Это нельзя трактовать иначе, чем **онтологический прорыв** и, соответственно, выход за пределы животного, а тем самым и вообще природного, бытия.

Осмысленная Протагором специфика человека как живущего «не по природе, а по установлению» сегодня находит выражение в понимании культуры как негенетической трансляции поведения, и обнаружение ее у животных не противоречит этому. Культура могла родиться только в природе и развиваться там из призрачного посредника между биологической адаптацией и средой в **системообразующий** закон поведения, в саму среду, становящуюся фактором физической эволюции. Именно таким и был механизм преодоления границ природы, которое иначе следовало бы признать чудом.

Сложившийся словарь естествознания в принципе не позволяет описать разрывающие парадигму открытия, что провоцирует захват гуманитарного тезауруса, размывающий его и несущий угрозу самому гуманитарному знанию. Если переопределение культуры оказалось продуктивно и стимулировало экспликацию сущностного содержания этого понятия, то для других категорий ситуация оказалась совсем иной. Наиболее очевидно это для политики.

В политике индивид выступает не сам по себе, а как представитель социальной группы или иной социальной подсистемы. Политика – одна из сфер жизни **общества**, прорастание **социальной структуры**, интересов различных социальных групп и иных подсистем в систему институционально организованной централизованной власти. Последней мало кто дает больше десяти тысяч лет от роду, так что политики не было не только у обезьян, но и на протяжении **десятков тысячелетий** у обществ homo sapiens sariens. Политика обладает устойчивой надындивидуальной структурой, коррелирующей с социальной. В группах обезьян нет не только политики, но и ее базовой и несопоставимо более ранней предпосылки – социальной структуры, предполагающей комплекс устойчивых надындивидуальных отношений институционально воспроизводящихся подсистем. Внутригрупповые объединения обезьян не обладают этими характеристиками, а обусловлены исключительно природными характеристиками и межиндивидуальными отношениями особей.

В сравнении с высказываниями о политике, о морали де Вааль говорит более корректно. Рассматривая эмпатию как ее основу (игнорируемый большинством этиков взгляд, блестяще аргументированный в свое время Шопенгауэром, о чем, видимо, де Ваалю неизвестно), он, однако, замечает: «В то же время я бы поостерегся называть шимпанзе “моральным существом”». Дело в том, что одних чувств недостаточно⁵⁸. Мораль в этой логике конституируют нравственное размышление, понятия добра и зла, и она присуща лишь людям. Между тем сам генезис нравственного размышления (не обсуждаемый де Ваалем) обусловлен становлением «зачинающей» социальное бытие социально структурированной системы⁵⁹: поскольку эмпатия

⁵⁸ Вааль Ф. де. Истоки морали. С. 31.

⁵⁹ Общество возникает как базирующийся на экзогамии межгрупповой союз. Эта гипотеза К. Леви-Стросса остается наиболее принятой и представляется мне верной, хотя и в модифицированном виде. Подробнее см.: Шалютин Б.С. Правогенез как фактор становления общества и человека // Вопросы философии. 2011. № 11. С. 14–26.

тия возникает, прежде всего, по отношению к «своим»⁶⁰, то атрибутивное обществу наличие у индивида нескольких социальных самоидентификаций неизбежно порождает ситуации конфликта сопереживаний, когда эмпатические механизмы действуют «на разрыв». В рамках эмоциональной детерминации поведения такие проблемы неразрешимы. Выход из тупика и открывает становление нравственного размышления, обуславливающего моральный **выбор**. Синтез сопереживательного начала и свободного рационального выбора конституирует мораль как особый механизм социальной регуляции.

Даже предпосылки социально структурированных систем формируются не в природе, а в эволюционно следующем за ней постприродном мире. Постприродный мир – самостоятельная **не сохранившаяся сегодня** ступень с качественно отличными от природы законами функционирования и логикой развития⁶¹. Общество **не соседствует** с природой. Между нами не стена, а огромное пространство постприродного мира, превращенное в пустыню, в мертвую зону усилиями ставшего социальным и уничтожившего конкурентов *homo sapiens sapiens*. Движение там происходило на протяжении не менее (скорее, заметно более) семи миллионов лет, и тогда оно было наполненным интенсивной жизнью, которая и обеспечивала это движение. Конструкт иудео-европейской культуры – воображаемая стена вдоль границы природы, – будь она реальной, отделяла бы последнюю не от общества, а от постприродного мира. Однако вместо стены здесь оказалась зона перехода, которая непрерывно трансформировалась в постприродное пространство, постепенно становившееся кардинально иным в сравнении с природой. По де Ваалу, гуманитарии живут в додарвиновском мире. На самом деле именно идея нашего соседства с природой, некоей стены, да еще и рухнувшей, напрочь противоречит эволюционизму, выбрасывая миллионы лет эволюционного процесса, когда как раз и происходила мощнейшая когнитивная эволюция, эволюция предметной и символической культуры, форм взаимного поведения и организации сообществ. Эволюция постприродного мира, перспектива исследования которой готовит массу открытий, и привела к формированию комплекса предпосылок, сделавших возможным переход к обществу. Чтобы предварительно зафиксировать некоторые из них, вернемся к явлению эмпатии, но рассмотрим его под новым углом зрения.

⁶⁰ Вааль Ф. де. Истоки морали. С. 202, 207.

⁶¹ Трансформация природного мира в постприродный происходила по мере превращения культуры из сравнительно незначительной по объему и роли в жизнеобеспечении, что характерно для высших обезьян, в системообразующее основание способа существования наших предков. Эволюция постприродного мира базировалась не на биологической логике, а на конкуренции постприродных общностей, конкурентоспособность которых зависела от воспроизводившихся и развивавшихся ими культур. Именно логика культурной эволюции стала в этот период также основной детерминантой эволюции биологической. Совокупность культурных и антропологических достижений постприродного мира создала предпосылки для нового качественного скачка – перехода к социальному миру, обществу, т.е. тому способу существования, который характерен для всех ныне живущих людей. (Подробнее о качественной специфике постприродного мира в сравнении с природным и социального в сравнении с постприродным см.: Шалютин Б.С. Правогенез как фактор становления общества и человека. С. 14–26.)

Де Вааль солидаризируется с концепцией социального интеллекта⁶², но, как ни странно, не проводит отчетливой линии его связи с эмпатией, рассматриваемой обычно вне когнитивного контекста. Между тем сопереживание, или эмпатия, не только лежит в основе морали, но и образует важнейшую ступень когнитивной эволюции⁶³. Эмпатическое познание представляет собой когнитивный механизм, который, с одной стороны, рядоположен сенсорному и рациональному, а с другой – именно его развитие и приводит к становлению понятий, т.е. «кирпичиков», рационального познания⁶⁴.

Эмоция – начало, которое порождает действие, поведение, не только энергетически обеспечивая его, но и задавая направленность. Боль не просто энергизирует организм, но и направляет энергию на действия, уводящие от болепорождающего фактора или позволяющие его заблокировать, гнев толкает нападать, страх – убежать и т.д. Поэтому эмпатическое вчувствование позволяет прогнозировать поведение. Прогноз ситуативного поведения другого на основе непосредственного переживания его эмоционального состояния – когнитивная функция первой, простейшей формы эмпатического познания. Более сложная его форма, индивидуальный субъектный репрезентант, – это интериоризованный Другой, как бы живущий в моем сознании⁶⁵. Чем ближе он к реальному Другому, тем точнее я могу прогнозировать его поведение, в том числе надситуативное, моделировать через оперирование таким репрезентантом (репрезентантами) разные варианты взаимного поведения, решая задачи, связанные с взаимодействием других со мной и между собой.

Обе эти формы эмпатического познания присущи высшим обезьянам, что и позволяет им выстраивать и реализовывать, например, описанные выше сложнейшие стратегии борьбы за власть. Однако есть недоступная животным форма, по своему генезису связанная со становлением предпосылок социальной дифференцированности на стадии постприродного мира, – **обобщенный** субъектный репрезентант. Я прогнозирую поведение другого на основе не знания его лично, а известной мне его принадлежности к некоторой **категории** людей. Например, в ситуации войны, идентифицируя кого-либо как врага, как своего, как союзника или как представителя нейтральной стороны, я выстрою разные поведенческие прогнозы, причем на основе категоризации, а не индивидуальных характеристик. Такой обобщенный субъектный репрезентант обладает всеми признаками **понятия**, иначе говоря, это уже **понятие**.

⁶² Концепция, разработанная Г. Куммером, А. Джолли и Н. Хамфри, согласно которой «эволюция интеллекта приматов осуществлялась под давлением социальной, а не физической среды... из-за потребности перехитрить других, распознать тактики обмана, достигнуть взаимовыгодных компромиссов и создать социальные связи, способствующие карьере» (Валь Ф. де. Политика у шимпанзе. С. 64–65).

⁶³ Шалютин Б.С. Со-субъектность как основание морального, понятийного и религиозного сознания // Религия, человек, общество: Тезисы сообщений международного научного религиозно-философского конгресса (Курган, 22–24 сентября 1998 г.). Ч. 2. Курган, 1998. С. 115–117.

⁶⁴ Стоит отметить, что в концепции М. Томаселло «разделение с другими эмоциональных состояний» (т.е. эмпатия) входит в состав того «базового когнитивного навыка», который лежит в основании специфически человеческой коммуникации (Томаселло М. Истоки человеческого общения. М., 2011. С. 263).

⁶⁵ Подробнее о формах эмпатического познания см.: Шалютин Б.С. О сущности и формах эмпатического познания // Вестник Курганского университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2005. Вып. 1. С. 26–30.

Возникновение понятий происходит на базе и в рамках сформировавшейся автономной системы эмпатического, а вовсе не сенсорного, как всё еще многие думают, познания. Приведенный ранее вывод З. Зориной и А. Смирновой о возникновении понятий у животных посредством синтеза операций символизации и обобщения ошибочен в силу смешения обобщения и понятия. Специфика понятия состоит не в его обобщенном характере. Способность к обобщениям на уровне сенсорного познания общеизвестна, термин «обобщенное представление», обозначающий комплекс сенсорных характеристик, общих предметам некоторого класса, традиционно присутствует в философских словарях и учебниках. Понятие же принадлежит уровню рационального познания, противоположность которого сенсорному осознана еще в античности. Между тем все примеры обобщений в работе З. Зориной и А. Смирновой остаются внутри сенсорного познания, а «сколь бы общим ни было то или иное чувственное представление, оно... всегда будет оставаться по своим качественным особенностям чувственно наглядным...»⁶⁶.

Сенсорное познание – когнитивная система, представляющая субъекту мир в контексте возможностей телесного взаимодействия с ним. Эмпатическое познание – в контексте возможностей субъект-субъектных взаимодействий. Возникновение обобщенных субъектных репрезентантов – качественный скачок в развитии когнитивной системы эмпатического познания. Доступные животным формы последнего коррелируют с индивидуальными субъектами, субъектность каждого из которых неразрывно и естественным образом связана с конкретной сенсорно фиксируемой телесностью. Образ тела выступает репрезентирующей оболочкой скрывающегося за телом субъекта. Однако обобщенный субъектный репрезентант не связан естественным образом с какой-либо телесной оболочкой. И этот скачок обусловлен вовсе не автономной когнитивной эволюцией, а становлением таких онтологических единиц, которые не только сами не обладают сенсорными характеристиками, но и, в отличие, например, от биологического вида или человеческой личности, не связаны естественным образом с какой-либо определенной телесностью. Такие единицы сформировались на стадии постприродного мира, они выступали в качестве **надындивидуальных субъектов**, и именно их представленность сознанию изначально обеспечивали обобщенные субъектные репрезентанты.

В постприродном мире биологический вид утрачивает статус базовой онтологической единицы, поскольку теперь системообразующее поведение фиксируется не генетически, а культурно и в рамках одного вида возникает сущностное поведенческое разнообразие. Соответственно, здесь формируются онтологические единицы нового типа – постприродные сообщества, в рамках каждого из которых воспроизводятся и развиваются сложнейшие уникальные культурные комплексы. Такие сообщества – надындивидуальные субъекты. Прогноз их целостного поведения, как и поведения индивидов, через которых они персонифицируются, не связан ни с какой естественной телесностью, поскольку надындивидуальный субъект как таковой сенсорно не фиксируем, а телесность входящих в него индивидов может не отличаться от индивидов из других сообществ и не коррелирует определенным образом с поведением. Соответственно, когнитивная репрезентация постприродных надындивидуальных субъектов возможна только на базе

⁶⁶ Пивоваров Д.В. Проблема носителя идеального образа. Свердловск, 1986. С. 5.

искусственных физических сущностей – тел конвенциональных знаков, в качестве которых исходно могут выступать фиксируемые на теле индивида символы (известное антропологам искусственное шрамирование, более простые раскраска, одежда и т.п.), ровно так же, как это имеет место, скажем, у футбольных болельщиков, представителей молодежных или иных субкультур.

Коренное когнитивное отличие человека от животных состоит не в способностях к обобщению или символизации, вполне доступных животным в рамках сенсорного интеллекта и даже эмпатического познания на том его уровне, который неразрывно связан с естественной телесностью индивидуального субъекта. Интеллект животного может не слишком уступать или даже превосходить наш там, где речь идет о решении задач телесно оформленного мира. Это может быть орудийная деятельность, сенсорная память, счет, сложная борьба за власть в построенных на межиндивидуальных связях сообществах и т.д. Но психика животных не может сформировать системы оперирования когнитивными единицами, не несущими в себе сенсорного качества. Понятия, изначально возникающие как обобщенные субъектные репрезентанты (и в трансформированном виде сохраняющие эту основу, даже если они являются неодушевленными и весьма абстрактными⁶⁷), недоступны обезьянам. Они не обладают **априорными формами** понятий. Одна из основополагающих формул эволюционной эпистемологии – «априорное для индивида, апостериорно для вида». Животные не прошли той эволюции, которая конституировала эти формы у нас и, видимо, у некоторых вытесненных нами вариаций homo, с которыми мы некогда конкурировали. Миллионы лет ход нашей когнитивной эволюции детерминировался все более усложнявшейся и все более несенсорно насыщенной культурой. Не имеющие этой эволюции в своем «бэкграунде» животные не обладают даже предпосылками когнитивного освоения социального мира современных людей.

Конечно, потрясает эйдетическая память Аюму. Да, есть классы задач, в которых другие приматы нам могут и фору дать. Но никому из приматологов не приходит в голову предложить Канзи или Аюму проанализировать причины, например, кровавых маршей пролетарского, национального и прочих социализмов по истории XX в., ответить на вопрос, добьются ли окончательно реформы РАН российскую науку или все же здоровым силам удастся консолидироваться и не дать окончательно выкинуть Россию на обочину истории, ну или хотя бы просто посоветовать, за кого из кандидатов проголосовать на муниципальных выборах. Постприродный и социальный миры – миры образуемых в ходе эволюции культуры нефизических сущностей, первыми из которых стали сами постприродные сообщества. Жизнь в таком мире требует когнитивной фиксации этих сущностей, без чего построение адекватного поведения невозможно. Само это поведение – прежде всего, поведение **относительно нефизического мира** и, следовательно, **нефизическое поведение**. «Контекст общения людей – это не просто все то, что присутствует в их непосредственном окружении, начиная от температуры комнаты, в которой они находятся, и заканчивая доносящимися до них криками птиц»⁶⁸. Соответственно, оно не может обслуживаться когнитивной системой, предназначенной для построения физического поведения в физи-

⁶⁷ Шалютин Б.С. О сущности и формах эмпатического познания. С. 26–30.

⁶⁸ Томаселло М. Истоки человеческого общения. С. 79.

ческом мире. Для мира, в котором физическая телесность есть, по преимуществу, всего лишь символизация нетелесного содержания, необходима принципиально другая когнитивная система, чем та, в которой физические тела есть только сами эти тела или даже знаки других тел.

Гносеологически самое интересное здесь, пожалуй, состоит в том, что когнитивный инструментарий, сформировавшийся для того, чтобы обслуживать жизнь в постприродном и социальном мире, будучи обращенным и на саму природу, позволил заглянуть под ее сенсорную рубашку, обнаружив и там фундаментальные сенсорно нефиксируемые, а лишь умопостигаемые сущности и отношения между ними (в т.ч. выражаемые законами науки), проявлением которых выступает пространственно организованный мир. Впрочем, это уже совсем другая тема.

Подведу итоги. Приматологическая революция представляет собой грандиозный прорыв в наших представлениях о высших антропоидах. В целом ряде отношений они оказались несопоставимо ближе к нам, чем это считалось ранее. В некоторых аспектах когнитивной деятельности, относящихся к сенсорному и простым формам эмпатического познания, они нам почти или совсем не уступают. Однако утверждения об отсутствии качественного различия между поведением, мышлением, регулятивными системами обезьян и человека ошибочны. В эволюционно отделяющем нас от животных постприродном мире сформировались надындивидуальные, нефизические, сенсорно не фиксируемые онтологические единицы; на базе эмпатического познания начала складываться когнитивная система, обеспечивающая представленность сознанию мира нефизических сущностей и построение адекватного поведения в нем. Эта когнитивная система, в развитии оформившаяся как понятийная, интегрирована в специфически социальное поведение человека, во все основные механизмы его социальной регуляции, которые, таким образом, кардинально отличаются от регуляторов взаимного поведения высших обезьян.

Список литературы

- Бергсон А.* Опыт о непосредственных данных сознания / Пер. с фр. Б.С. Быховского // *Бергсон А.* Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Изд-во Московского клуба, 1992. С. 50–155.
- Бутовская М.Л.* Эволюция человека и его социальной структуры // *Природа*. 1998. № 9. С. 87–99.
- Бутовская М.Л.* Язык тела: природа и культура (эволюционные и кросс-культурные основы невербальной коммуникации человека). М.: Научный мир, 2004. 440 с.
- Валь Ф. де.* Политика у шимпанзе: Власть и секс у приматов / Пер. с англ. Д. Кралечкина. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. 272 с.
- Вааль Ф. де.* Истоки морали. В поисках человеческого у приматов / Пер. с англ. Н. Лисова. М.: Альпина нон-фикшн, 2014. 376 с.
- Вааль Ф. де.* Достаточно ли мы умны, чтобы судить об уме животных? / Пер. с англ. Н. Майсурыяна. М.: Альпина нон-фикшн, 2017. 414 с.
- Зорина З.А., Смирнова А.А.* О чем рассказали «говорящие» обезьяны: Способны ли высшие животные оперировать символами? М.: Языки славянских культур, 2006. 540 с.
- Пивоваров Д.В.* Проблема носителя идеального образа. Свердловск: Изд-во УрГУ, 1986. 129 с.
- Томаселло М.* Истоки человеческого общения / Пер. с англ. М. В. Фаликман, Е. В. Печенковой, М. В. Синицыной и др. М.: Языки славянских культур, 2011. 328 с.
- Шалютин Б.С.* Со-субъектность как основание морального, понятийного и религиозного сознания // *Религия, человек, общество: Тезисы сообщений Международного*

- научного религиоведческого конгресса (Курган, 22–24 сентября 1998 г.). Ч. 2 / Ред. И. Н. Степанова. Курган: Изд-во КГУ, 1998. С. 115–117.
- Шалютин Б.С.* О сущности и формах эмпатического познания // Вестник Курганского университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2005. Вып. 1. С. 26–30.
- Шалютин Б.С.* Правогенез как фактор становления общества и человека // Вопросы философии. 2011. № 11. С. 14–26.
- Gardner A., Gardner B.* Teaching sign language to a chimpanzee // *Science*. 1969. Vol. 165. No. 3894. P. 664–672.
- Inoue S., Matsuzawa T.* Working memory of numerals in chimpanzees // *Current Biology*. 2007. Vol. 17. No. 23. P. 1004–1005.
- Matsuzawa T.* Q & A // *Current Biology*. 2007. Vol. 19. No. 8. P. 310–312.
- Mercader J., Barton H., Gillespie J., Harris J., Kuhn S., Tyler R., Boesch C.* 4,300-Year-old chimpanzee sites and the origins of percussive stone technology // *Proceedings of the National Academy of Sciences*. 2007. Vol. 104. No. 9. P. 3043–3048.
- Non Human Rights Project on behalf of Tommy v. Patrick Lavery. Petitioners Memorandum of Law. New York State. 02.12.2013. URL: <http://www.nonhumanrights.org/content/uploads/2013/12/Memorandum-of-Law-Tommy-Case.pdf> (дата обращения: 04.02.2019).
- Pruetz J.D., Bertolani P.* Savanna Chimpanzees, Pan troglodytes verus, Hunt with Tools // *Current Biology*. 2007. Vol. 17. No. 5. P. 412–417.
- Richardson J.* An Interview with Frans de Waal. 03.01.2018. URL: <https://voicesforbiodiversity.org/articles/an-interview-with-frans-de-waal> (дата обращения: 03.02.2019).
- Savage-Rumbaugh S., Fields W.M., Segerdahl P., Rumbaugh D.* Culture prefigures cognition in Pan/Homo Bonobos // *Theoria*. 2005. No. 54. P. 311–328.
- Savage-Rumbaugh S., Fields W.M.* The evolution and the rise of human language: carry the baby // *Homo Symbolicus: the dawn of language, imagination, and spirituality* / Ed. by Ch. S. Heshilwood and F. d'Errico. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2011. P. 13–47.
- Waal F. de.* Cultural primatology comes of age // *Nature*. 1999. Vol. 399. P. 635–636.
- Waal F. de.* Dr. Frans de Waal – The Feelings of Animals. 22.09.2012. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=nXNjoJtZU6U> (дата обращения: 03.02.2019).

On the challenges of the primatological revolution, empathic cognition and the nature of a cognitive gap between a man and an ape

Boris S. Shalyutin

Commissioner for Human Rights in the Kurgan Region. 56 Gogol Str., Kurgan, 640002, Russian Federation; e-mail: shalutinbs@mail.ru

The article examines recent distinguished achievements in the study of anthropoids and critically discusses the assertions made by the leaders of the world primatology about the absence of a qualitative difference between apes and man in the cognitive sphere as well as among the methods of organizing communities and the mechanisms for regulating behavior. According to the presented position, a special ontological stage, namely, a post-natural world that had existed for millions of years, and then disappeared, evolutionally dissociates nature from society. During the development of the post-natural world, there appeared basic units of being of a new type. They could not be detected with senses and acted as supra-individual subjects. The system of their cognitive representation was formed on the basis of an empathic cognition. The development of this cognition resulted in a formation of a non-sensory conceptual cognitive system. The intellect of animals remained within the framework of sensory cognition and simple forms of empathic cognition indissolubly related to it. Qualitatively, the new cognitive system was based on concepts and initially arose in the context of the creation a new type of subject-subject inter-

action. It made it possible to discover entities that avoid sensory identification not only in the social life, but also in any other realm, including nature.

Keywords: social philosophy, epistemology, primatology, post-natural world, culture, politics, moral, empathic knowledge, concept, rational cognition

For citation: Shalyutin, B.S. “O vyzovakh primatologicheskoi revolyutsii, empaticheskomo poznanii i prirode kognitivnogo otrывa cheloveka ot obez'yany” [On the challenges of the primatological revolution, empathic cognition and the nature of a cognitive gap between a man and an ape], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 4, pp. 15–31. (In Russian)

References

- Bergson, H. “Opyt o neposredstvennykh dannykh soznaniya” [Essay on the immediate data of consciousness], trans. by B.S. Bychkovskii, in: H. Bergson, *Sochineniya* [Collected works], Vol. 1. Moscow: Moskovskogo-kluba Publ., 1992, pp. 50–155. (In Russian)
- Butovskaya, M.L. “Ehvoluyuciya cheloveka i ego socialnoj struktury” [Evolution of man and its social structure], *Priroda*, 1998, No. 9, pp. 87–99. (In Russian)
- Butovskaya, M.L. *Yazyk tela: priroda i kultura (ehvolucionnyye i kross-kulturnyye osnovy neverbalnoj kommunikacii cheloveka)* [Body language: nature and culture (evolutionary and cross-cultural bases of the human nonverbal communication)]. Moscow: Scientific World Publ., 2004. 440 pp. (In Russian)
- Gardner, A. & Gardner, B. “Teaching sign language to a chimpanzee”, *Science*, 1969, Vol. 165, No. 3894, pp. 664–672.
- Inoue, S. & Matsuzawa, T. “Working memory of numerals in chimpanzees”, *Current Biology*, 2007, Vol. 17, No. 23, pp. 1004–1005.
- Matsuzawa, T. “Q & A”, *Current Biology*, 2009, Vol. 19, No. 8, pp. 310–312.
- Mercader, J., Barton, H., Harris, J., Kuhn, S., Tyler, R., Boesch, C. & Gillespie, J. “4,300-Year-old chimpanzee sites and the origins of percussive stone technology”, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 2007, Vol. 104, No. 9, pp. 3043–3048.
- Non Human Rights Project on behalf of Tommy v. Patrick Lavery. Petitioners Memorandum of Law, New York State, 2.12.2013 [<http://www.nonhumanrights.org/content/uploads/2013/12/Memorandum-of-Law-Tommy-Case.pdf>, accessed on 04.02.2019].
- Pivovarov, D.V. *Problema nositelya ideal'nogo obraza* [The problem of the substrate of the ideal image]. Sverdlovsk: Ural University Publ., 1986. 129 pp. (In Russian)
- Pruetz, J.D. & Bertolani, P. “Savanna Chimpanzees, Pan troglodytes verus, Hunt with Tools”, *Current Biology*, 2007, Vol. 17, No. 5, pp. 412–417.
- Richardson, J. *An Interview with Frans de Waal*, 03.01.2018, [<https://voicesforbiodiversity.org/articles/an-interview-with-frans-de-waal>, accessed on 03.02.2019].
- Savage-Rumbaugh, S., Fields, W.M., Segerdahl, P. & Rumbaugh, D. “Culture prefigures cognition in Pan/Homo Bonobos”, *Theoria*, 2005, No. 54, pp. 311–328.
- Savage-Rumbaugh, S. & Fields, W.M. “The Evolution and the Rise of Human Language: carry the baby”, *Homo Symbolicus: the dawn of language, imagination, and spirituality*, ed. by Ch. S. Heshilwood and F. d'Errico. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Company Publ., 2011, pp. 13–47.
- Shalyutin, B.S. “So-sub'ektnost' kak osnovanie moral'nogo, ponyatijnogo i religioznogo soznaniya” [Co-subjectness as the basis of moral, conceptual and religious consciousness], *Religiya, chelovek, obshchestvo: Tezisy soobshchenii mezhdunarodnogo nauchnogo religiovedcheskogo kongressa (Kurgan, 22–24 sentyabrya 1998 g.)* [Religion, man, society: abstracts of the reports of the international scientific religious congress (Kurgan, September 22–24, 1998)], Pt. 2, ed. by I.N. Stepanova. Kurgan: Kurgan St. Univ. Publ., 1998, pp. 26–30. (In Russian)
- Shalyutin, B.S. “O sushchnosti i formah empaticheskogo poznaniiya” [On the essence and forms of empathic knowledge], *Vestnik Kurganskogo universiteta*, 2005, Vol. 3, No. 3, pp. 26–30. (In Russian)

- Shalyutin, B. S. “Pravogenez kak faktor stanovleniya obshchestva i cheloveka” [Origin of law as factor of the origin of man and society], *Voprosy filosofii*, 2011, No. 11, pp. 14–26. (In Russian)
- Tomasello, M. *Istoki chelovecheskogo obshcheniya* [Origins of human communication], trans. by M.V. Falikman, E.V. Pechenkova, M.V. Sinicina et al. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ., 2011. 328 pp. (In Russian)
- Waal, F. de. “Cultural primatology comes of age”, *Nature*, 1999, Vol. 399, pp. 635–636.
- Waal, F. de. “The Feelings of Animals”, 22.09.2012, [<https://www.youtube.com/watch?v=nXNjoJtZU6U>, accessed on 03.02.2019].
- Waal, F. de. *Istoki morali. V poiskah chelovecheskogo u primatov* [The bonobo and the atheist: in search of humanism among the primates], trans. by N. Lisova. Moscow: Al'pina non-fikshn Publ., 2014. 384 pp. (In Russian)
- Waal, F. de. *Politika u shimpanze: Vlast' i seks u primatov* [Chimpanzee politics: power and sex among apes], trans. by D. Kralachkin. Moscow: High School of Economics Publ., 2014. 268 pp. (In Russian)
- Waal, F. de. *Dostatochno li my umny, chtoby sudit' ob ume zivotnyh?* [Are we smart enough to know how smart animals are?], trans. by N. Majsuryan. Moscow: High School of Economics Publ., 2017. 414 pp. (In Russian)
- Zorina, Z.A. & Smirnova, A.A. *O chem rasskazali «govoryashchie» obez'yany: Sposobny li vysshie zivotnye operirovat' simvolami?* [Something to tell ‘talking’ monkeys: Are higher animals operate with symbols?]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ., 2006. 540 pp. (In Russian)

С.Ю. Колчигин

К АРХИТЕКТОНИКЕ СОЗНАНИЯ: КОРРЕЛЯЦИЯ ЧУВСТВА И ПОНЯТИЯ

Колчигин Сергей Юрьевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник. Институт философии, политологии и религиоведения Министерства образования и науки. Республика Казахстан, 050010, г. Алматы, ул. Курмангазы, д. 29; e-mail: skolchigin@mail.ru

Формирование целостного понимания человека требует многомерного и одновременно конкретного подхода к его внутреннему миру, включая выявление связей и взаимодействий между различными его сферами, в частности – чувствами и понятиями. В статье намечаются пути к теоретическому синтезу чувственности и мышления, предлагается определенная содержательная модель человека в его целостности. Задача заключается в том, чтобы увидеть феномены чувственной сферы и категории мышления в их собственном развитии и субординации и одновременно с этим выявить связи и соединения чувственности и мышления; более того – рассмотреть иерархическое строение разнообразных чувств в их корреляции с иерархией универсально-всеобщих понятий. Чувство и мысль оказываются связанными друг с другом в единые формообразования, блоки, паттерны. Но чем конкретно соединяются чувственное и рациональное, какая способность и синтезирующая схема делает возможным их совмещение? Такой схемой и способностью являются, вероятно, фундаментальные способности-матрицы: воображение и доверие (открытость как проявление единственности человека и мира). Только в случае, когда в роли посредников между мыслью и чувством выступают воображение и базовое доверие, стихийность мысли и стихийность чувства способны приводиться в двуединую развивающуюся систему.

Ключевые слова: корреляция, чувство, понятие, психика, мышление, сознание, воображение, доверие, духовность

Для цитирования: Колчигин С.Ю. К архитектонике сознания: корреляция чувства и понятия // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 4. С. 32–42.

Существо проблемы и исследовательские задачи

В настоящей статье делается попытка набросать контуры теоретического синтеза чувственности и мышления и предложить, таким образом, некоторую модель человека целостного.

Систему мышления, как это хорошо известно, подробно изучали и выстраивали И. Кант, Г.В.Ф. Гегель, Н. Гартман, представители диалектической

логики советского периода. Особый вклад в этот вопрос внес Гегель. Он не только выделил категориальные определения мышления, как, например, Аристотель или Кант, но исследовал их в движении, развитии в составе целостного мышления. Никто до него этого не делал, а после Гегеля стали с пренебрежением говорить: «системосозидание» отжило свое. Однако сегодня, в эпоху всеобщего разлада и постмодернистской «разнесенности», как никогда обостряется объективная потребность в системном и целостном мышлении.

Что касается чувственной сферы, то ее в той или иной мере и форме (чувственные восприятия, религиозный опыт, поток сознания) анализировали И. Кант, Л. Фейербах, У. Джемс, Г. Буркхардт, Ж.-П. Сартр и другие мыслители. Из сравнительно недавних работ довольно заметным было исследование Дианы Акерман «A Natural History of the Senses» («Естественная история ощущений»), переведенное на русский язык как «Всеобщая история чувств»¹. Среди журнальных публикаций последнего времени можно выделить статью Сантьяго Эчеверри, посвященную связи эмоций и когнитивной деятельности².

Упомянутая работа швейцарского ученого приводит нас к главной теме нашей статьи. А именно: сегодня важно понять чувственность и мышление не только по отдельности и даже не только в их общем соотношении и тех или иных частных сочетаниях, но и в *иерархической корреляции*, т.е. в постоянной связи в качестве двух соединенных друг с другом феноменов на всех их эволюционных уровнях.

Здесь нельзя не упомянуть очень важный для нашего исследования момент: еще Франц Brentano вполне определенно высказывался о возможности построения системы чувственности по аналогии с системой мыслительных категорий. Если виды суждений справедливо различают по степени их релевантности, считал он, то гораздо менее обращают внимание на факт аналогичного различия между низшей и высшей деятельностью в области чувств³.

Серьезные усилия по созданию целостной системы опыта сознания предпринял Эдмунд Гуссерль. Он сознавал всю сложность задачи, особенно если бы удалось развернуть «полную феноменологию разума» и при этом она совпала бы с феноменологией вообще, объемлющей собою все определения сознания⁴. Если же говорить об исследовании чувств (ощущений, эмоций), то в основном они изучаются в психологической науке⁵. В то же время не так просто указать книгу или имя того, кто исследовал *бы систему чувств и систему мысли параллельно в их взаимной связи и развитии*. Такая связь, несомненно, существует. Недаром в научном мире проводится детальное изучение психических и когнитивных аспектов сознания⁶.

¹ Акерман Д. Всеобщая история чувств. М., 2018.

² Echeverri S. Emotional Justification // Philosophy and Phenomenological Research. 2019. Vol. 98. Issue 3. P. 541–566.

³ Brentano Ф. Избранные работы. М., 1996. С. 123.

⁴ См.: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. М., 2009. С. 479.

⁵ См., например: Scherer K.R. Psychological Models of Emotion // The Neuropsychology of Emotion. Oxford; New York, 2000. P. 137–162.

⁶ См., например: Soteriou M. The Mind's Construction: The Ontology of Mind and Mental Action. Oxford, 2013.

Любопытно в этом контексте отметить новый смысловой оттенок в известном суждении Джорджа Беркли. Он писал о том, что существование души заключается в мышлении: «the soul always thinks», каковое суждение было установкой на бессмертие души⁷. Сегодня эта идея оборачивается неожиданной стороной. Можно сказать, что сущность души – чувствовать, а не мыслить, но при этом чувство и мысль находятся в теснейшем и взаимном отношении конкретной целостности.

Вопрос является чрезвычайно сложным. Система категорий мышления сама требует дальнейшей проработки, тех или иных дополнений и уточнений. Объясняется это тем, что категории многочисленны и взаимно связаны в своеобразный гипертекст. То же касается не в меньшей степени и проблемы систематизации чувств: они непрерывно перетекают друг в друга. И все же такую работу проводить бесполезно, если мы стремимся выстроить как можно более полную теоретическую модель целостного человека.

Трудность задачи усугубляется еще и тем, что в науке принято считать различие между мышлением и чувством абсолютно фундаментальным⁸.

Подход, который необходим в исследовании такого рода, можно называть феноменологическим, но с некоторыми оговорками. Под «феноменологией» здесь имеется в виду следующее:

1. Анализ явлений (феноменов), данных в чувственном опыте.
2. Изучение «узлов связи» чувства и понятия, т.е., опять-таки, определенных феноменов внутреннего мира.
3. По возможности точное описание каждого чувства и понятия, а также их отношений между собой и с родственными феноменами.

4. Некоторого рода двойная редукция: очищение чувства до понятия, а понятия – до содержания чувства. Причем именно потому, что редукция здесь – двойная, она, в сущности, есть не сведение «высшего» к «низшему», а, напротив, постепенное возвышение феноменов более низкого чувственного тона и относительно узкого понятийного смысла к более тонким, духовным чувствам и универсально-всеобщим определенностям мышления. Феноменологическая редукция здесь пересекается с содержательно-логической «дедукцией» (в гегелевском смысле «дедукции категорий»).

Более того. Опираясь на идею синтеза и образуемых им паттернов-узлов, мы сможем связать редукцию и дедукцию в единое целое. И тогда возникнет динамическая структура, внешне напоминающая двойную спираль ДНК.

Представляется, что задача заключается не только в исследовании явлений внутреннего мира, но и в раскрытии логики, характерной для чувственных феноменов в их корреляции с логическими категориями. Поэтому в данном случае феноменология объединяется с логикой познания.

Наряду с методом восхождения от абстрактного к конкретному, который требуется для последовательного выстраивания чувственных феноменов и категорий мысли в определенную иерархию, здесь необходим и своеобразный «гнездовой» метод. А именно – изображение основных, ключевых чувств всех сфер в их соединении и переливах с понятийным арсеналом мышления.

Особенность такого подхода, его радикальное отличие от других подходов, к примеру от того, который был применен Гегелем в «Феноменологии

⁷ См.: *Jakopi R.* Berkeley and the Separate State of the Soul // *Berkeley Studies*. 2007. No. 18. P. 24.

⁸ *Solms M.* The Feeling Brain: Selected Papers on Neuropsychanalysis. London, 2015.

духа», заключается в том, что для немецкого мыслителя было важно показать опыт становления сознания от простой чувственной достоверности до абсолютного знания. Фактически речь у него шла о том, чтобы постепенно освободиться от низшей, чувственной сферы, полностью подчинить ее сознанию, знанию, разуму, «утопить» чувственность в стихии чистого мышления. В нашем же случае чувства понимаются как корреляты мышления, т.е. мысль и чувство должны рассматриваться в их единстве, а задача исследователя состоит в том, чтобы разглядеть их, с одной стороны, в их собственной стихии и собственном развитии, но с другой – выявить и указать звенья, сочленения, которыми чувственность и мышление соединяются.

Верно подметил Жак Деррида: в каждом метафизическом понятии скрывается и изнашивается чувственное начало, вплоть до того, что полностью теряется из виду. «Абстрактные понятия всегда скрывают определенную чувственную фигуру»⁹. Эту закономерность можно пояснить следующим образом. Всякое отношение представляет собой близость или отдаленность соотносящихся элементов, и все дело лишь в различной степени этой близости или отдаленности. Иначе говоря, отодвигаясь от предмета моего отношения, я постепенно различаю вдали только его контур, а приближаясь к предмету, я все непосредственней чувствую его и в итоге, при максимально возможной аппроксимации, едва ли не становлюсь им.

Тем самым и задача настоящей статьи состоит в том, чтобы показать в первом приближении, как рабочую гипотезу, иерархическое отношение чувства и мысли, коррелятивную связь чувственности с иерархией универсально-всеобщих понятий.

Схематизмы взаимосвязи в иерархии чувственного и рационального

В истории познания мыслители нередко создавали схемы своего логического инструментария: Аристотель составил перечень категорий, Кант – таблицу категорий, Гегель представил категории мышления в форме развивающейся системы. Можно было бы продолжить и развить эти теоретические модели, изобразив весь внутренний мир человека в виде своеобразной сетевой структуры перетекающих друг в друга и сообщающихся друг с другом понятий и чувственных фигур. Таким путем мы смогли бы приблизиться к относительно полной картине внутреннего мира человека.

Возможность предлагаемой иерархии как картины последовательного возвышения человека заключается в том, что подлинно человеческое развитие есть не что иное, как уменьшение эгоцентризма (по выражению Кена Уилбера¹⁰) и, следовательно, расширение духовного начала.

Картина чувственной жизни человека выглядит на первый взгляд хаотичной. Можно ли найти какую-то четкую определенность в бытии чувств? На такой вопрос принято давать отрицательный ответ. Характер чувственной жизни исключает возможность ее линейной систематики. Однако здесь нужно в первую очередь разобраться с тем, что такое «чувство» в контексте истории и эволюции.

Чувство есть непосредственное отношение к миру, без использования орудий и иных внешних средств. Чувства непосредственны как таковые,

⁹ Деррида Ж. Поля философии. М., 2012. С. 243.

¹⁰ См.: Уилбер К. Теория всего. М., 2013. С. 256.

хотя за ними, конечно, есть опосредующая роль культуры. Своей непосредственностью, прямой связью с предметами они отличаются от мыслей, понятий как отношений *отвлеченных*. В гегелевской формулировке чувство есть «непредметное единство с предметом»¹¹. Оно есть нечто такое, что не привязано к предмету, хотя напрямую с ним связано. Это значит, что чувства (по крайней мере, некоторые из них) могут быть внетелесными и даже внеприродными. Это происходит в случаях, когда чувственный мир человека поднимается в своем самосовершенствовании до максимально возможной степени освобождения от связи с телесностью.

Следовательно, чувства эволюционируют от природно-инстинктивных до подлинно человеческих, духовных.

К первым из них надо отнести *чувства физические*: тактильные ощущения, зрение, слух, чувство гравитации, чувства пространства и времени и т.п. Но они не являются собственно человеческими, так как присущи и другим живым существам.

Более высокий тип чувственности представляют *чувства психические*: восторг, гнев, обида и др. Впрочем, и эти чувства по-прежнему представляют собой инстинктивные проявления, неспецифичные для человека. В сущности, это стародавняя, восходящая к Уильяму Джеймсу, идея о том, что эмоции проистекают из соматических процессов. Теория эта имеет различные вариации, однако в любом случае видит в эмоциях неразрывную связь с телесностью¹². Эмоции характерны больше для природного естества человека, хотя способны облагораживаться, смягчаясь под влиянием требований культуры.

Но с появлением *чувств духовных* жизнедеятельность человеческого рода кардинально изменяет качество жизни индивидов. Духовные чувства привносят в их внутренний мир и в отношения к окружающей реальности новые существенные оттенки. Качественными инновациями в сфере чувственности стала бескорыстная любовь, лишенная всякой эгоистической примеси, а с нею – готовность помогать всем и всему окружающему; чувство чудесного и благостного (эмоционального совпадения с высшим Богом) и т.д.

В контексте иерархии чувств становятся совершенно неоправданными многочисленные попытки отодвинуть чувственную сферу человека на второй план, а то и полностью подавить ее сферой *ratio*. Чувства не ограничиваются внешними ощущениями и психическими реакциями. Существует и качественно иной, высший уровень чувственной сферы, который может облагородить телесные ощущения и одухотворить разум, придав даже абстрактным категориям характер живых существей и жизненно значимых существ.

Эволюционно выстроенная система чувств выглядит в таком случае следующим образом: от природных ощущений – через психические эмоции – к духовным, высшим чувствам. Мы имеем, следовательно, *три стадии возвышения* внутреннего мира человека: сначала непосредственно-природную, затем психическую и, наконец, духовную. Эта третья стадия – высшие человеческие проявления: чувство священного, возвышенного, духовная любовь и т.п. Природные чувства логично обозначить как *ощущения* (*senses*),

¹¹ Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 2: Философия природы. М., 1975. С. 500.

¹² Friedman B.H. Feelings and the body: The Jamesian perspective on autonomic specificity of emotion // Biological Psychology. 2010. Vol. 84. Issue 3. P. 383–393.

психические назвать *эмоциями* (emotions), а духовные – *чувствами* (feelings). (Для философии при этом возникает и новая перспектива: к проблемам, имеваемым mind/body и mind/brain, добавляется проблема mind/soul.)

Нетрудно видеть, что система чувств конгениальна системе содержательной логики, в частности гегелевской триаде «бытие – сущность – понятие». Уровнем «бытия» здесь обозначается первоначальный этап познания, первичное состояние мысли, когда об окружающем человек еще не составил точного представления и глубокого понятия. Погружение в сферу «сущности» предполагает обнаружение многочисленных и богатых связей и взаимодействий в познаваемом предмете, его глубинные отношения и определения. Наконец, уровень, именуемый «понятием», подразумевает результат мыслительного процесса, целостное и конкретное понимание предмета, который подлежал познанию.

В чем же состоит возможность органичной связи чувства и мысли, чувственной и ментальной областей? И как выглядят те феноменологические конфигурации, которые образуют такую связь и, в свою очередь, влияют на нее?

Прежде всего, надо заметить, что чувство, как и понятие, является обобщением целого ряда предшествующих и сопутствующих факторов: жеста, взгляда, тона голоса. Кроме того, любое чувство ассоциировано с другими чувствами: зрение – со слухом, осязанием, обонянием; ревность – с обидой и гневом. В этом чувства очень похожи на универсальные понятия, ибо эти последние немыслимы без всеобщей связи и представляют собой акцентировки тех или иных ее сторон и граней.

Понятие непременно срастается в нашем сознании с каким-либо образом. У всякой мысли должна быть своя плоть, оболочка, хотя бы и схематическая. Даже в музыкальных образах можно выражать некоторые философские понятия: движение, развитие, покой и т.п. Мы всегда ассоциируем понятие с тем или иным образом или со словом (буквенным или звуковым образным строем). Ярко выраженным характером такой способности обладал, например, индийский математик Рамануджан.

Но каков механизм взаимосвязи в иерархии чувственного и рационального? Чем связываются чувственное и рациональное, какой способностью? Как осуществляется совмещение чувств и категорий, через какую схему, «мост»?

Синтез чувственной и понятийной сфер – процесс весьма сложный, имеющий многомерную структуру¹³. В общем и целом, однако, ясно следующее. Как таковые, в своей чистой сущности чувство и мысль не имеют возможности непосредственного сопряжения. Они образуют синтез благодаря какой-то третьей способности, имеющей с ними общие черты. Это обстоятельство было, как известно, осознано Кантом (идея трансцендентального синтеза воображения) и в дальнейших философских исследованиях¹⁴. Воображение, как показано в новейшей литературе, конструктивно воздействует также и на практические акты и даже генерирует их¹⁵. Поскольку же чувство и мысль способны тесно сопрягаться, это указывает на принципиальную

¹³ См., например: *Катречко С.Л.* Моделирование метафоры в кантовской концепции сознания (познания) // РАЦИО.ру. 2009. № 2. С. 261–271.

¹⁴ Об этом см., например: *Бородай Ю.* Воображение и теория познания. М., 1966.

¹⁵ См.: *Dorstewitz Ph.* Imagination in Action // *Metaphilosophy*. 2016. Vol. 47. Issue 3. P. 385–405.

целостность человеческой личности и, следовательно, детерминирующую роль воображения в человеческой жизнедеятельности и развитии. «...Проблема целостности и самоопределения личности в критической философии представлена в учении о продуктивном синтезе воображения, – писал Н.К. Сейтахметов. – В трансцендентальном синтезе воображения осуществляется не только конструирование предмета теоретического познания, но творчество и связь способностей самого человека, связь, которая на поверхности жизни не осознается, и сами способности поэтому представляются бессвязными самостоятельными источниками познания»¹⁶.

Образ может выполнять различные функции, в частности функцию поэтическую. Он – основа и стержень поэзии. Хотя, если взглянуть внимательней, картина не столь однозначна. Поэтический образ иногда настолько далек от эмпирической реальности и, помимо этого, увлекает за собой много других образов, что в результате в литературном произведении теряется не только действительность, но и смысл самого текста. Это свидетельствует о том, что образ, продуцируемый воображением, *в конечном счете* не отличается от теоретической абстракции. Он тоже может быть отвлечен от реальности.

Но исчерпывается ли возможность синтеза чувственности и мышления способностью воображения? Ведь образность и абстрактность по сути своей таковы, что подразумевают *неоднозначность*. Необходима поэтому еще и открытость к этой неоднозначности, доверие собственному внутреннему миру. Жизнь человека постоянно строится на отсутствии точных знаний, поэтому человек предпринимает шаги на основе личного доверия реальности и собственным умозаключениям и чувствам.

Доверие – феномен универсального характера. Оно имеет отношение и к опыту, и к знанию, и к чувству, т.е. ко всему человеку. Недаром доверие обозначается целым рядом близких по смыслу слов: в русском языке это *вера, уверенность, доверенность, доверительность* и т.д., в английском – *belief, trust, sacred trust, faith* и т.д. Эта многозначность проистекает, вероятно, именно оттого, что доверие – то онтологическое начало, которое пронизывает всю человеческую внутреннюю жизнь. И даже больше. В своих высших, сущностных проявлениях полное доверие бытию, открытость ему выступает как сила, отсекающая в воспринимаемом объекте все недостойное, а по сути – и не видящая в нем ничего недостойного. Она спонтанно абстрагируется от недостатков окружающих людей и от неприятных воздействий окружающего мира, преобразая негативное в позитивное. Эти своеобразные «идеализации», выказываемые подлинной верой, не что иное, как чистые отношения, в каком-то смысле напоминающие чистые понятия.

Что касается воображения, то оно строит объекты, которых нет в принципе (творческая функция сознания). Кроме того, воображение воссоздает объекты, которые были, и тем самым оно есть ключ к хранимой информации. Воображение, далее, связует собою чувства и мышление. Следовательно, оно – функция, синтезирующая многообразные способности человека и имеющая дело с творчеством, сохранением и переструктурированием.

В таком случае доверие и воображение – две стороны одного и того же. Первая есть *базовая структура* психики человека; а вторая – ее *базовая*

¹⁶ Сейтахметов Н.К. Нравственный смысл германского идеализма. Алматы, 2007. С. 120–121.

функция. Доверие – это открытость любым объективным энергоинформационным воздействиям и кодам, позитивное их преобразование-приятие. А воображение – это инструмент работы субъекта с этими воздействиями и кодами. До некоторой степени здесь просматривается аналогия с противоположностью и единством «именной» и «глагольной» логики (логики структуры и логики процесса), которые присутствуют во внутреннем мире человека с той или иной акцентировкой¹⁷.

Доверие представляет собой *фундаментальную со-настроенность* человека с природой и с другими людьми. Что всего более сближает человека с миром? Безусловное доверие реальности, «священная вера». Можно сказать, что оно есть базовая матрица, или «материнская плата», бытия человека. Воображение же характеризуется изменением, творчеством, разнообразием цветовой гаммы, ритмов, конфигураций, т.е. непрерывно работает над диверсификацией образов. Следовательно, базовое доверие можно охарактеризовать как момент *единства* человека и *единства* его взаимосвязи с миром, а воображение – как момент *многообразия этого единства*.

В каждом конкретном случае связь чувства, мысли, образа и доверия миру образует чрезвычайно многоплановую и даже парадоксальную картину. «Парадокс в том, – замечает Т.Б. Длугач, – что несмотря на то, что предмет в чувственности дан, он дан только тогда, когда... построен, задан. <...> Если предмет не выстроен, он и не дан. Однако здесь возникает еще одна трудность в связи с тем, что предмет нельзя познать, не построив его, но как построить, если я его еще не знаю?»¹⁸. Но это затруднение лишний раз доказывает, что связь мысли, чувства и образа неразрывна и осуществляется на самых разных иерархических типах-уровнях знания и чувства. Общая закономерность указанных мостов-соединений, этих своеобразных феноменологических конфигураций, состоит в том, что чувство порождает образ-ассоциацию, он, далее, сопрягается с мыслью (и соответствующим понятием), а мысль вызывает к жизни новое чувство. Эта связь может быть как прямой, так и обратной.

Мысль, чувство, образ составляют единство, несмотря на то что являются относительно отделенными друг от друга. Но в реальной внутренней жизни человека они отделяются друг от друга настолько быстро, почти мгновенно, что их иерархия нам едва видна. В реальной внутренней жизни они выступают единым паттерном, а логически выстраиваются в определенную иерархию, систему.

Иллюстрацией близкой чувственно-ментальной корреляции может служить чувство меры вкупе с его эквивалентом – категорией меры. Другой пример – категория цели, которая идентифицируется через архетип Пути со стремлением к движению, активному изменению в пространстве и времени. Более сложной иллюстрацией коррелятивного соотношения мысли и чувства может служить психологическая конфигурация, связанная с феноменом ностальгии. Так, аромат осенних костров ассоциируется с памятью детства (представлением того, чего уже не существует); оно, в свою очередь, рождает ностальгическое чувство, а с ним и размышление

¹⁷ См.: Смирнов А.В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М., 2015. С. 454.

¹⁸ Длугач Т.Б. О некоторых странных предположениях в первой «Критике» Канта // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 2. С. 52.

о невозможности вернуться в детство и рефлексии по поводу того, почему эта осенняя ностальгическая ассоциация побудила думать о детстве.

На уровне духовно-чувственного отношения может проявиться, например, чувство бесконечного. В нем я одновременно созерцаю мир и свое собственное сознание и при этом непосредственно сливаюсь с бесконечностью. Из этого логично сделать вывод о том, что чувство бесконечного детерминирует соответствующее ему категориальное определение.

В иерархии подлинно человеческой чувственной сферы интегральным проявлением выступает духовная любовь. Это чувство вбирает в себя многие другие: чувства прекрасного и возвышенного, бесконечности и вечности, чувство долга и чувство священного. Любовь как вершина всей духовной сферы есть, следовательно, полное *чувственное понятие* о бытии. Любящий достигает действительного знания, или истины. И, постигая и осваивая истину своего бытия в мире, сам становится действительным человеком.

Заключение

Не следует рассматривать предлагаемую систему корреляции чувств и мышления так, будто с развитием логики непременно развиваются чувства – от природных к духовным. Скорее, следует видеть нечто противоположное: с развитием чувств к уровню духовному расцветает и в полной мере раскрывается система категориального мышления. Это объясняется тем, что сознательные оценки зависят от чувственной сферы: до тех пор, пока чувственный мир человека хаотичен и эгоцентрически замкнут на себя, работа мысли протекает так же хаотично и в ложном направлении.

В качестве практического вывода на перспективу можно указать на необходимость развития духовно-инновационных технологий, в которых всеобщие структуры разума и чувственности выступили бы в контексте возможностей духовной эволюции человека. Такие технологии способствуют эвристическому пониманию человеческой сущности, а тем самым и лучшей судьбы человека в мире.

Список литературы

- Акерман Д. Всеобщая история чувств / Пер. с англ. А. Гришина. М.: КоЛибри, 2018. 384 с.
- Бородай Ю. Воображение и теория познания. М.: Высшая школа, 1966. 150 с.
- Брентано Ф. Избранные работы / Пер. с нем. В.В. Анашвили. М.: Дом интеллектуальной книги; Русское феноменологическое общество, 1996. 176 с.
- Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 2: Философия природы / Пер. с нем. В.П. Чижова, Б. Столпнера и И. Румера. М.: Мысль, 1975. 695 с.
- Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: Академический Проект, 2009. 489 с.
- Деррида Ж. Поля философии / Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. М.: Академический Проект, 2012. 376 с.
- Длугач Т.Б. О некоторых странных предположениях в первой «Критике» Канта // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 2. С. 48–63.
- Катречко С.Л. Моделирование метафоры в кантовской концепции сознания (познания) // РАЦИО.ru. 2009. № 2. С. 261–271.

- Сейтахметов Н.К. Нравственный смысл германского идеализма. Алматы: Б.и., 2007. 334 с.
- Смирнов А.В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: Языки славянской культуры, 2015. 712 с.
- Уилбер К. Теория всего / Пер. с англ. Е. Пустошкина. М.: ПОСТУМ, 2013. 256 с.
- Dorstewitz Ph. Imagination in Action // *Metaphilosophy*. 2016. Vol. 47. Issue 3. P. 385–405.
- Echeverri S. Emotional Justification // *Philosophy and Phenomenological Research*. 2019. Vol. 98. Issue 3. P. 541–566.
- Friedman B.H. Feelings and the Body: The Jamesian Perspective on Autonomic Specificity of Emotion // *Biological Psychology*. 2010. Vol. 84. Issue 3. P. 383–393.
- Jakapi R. Berkeley and the Separate State of the Soul // *Berkeley Studies*. 2007. No. 18. P. 24–29.
- Scherer K.R. Psychological Models of Emotion // *The Neuropsychology of Emotion* / Ed. by J.C. Borod. Oxford; New York: Oxford University Press, 2000. P. 137–162.
- Solms M. The Feeling Brain: Selected Papers on Neuropsychanalysis. L.: Karnac Books, 2015. 240 p.
- Soteriou M. The Mind's Construction: The Ontology of Mind and Mental Action. Oxford: Oxford University Press, 2013. 381 p.

On the architectonics of consciousness: the correlation between notions and sensual content

Sergei Yu. Kolchigin

Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies. 29 Kurmangazy Str., Almaty, 050010, Republic of Kazakhstan; e-mail: skolchigin@mail.ru

The formation a comprehensive image of man requires a multidimensional approach to his inner world that would be concrete at the same time. Such an approach must account for the connections and interactions between the various regions of that inner world, in particular, those between senses and notions. The author points at ways by which a theoretical synthesis of sensuality and thinking could be carried out. He proposes a model of man in his entirety. The goal is to present the phenomena of the sensual domain and the categories of thinking in their own development and subordination. At the same time the goal is to reveal the connections that synthesize them and explore the hierarchical structure of various senses in their correlation with universally-general notions. Together, the thought and the content of senses make up unified forms, blocks and patterns. But what kind of concrete ability connects the sensual and the rational? What kind of synthesizing scheme makes their union possible? Imagination and trust (i.e. openness as a manifestation of the common essence of man and world) can be viewed as potential components of such an ability. When the role of mediators between thought and the senses is played by imagination and basic trust, the chaos of thoughts and senses can be driven into a two-fold developing system.

Keywords: correlation, feeling, notion, psychic, thinking, consciousness, imagination, trust, spirituality

For citation: Kolchigin, S.Yu. “K arkhitektonike soznaniya: korrelyatsiya chuvstva i ponyatiya” [On the architectonics of consciousness: the correlation between notions and sensual content], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 4, pp. 32–42. (In Russian)

References

- Akerman, D. *Vseobshhaja istorija chuvstv* [A Natural History of the Senses], trans. by A. Grishin. Moscow: KoLibri Publ., 2018. 384 pp. (In Russian)

- Borodaj, Yu. *Voobrazhenie i teorija poznanija* [Imagination and the Theory of Knowledge]. Moscow: Vysshaja shkola Publ., 1966. 150 pp. (In Russian)
- Brentano, F. *Izbrannye raboty* [The Chosen Works], trans. by V.V. Anashvili. Moscow: Dom intellektual'noi knigi Publ.; Russkoe fenomenologicheskoe obshhestvo Publ., 1996. 176 pp. (In Russian)
- Derrida, J. *Polja filosofii* [Fields of Philosophy], trans. by D.Yu. Kralechkin. Moscow: Akademicheskij Proekt Publ., 2012. 376 pp. (In Russian)
- Dlugach, T.B. "O nekotoryh strannyh predpolozhenijah v pervoj «Kritike» Kanta" [On Some Strange Assumptions in the First Kant's 'Critique'], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 2, pp. 48–63. (In Russian)
- Dorstewitz, Ph. "Imagination in Action", *Metaphilosophy*, 2016, Vol. 47, Issue 3, pp. 385–405.
- Echeverri, S. "Emotional Justification", *Philosophy and Phenomenological Research*, 2019, Vol. 98, Issue 3, pp. 541–566.
- Friedman, B.H. "Feelings and the Body, The Jamesian Perspective on Autonomic Specificity of Emotion", *Biological Psychology*, 2010, Vol. 84, Issue 3, pp. 383–393.
- Hegel, *Entsiklopediya filosofskikh nauk. T. 2: Filosofiya prirody* [Encyclopaedia of the Philosophical Sciences, Vol. 2: Philosophy of Nature], trans. by V.P. Chizhov, B. Stolpner and I. Rumer. Moscow: Mysl' Publ., 1975. 695 pp. (In Russian)
- Husserl, E. *Idei k chistoj fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii* [Ideas to Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy I], trans. by A.V. Mikhailov. Moscow: Akademicheskij Proekt Publ., 2009. 489 pp. (In Russian)
- Jakapi, R. "Berkeley and the Separate State of the Soul", *Berkeley Studies*, 2007, No. 18, pp. 24–29.
- Katrechko, S.L. "Modelirovanie metafory v kantovskoj koncepcii soznaniya (poznaniya)" [Modeling of Metaphor in Kant's Conception of Consciousness (Cognition)], *RACIO.ru*, 2009, No. 2, pp. 261–271. (In Russian)
- Scherer, K. R. "Psychological Models of Emotion", *The Neuropsychology of Emotion*, trans. by J.C. Borod. Oxford; New York: Oxford University Press, 2000, pp. 137–162.
- Sejtahmetov, N. *Nravstvennyj smysl germanskogo idealizma* [Moral Sense of the German Idealism]. Almaty, 2007. 334 pp. (In Russian)
- Smirnov, A.V. *Soznanie. Logika. Yazyk. Kul'tura. Smysl* [Consciousness. Logic. Language. Culture. Sense]. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 2015. 712 pp. (In Russian)
- Solms, M. *The Feeling Brain: Selected Papers on Neuropsychanalysis*. London: Karnac Books, 2015. 240 pp.
- Soteriou, M. *The Mind's Construction: The Ontology of Mind and Mental Action*. Oxford: Oxford University Press, 2013. 381 pp.
- Wilber, K. *Teorija vsego* [Theory of All], trans. by E. Pustoshkin. Moscow: POSTUM Publ., 2013. 256 pp. (In Russian)

Б.В. Фауль

ПИТЕР ВАН ИНВАГЕН О СВОБОДЕ ВОЛИ И ПЕРЕМЕЩЕНИИ ВО ВРЕМЕНИ*

Фауль Богдан Владимирович – аспирант, лаборант-исследователь. Институт философии СПбГУ. Российская Федерация, 199034, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5; e-mail: faulbogdan@gmail.com

Теория свободы воли Питера ван Инвагена оказала большое влияние на современную философию, как и его теория перемещения во времени. На первый взгляд кажется, что сама идея перемещения в прошлое не совместима со свободой воли. С точки зрения ван Инвагена, для свободы воли необходимо открытое будущее. Если перемещение в прошлое возможно и прошлое является закрытым, то «будущее» для путешественников во времени также является закрытым и, следовательно, они не обладают свободой воли. В данной статье автор анализирует совместимость теорий свободы воли и перемещения во времени ван Инвагена. Для этого формулируется противоречивая триада, которая эксплицирует проблему соотношения свободы воли и перемещения во времени в целом. Отрицание одного из элементов триады приводит к непротиворечивости двух остальных. Теория перемещения во времени ван Инвагена рассматривается как стратегия отрицания одного из элементов триады. Далее, в статье исследуется общее логическое пространство проблемы через анализ стратегий отрицания остальных элементов. Автор выделяет ряд трудностей, с которыми сталкивается каждая стратегия, намечает пути их преодоления и оценивает их значимость для ван Инвагена. Автор приходит к выводу, что текущие взгляды ван Инвагена непротиворечивы, хотя и зависят от более общей дискуссии о возможности изменения прошлого, а также от возможных научных открытий.

Ключевые слова: свобода воли, инкомпатибилизм, перемещение во времени, изменение прошлого, гипервремя, теория растущего блока, философия времени

Для цитирования: Фауль Б.В. Питер ван Инваген о свободе воли и перемещении во времени // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 4. С. 43–55.

Американский аналитический философ Питер ван Инваген (21.09.1942) – живой классик, внесший колоссальный вклад практически во все области современной философии. Его наиболее влиятельные работы посвящены фундамен-

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект №18–18–00222 «Роль волевых актов в структуре интенциональной деятельности»).

тальной метафизике¹, свободе воли², философии религии, онтологии и мета-онтологии³. В данный момент он является профессором философии в Университете Нотр-Дам и профессором-исследователем в Университете Дьюка. Первая знаменитая работа ван Инвагена посвящена проблеме свободы воли⁴. В ней он вводит понятие «инкомпатибилизм» и формулирует знаменитый «аргумент последствий» в защиту этого подхода. Его философские взгляды на свободу воли называют «мистерианством» (от английского слова «mystery»). С его точки зрения, свобода воли не совместима ни с детерминизмом, ни с индетерминизмом, однако ван Инваген утверждает, что, несмотря на это, мы всё же обладаем свободой воли, а потому она является *таинственной*. В своих недавних работах ван Инваген продемонстрировал логическую возможность перемещения во времени с изменением прошлого⁵. Хотя проблема логической возможности перемещения во времени и не является фундаментальной, ее исследование представляется эвристически полезным, поскольку позволяет пролить свет на многие другие метафизические проблемы, в частности на проблему свободы воли.

Наследие Питера ван Инвагена обширно и требует особого внимания и анализа. В данной работе приводятся результаты исследования логической совместимости его теории свободы воли с его теорией времени и перемещения во времени. Для этого формулируется оригинальная противоречивая триада, в которой эксплицируется проблема совместимости свободы воли и перемещения во времени в целом. Отрицание одного из ее элементов приводит к непротиворечивости двух остальных. Мы рассмотрим теорию перемещения во времени ван Инвагена как стратегию отрицания одного из трех элементов триады. Помимо этого, мы проанализируем последствия отрицания остальных элементов, поскольку теория перемещения во времени ван Инвагена может оказаться ложной⁶. Сначала нами будет сформулирована триада и продемонстрирована ее противоречивость. После этого мы рассмотрим теорию перемещения во времени ван Инвагена как стратегию отрицания одного из элементов триады. Затем мы перейдем к экспликации и анализу оставшихся стратегий и последствий их принятия.

Проблема совместимости свободы воли и перемещения во времени

Проблему совместимости свободы воли и перемещения во времени можно сформулировать в виде противоречивой триады, в которой каждое отдельное утверждение является допустимым, но их совмещение влечет противоречие:

¹ Van Inwagen P. *Metaphysics*. Boulder, 2018.

² Van Inwagen P. *An Essay on Free Will*. Oxford, 1983; Van Inwagen P. *Thinking about free will*. Cambridge, 2017.

³ Van Inwagen P. *Existence: Essays in Ontology*. Cambridge, 2014.

⁴ Van Inwagen P. *An Essay on Free Will*. Oxford, 1983.

⁵ Van Inwagen P. *Changing the Past* // *Oxford Studies in Metaphysics*. 2010. Vol. 5. P. 3–28.

⁶ В конечном счете может оказаться, что невозможно предоставление теории перемещения во времени, способной обеспечить возможность изменения прошлого. См., напр.: Baron S. *Back to the Unchanging Past* // *Pacific Philosophical Quarterly*. 2017. Vol. 98. No. 1. P. 129–147.

- (1) Агенты всегда обладают свободой воли.
- (2) Перемещение в прошлое возможно.
- (3) Изменение прошлого невозможно.

В первом элементе триады понятие «свобода воли» трактуется в том смысле, который предлагает П. ван Инваген. Центральным элементом его теории является идея открытого будущего⁷. С его точки зрения, агент обладает свободой воли в отношении некоторого будущего действия, если он *одновременно может как совершить какое-то действие, так и воздержаться от него*⁸. Данное понимание свободы воли, как считает ван Инваген, несовместимо с детерминизмом, поскольку если детерминизм истинен, то нет ни одного действия, в отношении которого агент может либо совершить его, либо не совершать⁹. Соответственно, в (1) предполагается, что *всегда есть какие-то действия, в отношении которых мы обладаем свободой воли*¹⁰. Данное представление о свободе воли является интуитивно допустимым, хотя его и не разделяет большинство философов¹¹.

Второй элемент триады допустим в связи с отсутствием научного и философского консенсуса по вопросу о возможности перемещения во времени. Многие считают, что перемещение во времени логически возможно и совместимо с современными физическими теориями¹².

Третий элемент триады – идея невозможности изменения прошлого – представляется истинным, поскольку основывается на наших интуициях о времени. Время представляется нам асимметричным: прошлое уже случилось, а будущему только предстоит случиться. Соответственно, мы не знаем наверняка, открыто ли будущее, но прошлое, на первый взгляд, является закрытым.

Таким образом, мы подходим к выражению причины, по которой сформулированная выше триада противоречива: если агент *может переместиться в прошлое и оно закрыто*, то он *не будет обладать свободой воли в прошлом*, что противоречит (1), так как в соответствии с этим утверждением агент *всегда обладает свободой воли*.

Отрицание одного из трех элементов данной триады оставляет два элемента, которые не являются противоречивыми. Отрицание (1) с принятием (2) и (3) приводит к признанию возможности перемещения во времени вместе с отрицанием возможности изменения прошлого. В этой ситуации агенты не могут обладать свободой в прошлом, но, поскольку мы отрицаем (1), противоречия не возникает. Отрицание (2) и принятие (1) и (3) приводит

⁷ Van Inwagen P. Metaphysics. P. 269.

⁸ Van Inwagen P. How to Think about the Problem of Free Will // Van Inwagen P. Thinking about Free Will. Cambridge, 2017. P. 151.

⁹ Fischer J.M. Van Inwagen on Free Will // The Philosophical Quarterly. 1986. Vol. 36. No. 143. P. 252–260.

¹⁰ С точки зрения (1), даже если агент не всегда имеет возможность совершить *морально значимый* поступок, он *всегда* может выбрать, например, о чем ему думать. Иными словами, если агент всегда имеет свободу воли, это означает, что существует *как минимум одно событие*, в отношении которого агент *свободен*.

¹¹ Bourget D., Chalmers D.J. What Do Philosophers Believe? // Philosophical Studies. 2014. Vol. 170. No. 3. P. 465–500.

¹² Earman J., Smeenk C., Wüthrich C. Do the laws of physics forbid the operation of time machines? // Synthese. 2009. Vol. 169. No. 1. P. 91–124; Arntzenius F., Maudlin T. Time Travel and Modern Physics // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2013 Edition). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/time-travel-phys/> (дата обращения: 12.03.2019).

к признанию того, что агенты всегда обладают свободой воли и прошлое является закрытым. Противоречия не возникает по той причине, что мы отрицаем возможность перемещения в прошлое. В связи с этим агент не может попасть в ситуацию, в которой он не будет обладать свободой воли. Отрицание (3) вместе с принятием (1) и (2) приводит к тому, что перемещение в прошлое признаётся возможным, как признаётся и то, что агенты способны изменять его, используя свою свободу. Противоречия не возникает по той причине, что прошлое, в каком-то смысле, признаётся открытым.

Питер ван Инваген предлагает теорию перемещения во времени, в которой *возможно* изменение прошлого. Данная теория будет расцениваться в рамках данной статьи как стратегия отрицания утверждения (3). Если теория ван Инвагена верна, то агенты не просто могут переместиться в прошлое, но также *могут и изменить его*, совершая свободные поступки.

Стратегия обоснования возможности изменения прошлого

Многие метафизики считают, вслед за Д. Льюисом, что, перемещаясь назад во времени, агенты не способны изменить прошлое¹³. Представим, что человек по имени Тим переместился в прошлое и планирует предотвратить Вторую мировую войну. С точки зрения Льюиса, он ни при каких обстоятельствах не сможет этого сделать, так как война уже случилась. Если Вторая мировая война была в нашей истории, это означает, что Тиму *уже* не удалось ее предотвратить. Вне зависимости от того, что он «будет» делать в прошлом, все это уже «было». Данный взгляд не согласуется с нашими интуициями о перемещении во времени. Множество романов и художественных фильмов предполагают, что прошлое можно изменить. Даже с точки зрения самого Льюиса, мир, в котором возможно перемещение во времени, является очень странным миром¹⁴. Какую альтернативу предлагает ван Инваген?

Теория перемещения во времени ван Инвагена содержит две нетривиальные онтологические предпосылки¹⁵:

1. Истинность теории растущего блока.
2. Существование второго измерения времени.

Первая онтологическая предпосылка – теория растущего блока (*growing-block theory*). Согласно этой теории, существуют только прошлые и настоящие события, а будущего еще нет. Динозавры существуют, просто они расположены в других пространственно-временных координатах, которые мы называем «прошлое». Однако событий, которые произойдут через неделю, – еще нет. Таким образом, реальность – это блок, так как она протяженна во времени, но это растущий блок, так как постепенно к ней добавляются новые события. В рамках данной теории настоящее не является редуктивным: это означает, что какой-то момент времени обладает объективным свойством «быть настоящим моментом». В теории растущего блока нередуктивным является тот край, который прирастает новыми событиями. Несмотря на то что

¹³ Lewis D. The Paradoxes of Time Travel // American Philosophical Quarterly. 1976. Vol. 13. No. 2. P. 145–152.

¹⁴ Ibid. P. 145.

¹⁵ Van Inwagen P. Changing the Past. P. 3–28.

нередуктивность времени не является необходимой для теории растущего блока, кажется, что нет причин для принятия других разновидностей этой теории¹⁶. Существуют и другие подходы, в рамках которых время не является редуцируемым, но мы не имеем возможности их подробно рассмотреть¹⁷.

Вторая онтологическая предпосылка – двумерность времени. Данная теория исторически восходит к Д. Мэйлэнду¹⁸. Он первым предположил, что время представляет собой не прямую, а плоскость. Существует не только настоящее, прошлое и будущее, но и, например, прошлое-настоящее, или будущее-настоящее. К примеру, прошлое-настоящее указывает на тот момент времени, который является настоящим в прошлом, где прошлое трактуется как прошлое во второй временной координате. Предположим, что сейчас Тим поднял руку. Это событие может быть описано как «Тим поднял руку в T1». Теперь представим, что через 5 лет Тим решил предотвратить событие «Тим поднял руку в T1» и изобрел машину времени. Он вернулся в прошлое и убедил себя не поднимать руку. Таким образом, вместо начального события случилось событие «Тим не поднял руку в T1». Как можно непротиворечиво описать то, что одновременно Тим поднял и не поднял руку в T1? Это можно описать так: в момент времени T1(T1) Тим поднял руку (в скобках указывается время во второй временной координате), а в момент времени T1(T2) Тим не поднимал руки.

Для обозначения второй временной координаты П. ван Инваген использует приставку «гипер», например гипер-был или гипер-станет¹⁹. Ситуация, в которой Тиму удастся убедить себя из прошлого не поднимать руку, будет описана ван Инвагеном так: гипер-будет, что Тим не поднял руку в T1. Перемещение во времени с изменением прошлого почти всегда подразумевает существование гипервремени²⁰.

Каким образом происходит изменение прошлого в теории ван Инвагена? Представьте, что гипертемпоральное существо наблюдает за растущим блоком со стороны и видит, что в 1997 г. случается Третья мировая война. Время идет, и в 2065 г. человек по имени Тим изобретает машину времени и решает отправиться в прошлое для предотвращения Третьей мировой войны. После того как Тим нажимает на кнопку, приводящую в действие машину времени, происходит следующее: блок начинает постепенно сокращаться до того

¹⁶ Например, можно представить растущий блок с редуцируемым временем или растущий блок, в котором настоящее не находится на пике этого блока. Помимо этого, есть логическое пространство для существования и других теорий – теории сжимающегося блока, или теории блока, растущего в «прошлое». В недавнем времени Х. Хадсон предложил модель, в которой блок начинает расти в разных местах в разные гипертемпоральные моменты: *Hudson H. The Fall and Hypertime. Oxford; New York, 2014.*

¹⁷ Наиболее популярная нередуцируемая теория – презентизм (presentism). Согласно презентизму, существуют только настоящие события, а прошлого и будущего нет. В недавнем времени презентизм подвергся серьезной критике. См., напр.: *Sider T. Four-dimensionalism an ontology of persistence and time. Oxford, 2004. P. 11–52.*

¹⁸ *Meiland J.W. A Two-Dimensional Passage Model of Time for Time Travel // Philosophical Studies. 1974. Vol. 26. No. 3–4. P. 167.*

¹⁹ *Van Inwagen P. Changing the Past. P. 10.*

²⁰ В данный момент в литературе существует только одна теория, в которой изменение прошлого не подразумевает существования гипервремени. Данная теория сталкивается с серьезными трудностями в виде массивных метафизических допущений: *Loss R. How to Change the Past in One-Dimensional Time // Pacific Philosophical Quarterly. 2015. Vol. 96. No. 1. P. 1–11.*

момента, в который путешествует Тим, – до 1995 г. Перемещение во времени стирает все события после 1995 г., и вместе с тем перемещает Тима в прошлое²¹. После этого блок продолжает расти обычными темпами, и Тиму удастся предотвратить Третью мировую войну в 1997 г. Прошлое действительно было изменено, так как гипер-раньше, в 2018 г., было истинно, что Третья мировая война началась в 1997 г.; но после того как Тим вернулся в прошлое и предотвратил ее, гипер-сейчас, в 2018 г., Третьей мировой войны никогда не было. Таким образом, теория ван Инвагена обеспечивает возможность перемещения во времени *с изменением прошлого*.

Если данная теория действительно обеспечивает возможность изменения прошлого, то ван Инваген успешно отвергает третий элемент триады, непротиворечиво совмещая возможность перемещения в прошлое и то, что агенты всегда являются свободными. Однако данная стратегия может оказаться проблематичной. Это связано с возникновением новых аргументов против использования второго измерения времени в дискуссии о переписывании прошлого²². Давайте рассмотрим оставшиеся стратегии работы с триадой при условии, что теория Инвагена не является успешной и не обеспечивает возможности изменения прошлого.

Стратегия слабого отрицания свободы воли

Рассмотрим последствия отрицания утверждения (1). Очевидно, что полное отрицание наличия свободы воли у агентов едва ли будет удовлетворительным решением для ван Инвагена, хотя в целом эта стратегия и допустима. Например, можно предложить такую интерпретацию свободы воли, в которой она совместима с детерминизмом. Данная стратегия будет классифицироваться как отрицание (1), поскольку в ней отвергается тот взгляд на свободу воли, который предлагает ван Инваген. Также можно предположить, что люди вообще не обладают свободой воли ни в каком виде, что также будет являться формой отрицания (1).

Однако отрицать (1) можно и в более слабом смысле: можно принять, что агенты *не обладают свободой воли в прошлом*, однако *обладают ею в настоящем или в будущем*. Это может быть связано с тем, что какие-то зоны реальности являются онтологически закрытыми, а какие-то – онтологически открытыми. Также агенты могут быть подвержены тотальной манипуляции, в которой они попадают в ситуацию, аналогичную детерминизму.

Давайте назовем такой тип отрицания утверждения (1) *стратегией слабого отрицания свободы воли*. В рамках этой стратегии мы не утверждаем, что агенты *совсем* не обладают свободой воли в том смысле, который защищает ван Инваген; мы лишь утверждаем, что они обладают ею *не всегда*. Если (2) и (3) истинны (перемещение в прошлое возможно, а изменение прошлого – нет), то агенты в прошлом не будут обладать свободой воли.

²¹ Интересная критика теории ван Инвагена состоит в наблюдении, что его машина времени на самом деле является не более чем аннигилирующей машиной. См., напр.: *Hudson H., Wasserman R. Van Inwagen on Time Travel and Changing the Past // Oxford Studies in Metaphysics*. 2010. Vol. 5. P. 41–49.

²² К сожалению, в рамках данной статьи мы не можем сконцентрироваться на деталях этой дискуссии. См.: *Baron S. Back to the Unchanging Past*. P. 129–147; *Law A. The puzzle of hyper-change // Ratio*. 2019. No. 32. P. 1–11.

Однако агенты могут иметь свободу воли в настоящем, если принять, что настоящее онтологически открыто. Хотя такой взгляд и является логически и интуитивно допустимым, он проблематичен как минимум по двум причинам.

Во-первых, ван Инваген понимает свободу воли в том числе как способность агента²³. Если в прошлом агент никогда и ни при каких обстоятельствах не может поступить свободно, то свобода воли целиком зависит от обстоятельств. Давайте назовем это проблемой *экстерналистской трактовки свободы воли*. Ван Инваген трактует свободу воли как нечто присущее самому агенту, а потому такая трактовка не является удовлетворительной. Однако на данное возражение легко ответить. В конечном счете ван Инваген может просто согласиться с тем, что *иногда свобода воли не может быть реализована агентом в силу обстоятельств*. Например, в подобной ситуации находится агент, подверженный тотальной манипуляции, когда в отношении любых действий агент не обладает свободой воли.

Во-вторых, в теории свободы воли ван Инвагена предполагается, что опыт свободы воли²⁴ свидетельствует в пользу наличия у нас свободы воли²⁵. После перемещения в прошлое агент сохранит ощущение свободы воли, хотя в действительности он не будет свободным. Данная ситуация подорвет идею, что опыт свободы воли свидетельствует в пользу наличия реальной свободы воли у агента. Это связано с тем, что мы будем знать о существовании ситуации, в которой у нас *нет свободы воли*, тогда как *нам кажется*, что она есть. Назовем данную проблему *проблемой феноменологического свидетельства*. Суть этой проблемы можно сформулировать так: стратегия слабого отрицания свободы воли ведет к тому, что опыт свободы воли не может свидетельствовать в пользу ее наличия у агента. Это создает серьезные трудности для теории свободы воли ван Инвагена, лишая его одной из причин для ее принятия.

Для многих сама идея о том, что опыт свободы воли свидетельствует в пользу ее наличия у агента, может показаться необоснованной. Когда я думаю, что дверь открыта, мне кажется, что я свободен покинуть комнату когда захочу. Однако в реальности дверь может быть закрыта. Это означает, что я нахожусь в иллюзии в отношении этого действия. Назовем подобный тип иллюзии *эпизодической иллюзией*. Агент находится в эпизодической иллюзии, если в отношении некоторых действий, *но не всех*, он ошибается, что свободен. Однако если он ошибается в отношении всех действий, то он находится в *систематической иллюзии*. По-видимому, если опыт свободы воли не свидетельствует в пользу ее наличия в конкретных ситуациях, то он также не должен свидетельствовать в пользу наличия свободы воли в целом.

В связи с предыдущими рассуждениями мы можем выделить две независимые проблемы феноменологического свидетельства:

(а) Когда-нибудь будет обнаружена эмпирическая ситуация, в которой агент будет находиться в систематической иллюзии (перемещение в закрытое прошлое или случай тотальной манипуляции). Феноменологический опыт свободы воли окажется совместимым с любым устройством мира и, следовательно, не может свидетельствовать в пользу ее наличия у агентов.

²³ Глава в «Метафизике», посвященная свободе воли, буквально называется «Способности рациональных существ: свобода воли»: *Van Inwagen P. Metaphysics*. P. 267.

²⁴ Под опытом свободы воли понимается чувство агента, что он может поступить так или иначе. Например, агент чувствует, что может поднять или опустить руку.

²⁵ *Van Inwagen P. Introduction: Van Inwagen on Free Will // Van Inwagen P. Thinking about Free Will*. Cambridge, 2017. P. 13.

(б) Поскольку ощущение свободы воли ненадежно эпизодически, нет причин считать его надежным и систематически. Это связано с тем, что не существует принципиальной разницы между систематической и эпизодической иллюзиями. Это означает, что наш опыт не может являться свидетельством в пользу наличия у агентов свободы воли в целом. Стоит отметить, что проблема (б) является более серьезной для ван Инвагена, чем (а). Это связано с тем, что проблема (б) не зависит от возможных научных открытий, в отличие от (а).

Обеих версий этой проблемы можно избежать, приняв, что случаи наличия или отсутствия у агента свободы воли являются феноменологически различимыми. Ответ на (а) будет заключаться в отрицании возможности ситуации, в которой агент не будет обладать свободой воли, но будет ее ощущать. Однако если такая ситуация окажется реальной, то проблема феноменологического свидетельства не будет иметь решения.

Ответом на (б) будет обоснование разницы между эпизодической и систематической иллюзиями, достаточной для их феноменологической различимости. Однако непонятно то, каким образом должна быть установлена принципиальная граница между этими типами иллюзии. На первый взгляд, разница между ними является количественной, чего недостаточно для обоснования феноменологической различимости. Если же принять, что разница между систематической и эпизодической иллюзиями является качественной, то необходимо дать более сильное метафизическое определение свободы воли, что идет вразрез с мистерианским (от английского слова «mystery») духом теории ван Инвагена. Это не означает, что такое определение невозможно.

Из этого следует, что наиболее перспективным ответом на проблему феноменологического свидетельства является предположение о феноменологической различимости случаев наличия и отсутствия свободы воли. Для отстаивания этой различимости необходимо обосновать, что эпизодическая и систематическая иллюзии не являются аналогичными. Однако в данный момент не ясно, каким будет это обоснование. Более того, если удастся эмпирически доказать, что они аналогичны, то проблема феноменологического свидетельства оказывается нерешаемой, что сделает стратегию слабого отрицания свободы воли нежелательной для ван Инвагена.

Таким образом, следуя стратегии слабого отрицания свободы воли, можно столкнуться со следующими последствиями: необходимо частично согласиться с экстерналистской трактовкой свободы воли, хотя, как было показано, это не является проблематичным для ван Инвагена; необходимо либо принять проблему феноменологического свидетельства, либо принять феноменологическую различимость случаев наличия и отсутствия свободы воли. Таким образом, стратегия слабого отрицания свободы воли представляется логически возможной, однако ее последствия довольно весомы. Как было показано, стратегия слабого отрицания свободы воли скорее всего приведет к принятию проблемы феноменологического свидетельства, что не может удовлетворить ван Инвагена и тех, кто расценивает опыт свободы воли как свидетельство в пользу ее существования. Общее отрицание свободы воли у агентов логически приемлемо, но крайне неудовлетворительно для ван Инвагена.

Стратегия отрицания возможности перемещения в прошлое

Давайте рассмотрим стратегию отрицания утверждения (2), т.е. стратегию отрицания возможности перемещения в прошлое. В данном отношении необходимо затронуть важную деталь в современной дискуссии об изменении прошлого: если аргументы против логической возможности изменения прошлого успешны, то теории, которые используют второе временное измерение и обеспечивают возможность изменения прошлого, на самом деле *не являются теориями перемещения во времени*. Аргументы современных критиков идеи изменения прошлого нацелены на демонстрацию того, что теории, постулирующие дополнительные временные измерения, описывают *не перемещение в прошлое, а перемещение в гипер-будущее*. Таким образом, если теория перемещения во времени ван Инвагена не может обеспечить возможности изменения прошлого, то это происходит по той причине, что *она не является теорией перемещения во времени*.

Если стратегия обоснования возможности изменения прошлого окажется ложной, это будет означать, что ван Инваген не смог предоставить теорию перемещения во времени. В связи с этим стратегия отрицания возможности изменения прошлого представляется довольно последовательной, хотя и не необходимой. Также в данный момент эта стратегия не требует теоретических усилий, поскольку на сегодняшний день в научном сообществе нет консенсуса о том, является ли перемещение во времени *реально* возможным. В такой ситуации всегда можно выразить солидарность с тем лагерем ученых, которые отрицают возможность перемещения во времени.

Однако представим, что ученые научатся отправлять в прошлое, например, элементарные частицы. Если это окажется возможным, то и транспортировка агента будет вполне допустимой. С помощью частиц можно было бы отправить в прошлое информацию о психологическом устройстве агента, чтобы можно было воссоздать его психическую структуру на другом носителе. С точки зрения некоторых теорий диахронического тождества личности данный процесс будет расцениваться как транспортировка агента^{26, 27}. Отправка элементарных частиц в прошлое уже не кажется невозможной, но открывает путь всем парадоксам и проблемам перемещения во времени. Такого же взгляда придерживается и Инваген, считая, что номологически возможна отправка элементарных частиц в прошлое²⁸. Таким образом, вопрос состоит в том, сможет ли ван Инваген отрицать (2) при условии, что научное сообщество достигнет консенсуса в отношении вопроса о перемещении

²⁶ Baker L.R. *Persons and Bodies: A Constitution View*. Cambridge; New York, 2000; Shoemaker S. *Functionalism and Personal Identity: A Reply* // *Noûs*. 2004. Vol. 38. No. 3. P. 525–533.

²⁷ Отечественная литература по проблеме тождества личности включает: Левин С.М. Сознание, организм и объективация личности // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки*. 2013. Т. 38. № 4. С. 104–113; Секацкая М.А. Пересадка мозга и тождество личности: альтернативная интерпретация одного мысленного эксперимента // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки*. 2014. Т. 42. № 4. С. 67–76; Волков Д.Б. Нарративный подход как решение проблемы тождества // *Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология*. 2016. № 4. С. 21–32; Чирва Д. Одинокое животное. Биологический подход к тождеству личности // *Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6: Политология. Международные отношения*. 2012. № 4. С. 60–64; Гаспаров И.Г. Тождество личности и нарратив // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2018. Т. 11. № 3. С. 180–183.

²⁸ Van Inwagen P. *Changing the Past*. P. 4.

во времени? Давайте выделим две возможные ситуации консенсуса научного сообщества в отношении вопроса о перемещении во времени: открытую и закрытую его интерпретации.

Открытая интерпретация перемещения во времени: консенсус о том, что перемещение в прошлое возможно при отсутствии консенсуса о том, существует ли второе временное измерение. Данная стратегия оставляет возможность отрицания (2). Ван Инваген может считать, что ученые на самом деле отправляют объекты не в прошлое, а в гипер-будущее. Следовательно, ван Инваген может предложить *иную метафизическую интерпретацию* тем данным, которые имеют ученые. В этом сценарии ван Инваген будет противоречить научному сообществу, но в довольно слабой степени.

Закрытая интерпретация перемещения во времени: консенсус о том, что перемещение в прошлое возможно и что не существует второго временного измерения. Это означает, что Инваген не сможет избрать стратегию отрицания (2) или (3). Он не сможет отрицать (3) по той причине, что отрицание (3) (по крайней мере в том виде, в котором это делает ван Инваген) предполагает идею второго временного измерения. Отрицание (2) невозможно, потому что это будет вступать в прямое противоречие с тем, что считают ученые. Сценарий закрытой интерпретации перемещения во времени вынуждает принять стратегию слабого отрицания свободы воли, т.е. отрицать (1). Если же ван Инваген продолжит отрицать (2) в этих условиях, то он будет вступать в серьезное противоречие с научным сообществом.

Возможно ли получение таких научных данных, которые настолько сильно будут детерминировать их интерпретацию, что смогут привести научное сообщество к консенсусу касательно вопроса о перемещении во времени и наличия второго временного измерения? Этот вопрос остается открытым. В данный момент можно лишь сказать, что ученые не пришли к консенсусу даже касательно вопроса о *возможности перемещения во времени*, не говоря уже о существовании гипервремени. В связи с этим отрицание утверждения (2) представляется наиболее перспективным при условии, что сценарий обоснования возможности изменения прошлого не окажется успешным. В рамках данного сценария ван Инваген может (а) отрицать возможность перемещения во времени, признавая свою теорию перемещения во времени ложной; (б) предложить свою теорию перемещения во времени в качестве метафизической интерпретации того, что ученые назвали бы перемещением во времени.

Сценарий (б) возможен только в рамках открытой интерпретации перемещения во времени. Если же возникнет сценарий закрытой интерпретации перемещения во времени, то ван Инвагену не остается ничего, кроме стратегии отрицания (1).

Заключение

Теория свободы воли ван Инвагена предполагает идею открытого будущего, и его теория перемещения во времени сохраняет эту возможность для агента. Ван Инваген успешно демонстрирует возможность изменения прошлого, в связи с чем его взгляды на перемещение во времени и свободу воли являются полностью совместимыми. Однако проект по созданию теории изменения прошлого может оказаться невозможным в целом. В этом случае

наиболее перспективной стратегией для ван Инвагена окажется отрицание возможности перемещения в прошлое. Даже если наука будущего докажет, что перемещение в прошлое возможно, ван Инваген может предложить свою теорию в качестве модели, интерпретирующей эмпирические данные. Если эмпирические данные однозначно опровергнут интерпретацию ван Инвагена (т.е. будет достигнут консенсус о том, что не существует второго временного измерения), он будет вынужден принять, что агенты свободны в настоящем, но не свободны в прошлом. Также, по-видимому, ему придется отказаться от идеи, что опыт свободы воли свидетельствует в пользу ее наличия у агентов.

Из этого следует, что позиция ван Инвагена сможет устоять даже в рамках возможных негативных сценариев. Однако наиболее вероятным представляется позитивный сценарий, в котором теория ван Инвагена о перемещении во времени совместима с его теорией свободы воли, так как, скорее всего, дискуссия о возможности изменения прошлого не будет иметь однозначного решения в ближайшее время.

Список литературы

- Волков Д.Б. Нарративный подход как решение проблемы тождества // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2016. № 4. С. 21–32.
- Гаспаров И.Г. Тождество личности и нарратив // Философский журнал / Philosophy Journal. 2018. Т. 11. № 3. С. 180–183.
- Левин С.М. Сознание, организм и объективация личности // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2013. Т. 38. № 4. С. 104–113.
- Секацкая М.А. Пересадка мозга и тождество личности: альтернативная интерпретация одного мысленного эксперимента // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2014. Т. 42. № 4. С. 67–76.
- Чирва Д. Одинокое животное. Биологический подход к тождеству личности // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6: Политология. Международные отношения. 2012. № 4. С. 60–64.
- Arntzenius F., Maudlin T. Time Travel and Modern Physics // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2013 Edition) / Ed. by E. N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/time-travel-phys/> (дата обращения: 12.03.2019).
- Baker L.R. Persons and Bodies: A Constitution View. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2000. 246 p.
- Baron S. Back to the Unchanging Past // Pacific Philosophical Quarterly. 2017. Vol. 98. No. 1. P. 129–147.
- Bourget D., Chalmers D.J. What Do Philosophers Believe? // Philosophical Studies. 2014. Vol. 170. No. 3. P. 465–500.
- Earman J., Smeenk C., Wüthrich C. Do the laws of physics forbid the operation of time machines? // Synthese. 2009. Vol. 169. No. 1. P. 91–124.
- Fischer J.M. Van Inwagen on Free Will // The Philosophical Quarterly. 1986. Vol. 36. No. 143. P. 252–260.
- Hudson H. The Fall and Hypertime. Oxford; New York: Oxford University Press, 2014. 226 p.
- Hudson H., Wasserman R. Van Inwagen on Time Travel and Changing the Past // Oxford Studies in Metaphysics. 2010. Vol. 5. P. 41–49.
- Law A. The puzzle of hyper-change // Ratio. 2019. No. 32. P. 1–11.
- Lewis D. The Paradoxes of Time Travel // American Philosophical Quarterly. 1976. Vol. 13. No. 2. P. 145–152.
- Loss R. How to Change the Past in One-Dimensional Time // Pacific Philosophical Quarterly. 2015. Vol. 96. No. 1. P. 1–11.

- Meiland J.W. A Two-Dimensional Passage Model of Time for Time Travel // *Philosophical Studies*. 1974. Vol. 26. No. 3–4. P. 153–173.
- Shoemaker S. Functionalism and Personal Identity: A Reply // *Noûs*. 2004. Vol. 38. No. 3. P. 525–533.
- Sider T. *Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*. Oxford: Oxford University Press, 2004. 255 p.
- Van Inwagen P. *An Essay on Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 1983. 248 p.
- Van Inwagen P. Changing the Past // *Oxford Studies in Metaphysics*. 2010. Vol. 5. P. 3–28.
- Van Inwagen P. *Existence: Essays in Ontology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 261 p.
- Van Inwagen P. *Thinking about free will*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. 329 p.
- Van Inwagen P. *Metaphysics*. Boulder: Routledge, 2018. 342 p.

Peter van Inwagen on free will and time travel*

Bogdan V. Faul

The Institute of Philosophy, Saint-Petersburg State University. 5 Mendeleevskaya line, Saint-Petersburg, 199034, Russian Federation; e-mail: faulbogdan@gmail.com

Peter van Inwagen's views on free will and time travel are very influential. However, prima facie there is a contradiction between the very idea of time travel and free will. In van Inwagen's theory, free will requires an ontologically open future. If time travel is possible and the past is closed, then 'the future' for time-travelers is closed, and thus, they lack free will in the past. In this article, I am going to analyze van Inwagen's views on free will and time-travel. I formulate an incoherent triad that explicates the general problem of consistency between free will and time-travel. Denying one proposition in the triad leaves two coherent residual propositions. I am going to analyze van Inwagen's theory of time travel as an attempt to refute one proposition in the triad. Moreover, I explore the logical space of the problem by analyzing strategies of denying other propositions. I conclude that van Inwagen's views are coherent, but they depend on a broader discussion of a general possibility to change the past, as well as on possible scientific discoveries.

Keywords: free will, incompatibilism, time travel, changing the past, hypertime, growing-block theory, philosophy of time

For citation: Faul, B.V. "Peter van Inwagen o svobode voli i peremeshchenii vo vremeni" [Peter van Inwagen on free will and time travel], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 4, pp. 43–55. (In Russian)

References

- Arntzenius, F. & Maudlin, T. "Time Travel and Modern Physics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), ed. by E.N. Zalta. [https://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/time-travel-phys/, accessed on 12.03.2019].
- Baker, L.R. *Persons and Bodies: A Constitution View*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2000. 246 pp.
- Baron, S. "Back to the Unchanging Past", *Pacific Philosophical Quarterly*, 2017, Vol. 98, No. 1, pp. 129–147.
- Bourget, D. & Chalmers, D.J. "What Do Philosophers Believe?", *Philosophical Studies*, 2014, Vol. 170, No. 3, pp. 465–500.

* The reported study was funded by Russian Science Foundation, according to the research project No. 18–18–00222 «The role of volitional acts in intentional agency».

- Chirva, D. "Odinokoe zhitvotnoe. Biologicheskii podkhod k tozhdestvu lichnosti" [A lonely animal. Biological approach to personal identity], *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Politologiya: Mezhdunarodnye otnosheniya*, 2012, No. 4, pp. 60–64. (In Russian)
- Earman, J., Smeenk, C. & Wüthrich, C. "Do the laws of physics forbid the operation of time machines?", *Synthese*, 2009, Vol. 169, No. 1, pp. 91–124.
- Fischer, J.M. "Van Inwagen on Free Will", *The Philosophical Quarterly*, 1986, Vol. 36, No. 143, pp. 252–260.
- Gasparov, I.G. "Tozhdestvo lichnosti i narrative" [Identity and narrative], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2018, Vol. 11, No. 3, pp. 180–183. (In Russian)
- Hudson, H. & Wasserman, R. "Van Inwagen on Time Travel and Changing the Past", *Oxford Studies in Metaphysics*, 2010, Vol. 5, pp. 41–49.
- Hudson, H. *The Fall and Hypertime*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2014. 226 pp.
- Law, A. "The puzzle of hyper-change", *Ratio*, 2019, No. 32, pp. 1–11.
- Levin, S.M. "Soznanie, organizm i ob"ektivatsiya lichnosti" [Consciousness, organism and the objectivization of personality], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2013, Vol. 38, No. 4, pp. 104–113. (In Russian)
- Lewis, D. "The Paradoxes of Time Travel", *American Philosophical Quarterly*, 1976, Vol. 13, No. 2, pp. 145–152.
- Loss, R. "How to Change the Past in One-Dimensional Time", *Pacific Philosophical Quarterly*, 2015, Vol. 96, No. 1, pp. 1–11.
- Meiland, J.W. "A Two-Dimensional Passage Model of Time for Time Travel", *Philosophical Studies*, 1974, Vol. 26, No. 3–4, pp. 153–173.
- Sekatskaya, M.A. "Peresadka mozga i tozhdestvo lichnosti: al'ternativnaya interpretatsiya odnogo myslennogo eksperimenta" [Brain transplantation and identity: an alternative interpretation of one thought experiment], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2014, Vol. 42, No. 4, pp. 67–76. (In Russian)
- Shoemaker, S. "Functionalism and Personal Identity: A Reply", *Noûs*, 2004, Vol. 38, No. 3, pp. 525–533.
- Sider, T. *Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*. Oxford: Oxford University Press, 2004. 255 pp.
- Van Inwagen, P. *An Essay on Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 1983. 248 pp.
- Van Inwagen, P. "Changing the Past", *Oxford Studies in Metaphysics*, 2010, Vol. 5, pp. 3–28.
- Van Inwagen, P. *Existence: Essays in Ontology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 261 pp.
- Van Inwagen, P. *Thinking about free will*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. 329 pp.
- Van Inwagen, P. *Metaphysics*. Boulder: Routledge, 2018. 342 pp.
- Volkov, D.B. "Narrativnyi podkhod kak reshenie problemy tozhdestva" [Narrative approach as a solution to the personal identity problem], *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta: Filosofiya i konfliktologiya*, 2016, No. 4, pp. 21–32. (In Russian)

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

Шевченко С.Ю., Лаврентьева С.В.

БИОЭТИКА И ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ: «ДИДАКТИЧЕСКИЙ ТЕАТР» В МЕДИЦИНСКОЙ ГЕНЕТИКЕ*

Шевченко Сергей Юрьевич – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: simurg87@list.ru

Лаврентьева Софья Всеволодовна – младший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: sonnig89@gmail.com

Цель данной статьи – представить анализ практик «драматизации» в контексте геномной медицины. В биоэтике предполагается осваивание новых феноменов, связанных с развитием технологий, через анализ конкретных кейсов при ориентации на нормативность рациональной коммуникации, близкой к представлениям Хабермаса о коммуникативной компетенции. Но подобная нормативность может не работать в ситуации генетической консультации для пациента, который оказывается чужаком, в том числе и к информации о собственном геноме. В данной статье мы проводим анализ практики драматизации в качестве инструмента для решения данной проблемы. Подобно герою «трагедии судьбы», пациент с диагнозом генетического заболевания, находясь во власти безличных сил, попадает в своеобразную ловушку бездействия. Поэтому пациенту необходимо средство для выстраивания собственного ориентационного комплекса. При знакомстве врача и пациента с одними и теми же специально подготовленными драматическими сценами пациент может получить инструментарий, необходимый для рефлексии своего состояния и принятия необходимых решений. Методы драматизации в медицинской практике мы уподобляем методам дидактического театра, в основе которых лежало стремление обеспечить взаимодействие сценического действия и смотрящей публики, чтобы вовлечь ее в дискуссию о происходящем на сцене. Именно благодаря этой ориентации на взаимодействие и через вовлечение в процесс размышления о возможных решениях пациенты могут избежать ситуации «трагедии судьбы» и превратить генетический риск из судьбы в обстоятельства социального взаимодействия. В конце статьи приводятся примеры нескольких генетических драм, поставленных на сцене для широкой публики, в качестве примера развития практик драматизации за пределами медицинской сферы, в более широком культурном контексте.

Ключевые слова: биоэтика, драматизация, геномная медицина, дидактический театр, коммуникация в медицине, коммуникативная компетенция

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РНФ в рамках проекта № 18–78–10132 «Коммуникативный контур биомедицинских технологий (на примере геномной медицины)».

Для цитирования: Лаврентьева С.В., Шевченко С.Ю. Биоэтика и философия культуры: «дидактический театр» в медицинской генетике // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 4. С. 56–69.

Коммуникативные функции биоэтики: от Хабермаса к Шюцу

В данной статье мы бы хотели представить анализ практик «драматизации», основой которых является представление сценариев, описывающих прием пациента и иллюстрирующих основные затруднения и этические казусы, которые могут всплыть в ходе консультации и оглашения диагноза. Мы бы хотели проанализировать возможность применения метода драматизации в качестве вспомогательного инструмента коммуникации в контексте геномной медицины, выявив черты генетической консультации, которые располагают к применению подобной практики. И рассматривая практику драматизации таким образом, мы хотели бы наметить движение от биоэтического контекста данной практики к ее анализу в рамках философии культуры.

Говоря о биоэтическом контексте, мы должны понимать, что разрешение этических проблем, связанных с развитием новых медицинских технологий, лишь на первый взгляд может быть сведено к установлению совокупности принципов и правил, регламентирующих их употребление. В не меньшей степени биоэтика сталкивается с необходимостью решать более фундаментальные философские задачи – выработки особого языка, на котором эти проблемы могут обсуждаться не только экспертами различного профиля, но и «людьми с улицы», «профанами». По выражению одного из основоположников российской биоэтики П.Д. Тищенко, новые биомедицинские технологии порождают миры, почти не освоенные обыденным языком¹. Биоэтика формирует новый язык через рассказывание историй, и в первую очередь через изложение предназначенных для публичного обсуждения конкретных этических ситуаций. В ходе такого обсуждения разворачивается общее пространство культуры, которое и делает возможным обсуждение проблемы представителями разных социальных и профессиональных групп, в рамках которого их диалог не распадается на серию монологов. В этом смысле философские роли биоэтики становятся значимыми именно в рамках формирования определенной сферы культуры. При этом культура здесь может быть понята как способность последовательно разворачивать смыслы², обуславливающая возможность совместного осознания проблемы, разные аспекты которой известны различным участникам обсуждения. Как мы покажем позже, драматизация может являться своеобразным способом разъяснения сложных случаев как для широкой публики, так и для врачей и пациентов.

Но прежде чем перейти к подробному описанию драматизации и возможностей ее применения, мы подробнее остановимся на самой проблеме коммуникации между врачом и пациентом для представления общей картины. Здесь важно понять, насколько будет полезен инструментарий биоэтики и какие вспомогательные средства могут быть использованы помимо него.

Одним из основных концептуальных ориентиров биоэтической деятельности по созданию условий для обсуждения являются развитые Ю. Хабермасом

¹ Тищенко П.Д. На гранях жизни и смерти: философские исследования оснований биоэтики. СПб., 2011. С. 17.

² Смирнов А.В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М., 2015. С. 14.

представления о коммуникативной компетенции как способности определенным образом выстраивать диалогическое взаимодействие. Обладающий этой компетенцией участник коммуникации ориентирован на взаимопонимание, он использует верные грамматические конструкции и приемлемым для других способом выдвигает три претензии: на истину – для содержания высказывания; на правильность – для норм, которые в данном контексте оправдывают устанавливаемые в высказывании межличностные отношения; на правдивость – для выражаемых намерений³. Наличие коммуникативной компетенции у всех участников диалога, равенство их возможностей, отсутствие угрозы насилия с какой-либо стороны приводит к тому, что формируется «идеальная речевая ситуация». Она, по Хабермасу, выступает универсальной моделью коммуникации.

Но подобная модель оказывается недостаточной, когда мы обращаемся к возможным коммуникативным проблемам между врачом-генетиком и его пациентом. Универсальный характер представлений о рациональности и рациональной коммуникации не учитывает сложности индивидуальной ситуации пациента. Рациональность же не ограничивается способностью к обмену осмысленными аргументами, она также обладает культурно-обусловленным характером⁴. Также следует учитывать, что Хабермас сводит коммуникативные компетенции к языковым, а такая редукция делает невозможным рассмотрение пространства, социальной дистанции или телесности общающихся лицом к лицу собеседников как важных аспектов коммуникативного взаимодействия⁵.

Ниже мы рассмотрим возможности создания культурного пространства в рамках биомедицинских практик, которые не предполагают задания общих стандартов рациональности для всех участников коммуникации и ориентированы в том числе и на «оживление» пространственных и телесных контекстов взаимодействия. Эти возможности могут реализоваться через рассказ, в рамках которого излагаются не наличные проблемные ситуации (биоэтические кейсы), а репрезентируется драматический нарратив, знакомящий участников коммуникации с возможностями высказывания и действия. Таким образом, речь идет не о формировании компетенций через рефлексию над своими культурными образцами, а через усвоение новых образцов, формирование ориентационного комплекса, позволяющего выражать свои интересы и следовать собственным целям в новом социальном контексте. В рассматриваемом нами случае этот контекст порожден новыми биомедицинскими технологиями, практиками определения генетических рисков у человека, который может считать себя здоровым и не ощущать никаких признаков болезни.

Ситуация, в которой при этом оказываются участники коммуникации (в первую очередь пациенты), во многом напоминает не «речевую ситуацию» Хабермаса, а ситуацию «чужака», подробно реконструированную А. Шюцем. «Чужак предпринимает попытку истолковать культурный образец (pattern) социальной группы, с которой он сближается, и сориентиро-

³ Habermas J. Was heisst Universalpragmatik? // Sprachpragmatik und Philosophie. Berlin, 1976. S. 255–256.

⁴ Alexander J. Habermas and critical theory: beyond the Marxian dilemma? // Communicative action. Cambridge, 1991. P. 49–73.

⁵ Джакупова С. К реконструкции понятия коммуникации в социологии Ю. Хабермаса: мета-теоретические основания // Социологическое обозрение. 2009. № 3. С. 84–91.

ваться в нем»⁶. Чужаком в мире консультируемого оказывается и врач, но в первую очередь консультируемый ощущает свою чуждость в неосвоенной обыденным языком сфере новых биомедицинских технологий. По Шюцу, чужак «заинтересован в знании своего социального мира, он организует это знание, но не в форме научной системы, а исходя из релевантности этого знания для его действий... в любой данный момент времени мир видится ему разделенным на разные слои релевантности, каждый из которых требует разной степени знания... знание человека, действующего и думающего в мире своей повседневной жизни, не гомогенно. Оно (1) несвязно, (2) обладает лишь частичной ясностью и (3) вообще не свободно от противоречий»⁷.

Решение коммуникативных проблем в ходе генетической консультации возможно только с учетом этих особенностей отношения человека к новому социальному миру. Дидактическая функция рассматриваемого нами ниже драматического нарратива не предполагает переформатирования структуры востребованного человеком знания в соответствии с неким универсальным образцом рациональности. Она заключается в предоставлении возможностей для развития субъектом ориентационного комплекса, пригодного для действий в определенной культурной и социальной среде. Российские философы культуры Вл.А. Луков и Вал.А. Луков предлагают называть этот ориентационный комплекс тезаурусом, подчеркивая его релевантность интересам субъекта и его фундаментальную роль как в структурировании знаний об этой среде, так и в формировании ее понимания и умения эффективно в ней действовать⁸.

При этом оба они отмечают, что театр – особенно театр абсурда и аналитические драмы Луиджи Пиранделло – в целом может быть истолкован как демонстрация роли тезаурусов действующих в нем героев. Однако при этом подчеркивается отличие тезаурусного подхода от теории фреймов, развитой американским социологом Ирвингом Гофманом на основании исследования театра⁹. Значимость фреймов прописывается Гофманом через рассмотрение разного рода девиантных практик (фабрикация, искажения повседневного опыта), генерирующих театральную фабулу и имеющих место в повседневной социальной жизни. При этом перемещение между разными социальными мирами характеризуется им как «переключение», смена «ключей», тональностей общения¹⁰. Гофман приводит всего пять базовых типов ключей, имеющих место в современном ему американском обществе, что, разумеется, делает его теорию менее подходящей для концептуализации коммуникативного смысла драматического нарратива, чем образ чужака у Шюца или тезаурусный подход Луковых. Культурные задачи драматического нарратива не состоят в демонстрации границ социальных ролей, которые и составляют существо фрейма, они вообще ориентированы не на обозначение жестких правил и границ, а на формирование упорядоченного представления о возможностях, предоставляемых геномной медициной как новой социальной средой.

⁶ Шюц А. Чужак: социально-психологический очерк // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М., 2004. С. 533.

⁷ Там же. С. 535–536.

⁸ Луков Вал.А., Луков Вл.А. Тезаурусы. Субъектная организация гуманитарного знания. М., 2008.

⁹ Там же. С. 41–43.

¹⁰ Гофман И. Анализ фреймов: Эссе об организации повседневного опыта. М., 2003. С. 109.

Медицина и дидактическая функция театра

Как уже было сказано выше, пациент может оказаться в ситуации чужака даже по отношению к информации о собственном геноме. Потому в ходе консультирования ему необходимы инструменты для «вживания» в новую для него ситуацию и перевода элементов чуждого ему окружения, а врачу нужен адекватный способ передачи знания. Драматизация может быть отличной платформой и для первого, и для второго.

Здесь стоит указать на некоторые исторически сложившиеся характеристики театра, которые могут помочь справиться с данными задачами.

Театр всегда отражал стремление понять место человека в мире и также был средством указания на волнующие всех проблемы, будь то общие вопросы человеческого существования или конкретные спорные темы, актуальные для того или иного временного периода. История термина «театр» говорит о нем как о своеобразном упражнении в рефлексии, и здесь можно сослаться на концепцию А.В. Ахутина, который выявил сходство древнегреческих терминов: «Театр по-гречески θέατρον – зрелище, смотреть зрелище – θεωρεῖν, а зрение зрелища – θεωρία – теория. Человек становится теоретиком всего (τὰ πάντα), когда занимает положение всеобщего зрителя»¹¹. Таким образом, театр может быть способом подойти к перипетиям судьбы с зрительской точки зрения. «Чтобы усмотреть само сущее, надо уметь отойти от него, отстраниться, занять место зрителя в театре мира»¹².

Метод драматизации уже имеет свою историю применения в медицинском образовании. Он является частью театрализованных практик, которые помогают врачам выработать коммуникативные компетенции, жесты и интонации в наибольшей степени, располагающие пациента к откровенному проговариванию собственного страдания¹³. В таком случае лишь актер, изображающий пациента, знаком с текстом роли, а обучающийся коммуникации врач импровизирует.

Метод драматизации также используется в знакомстве врача и пациента с одними и теми же специально подготовленными драматическими сценами и сценариями в рамках практики Национального института исследования генома человека США (National Human Genome Research Institute). Благодаря такому знакомству с «генетическими драмами» врач и пациент сходным образом представляют себе, как будет проходить прием, какие темы будут затронуты в рамках их общения, а кроме того, могут обращаться к знакомым сюжетам, что значительно облегчает их взаимодействие. Сценарии могут как касаться проблем, связанных с консультированием, так и эксплицировать некоторые этические проблемы в виде дискуссий специалистов, представляющих различные стороны медицинской сферы, – юристов, биоэтиков, врачей.

Благодаря этому пациент вовлекается в процесс размышления о процессе лечения, возможных решениях, связанных с ним, при этом информация осмысливается им в привычных для него категориях. И здесь на первый

¹¹ Ахутин А.В. Театр теории // Ахутин А.В. Поворотные времена. Статьи и наброски. 1975–2003. СПб., 2005. С. 194–195.

¹² Там же.

¹³ Hoffman A., Utley B., Ciccarone D. Improving medical student communication skills through improvisational theatre // Medical education. 2008. Vol. 42(5). P. 537–538.

план выходит дидактическая функция драматизации, подразумевающая равнодушного зрителя, который вместе с актером создает театральное представление и рефлексирует о предмете сюжета.

Анализируя возможность использования драматизации в медицинской практике, мы будем опираться на одну из самых основательных работ, посвященных драматизации как педагогическому инструменту в геномной медицине, «Драма ДНК: нарративная геномика». Драматический нарратив, по мнению авторов, позволяет обратить внимание на возможные последствия геномных исследований и понять, как они повлияют на семейные или профессиональные отношения. Способствуя обсуждению и фокусировке внимания на определенных проблемах, «нарративная геномика связывает перспективы и проблемы технологий следующего поколения с творческим педагогическим подходом к обучению друг у друга»¹⁴. В книге Ротенберг и Буш приведены сценарии, педагогический потенциал которых используется в Национальном институте исследования генома человека. Сценарии в книге описывают различные ситуации в сфере генетической медицины, в том числе и с участием пациентов: первичный прием, вовлечение пациента в генетические исследования (и оглашения связанного с ними информированного согласия), представление информации об уточненном диагнозе и т.д. Данные авторы также стремились разнообразить контексты, персонажей и ситуации.

Наследственные болезни и провалы в коммуникации

Прежде чем перейти к рассмотрению практик драматизации, предложенных Ротенберг и Буш, коротко упомянем, в чем состоят особенности консультации в медицинской генетике. По сравнению с приемом у врачей других специальностей, мы можем выделить три основных отличительных черты медико-генетической консультации. Во-первых, речь на ней, как правило, идет о будущих событиях. Актуальные проявления «поломки» в наследственном аппарате к моменту приема могут отсутствовать, несмотря на то что она сама уже была выявлена благодаря генетическому тесту. Врач-генетик оценивает вероятности наступления конкретных патологических проявлений и найденных у пациента генетических особенностей. Степени медицинского риска могут приближаться к стопроцентным, и вместе с тем средства его минимизации зачастую отсутствуют. И даже в тех случаях, когда они существуют, пациент редко оказывается готов к работе с новыми, неизвестными ему до консультации категориями риска.

Во-вторых, проблемы, о которых идет речь на консультации, касаются всех кровных родственников пациента. При последующем проживании пациентами события постановки генетического диагноза узы кровного родства накладываются на другие социальные связи пациентов, прежде всего с их супругами. Медицинские антропологи, исследующие эти наложения, отмечают, что, несмотря на эмоциональную тяжесть генетического диагноза, члены семьи часто предпочитают не обсуждать их. Для обозначения подобного типа коммуникативного провала исследователи часто используют американскую идиому «elephant in the room», описывающую масштабные и очевидные риски, которые предпочитают обходить молчанием¹⁵.

¹⁴ Rothenberg K.H., Bush L.W. Drama DNA. Oxford, 2014. P. 9.

В-третьих, врач-генетик вовлекает пациента в сложную систему взаимоотношений между генетической лабораторией, представителями исследовательских институций и врачами других специальностей, которые могут помочь пациенту справиться с наследственными рисками. Помимо этого, сама информация о диагнозе также оказывается сложной, многосоставной. Источник патологии сложно локализовать для пациента в привычном для него смысле, поскольку им оказывается не конкретный орган или участок тела, а каждая его клетка или значительная их часть.

Помочь в решении описанных выше проблем может знакомство с драматическими сценариями, демонстрирующими разные измерения коммуникации о генетических рисках: общение с пациентом о его будущем, общение пациента с членами семьи, общение врачей-генетиков с врачами других специальностей, учеными, юристами, биоэтиками.

От «Царя Эдипа» к «нетрагическому герою»

Во введении мы указали на недостатки универсальной модели коммуникации Хабермаса. Хабермас не учитывает, как жизненный мир и индивидуальная ситуация участника коммуникации могут сказаться на ее результатах. Подобной модели мы можем противопоставить использование в коммуникации врача и пациента драматических сценариев.

Ниже мы представим некоторые особенности переживаний пациентов с генетическим заболеванием новости о диагнозе и представлениями о своем будущем. И чтобы показать, как драматизация может воссоздать для пациента знание о болезни, затрагивающей его, мы укажем на параллели с терминологией драматических сюжетов.

Одна из ключевых черт этих коллизий состоит в том, что знание о диагнозе существенно скажется на понимании человеком своей судьбы: ведь диагноз обозначает пациенту ту жизненную перспективу, которую он уже не в силах изменить, словно бы он оказался в сюжете, в котором главный герой проживает данное ему пророчество. Рассчитанные наследственные риски воспринимаются как вторжение в человеческую жизнь игры слепых или злокозненных внешних сил.

Для данной ситуации, когда человек оказывается во власти предсказания, которое он не может изменить, можно провести параллель с обозначенным Лосевым понятием «трагедии судьбы», которая характеризуется как раз тем, что на первый план в судьбе героя выступают несущие катастрофические последствия «надличные силы». Попав под влияние таких безличных сил, человек может оказаться в своеобразной ловушке бездействия. И в такой ситуации пациент, казалось бы, теряет контроль над своей судьбой, что влечет за собой отказ от совершения личного выбора: теперь действует уже не сам человек, а, словами Лосева, «рок, безличная, слепая судьба, в руках которой человеческая личность оказывается только механическим орудием»¹⁶.

¹⁵ Atkinson P, Featherstone K., Gregory M. Kinscapes, timescapes and genescapes: families living with genetic risk // *Sociol Health Illn.* 2013. No. 35(8). P. 1227–1241.

¹⁶ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 1. М., 2000. С. 73.

Подобный расклад сил Лосев обозначает как «разрушение индивидуальности главного героя». «Для трагедии необходимо то или иное надындивидуальное, т.е. общее начало, которое действует закономерно, а не случайно, и в результате этой закономерности, т.е. в результате своего необходимого и неотвратимого развития, разрушает ту или иную индивидуальность...»¹⁷

Это, а также и наследственный характер болезни, который помимо воли пациента вписывает его в сеть кровно-родственных связей, усугубляет деиндивидуализацию пациента. И как раз в преодолении таких проблем, как нам кажется, и может быть полезно привлечение инструментария драматического нарратива.

Сценарии геномной медицины могут предоставить пациентам дополнительную нарративную платформу, необходимую для рефлексии своего состояния и принятия необходимых решений. Опора на уже сложившиеся нарративы может оказаться полезной для того, чтобы донести соответствующую информацию до родственников, отрефлексировать ситуацию и понять, каковы должны быть следующие шаги в отношении собственного здоровья, возможного лечения. Кроме того, такая практика может дать выход пациенту из описанной выше ловушки бездействия. Осмысливая ситуацию в качестве зрителя, пациент может увидеть пространство для принятия решений.

Мы уже упоминали о дидактической функции драм ДНК, и, на наш взгляд, наилучшим образом мы можем раскрыть его через концепцию дидактического театра Бертольта Брехта. Она заключалась в том, что актеры должны находиться в постоянном взаимодействии со зрителем и актуализировать свое повествование, ориентируясь на публику в зале. Театр в первую очередь должен представить опыт разрешения какой-либо жизненной проблемы. Поставив себя на место каждого персонажа, зритель сможет более полно ее воспринять¹⁸.

Воспринимая информацию через терминологию, близкую своему жизненному миру, пациент включает сами собой разумеющиеся для врача знания, в подходящей для формирования собственного связного понимания форме. Благодаря подобной подаче, пациент осваивает новое для него социальное окружение, подобно тому как «чужак» в понимании Шюца осваивает новый для него культурный опыт, проверяя его каждый раз своим опытом.

Но речь идет не только о понимании и корректной передаче знаний. Также важно понимать и психологическое состояние пациента. Психологические ловушки, подобные описанным выше, замалчивание проблем, чувство тревожности и фрустрации конфликтуют с формированием у пациента адекватного представления о своей болезни и со способностью принимать решения в своих интересах. Дидактические функции драматизации способствуют разрешению подобных проблем. В «драмах ДНК» становится возможен «нетрагический герой» – это понятие из «Происхождения немецкой барочной драмы» Вальтера Беньямина приложимо и к эпическому театру Брехта, и к драматическим сюжетам из книги Ротенберг и Буш. В обоих случаях происходит смещение фокуса с проявлений характера героя, столкнувшегося с вызовами судьбы, на социальные взаимодействия¹⁹. В результате

¹⁷ Лосев А.Ф. Гомер. 2-е изд., испр. М., 2006. С. 225.

¹⁸ Hinck W. Die Dramaturgie des späten Brecht. Göttingen, 1959. S. 28.

¹⁹ Виццисла Э. Беньямин и Брехт – история дружбы. М., 2017. С. 216.

возникает то, что В. Беньямин, много писавший о театре Брехта, называет ненапряженной позицией зрителя, делающей возможной извлечение урока из драмы²⁰. При этом для ее представления используется «нелитературный, но и не натуралистический язык»²¹. В «драме ДНК» в центре внимания оказываются конкретные ситуации и те возможности свободного выбора или действия, которые сможет реализовать пациент. В этом отношении функции драматических сюжетов могут оказаться шире простого задания общего багажа знаний, необходимого для коммуникации врача и пациента.

Между отстраненностью и сопереживанием

«Драмы ДНК» способны облегчить коммуникацию врача-генетика и пациента двояким образом. Во-первых, благодаря ссылкам на те или иные сценарии (может быть, дополненные пациентом или врачом), когда достаточно простого указания вроде «моя ситуация схожа с ситуацией персонажа Х, только имеет следующие особенности». Также ключевую роль здесь играют и те элементы «драм ДНК», которые соответствуют идее дидактического театра, – отстраненность, отсутствие глубокого сопереживания героям драматических сюжетов. Они позволяют избежать приписывания пациентом самому себе заданной в сюжете «социальной роли», навязывания определенного стереотипа действия.

При применении данной практики врач выступает уже не просто источником информации, он погружает пациента в пространство решений, где пациент сможет более полно увидеть ситуацию со стороны, но будет не просто пассивным зрителем, а через доступ к экспертному знанию врача будет управлять своей жизнью. Здесь он подобен режиссеру брехтовского театра, целью которого является не только показ, но и вовлечение зрителя в процесс драматического действия.

При этом важно учитывать, что, в отличие от традиционного нарративного подхода в медицине, драматизация не направлена на проговаривание пациентом личного опыта страдания. Драматизация во многом предваряет опыт переживания генетического диагноза и предлагает рамки как для действий пациента в клинике, так и для коммуникативных взаимодействий за ее пределами. Первые снижают тяжесть такого переживания через отрицание предопределенности в рамках осуществления выбора и принятия решений, вторые – через демонстрацию путей преодоления тягостного молчания о наследственном диагнозе в кругу семьи.

Кроме того, залогом исполнения драматическими сюжетами функций, подобных тем, что были заложены и в дидактическом театре, является нахождение баланса между сопереживанием, полной расслабленностью и отстраненностью. Абсолютное превалирование последней может привести к неспособности усмотреть в драматических сюжетах моделей для собственного поведения. Иначе говоря, пациент или его родственники могут оказаться неспособны соотнести себя с героями драм, или, выражаясь языком аналитической философии, «осуществить референцию». Ведь самоознание от первого лица и знания о себе от третьего лица несводимы друг

²⁰ Вицисла Э. Беньямин и Брехт – история дружбы. М., 2017. С. 270.

²¹ Там же. С. 205.

другу. Вот как описывает такую ситуацию американский специалист в области семантики Гектор-Нери Кастаньедо в своем анализе смысла предложения «Герой войны знает, что он сам болен». Представим, что Джон – знаменитый герой одной из недавних войн, о котором написано много книг. После автомобильной катастрофы он утрачивает память о своем прошлом. Очнувшись в больничной палате, он осознает, что болен. Находясь на лечении, он читает книги об этом герое войны (т.е. о себе самом). Тем не менее он не осознает, что человек, чей боевой путь книга раскрывает перед ним в таких подробностях, – это он сам²².

Такая ошибка в референции возможна и без потери памяти. Большинство курильщиков знают, что их привычка повышает риск развития рака легких в десятки раз. Однако они не соотносят это знание со своим «феноменальным миром», не извлекают из него урок. Только художественный характер нарратива позволяет зрителю или читателю в полной мере соотнести себя с его героем. Именно поэтому в последних главах книги Ротенберг и Буш обращаются к опыту театральных постановок художественных, а не сугубо дидактических «драм ДНК».

«Драма ДНК» на сцене

В последние годы драматизация генетической медицины имеет место не только в чисто медицинской сфере. После завершения проекта «Геном человека» в 2003 году мировое сообщество наряду с вдохновляющими перспективами результатов исследования также искало ответ на вопрос о том, как подобные знания повлияют на судьбу человечества. В эти годы появилось несколько значимых пьес, действие которых соприкасается со сферами геномной медицины, – пьес, созданных не только для узкого медицинского круга специалистов и пациентов, а также и для широкой публики. Приведем пример нескольких из них, чтобы дать представление о том, какие темы наиболее привлекли внимание общественности.

Пьеса Кассандры Медли «Относительность» (начало 2000-х) рассказывает о рисках использования генетической науки как инструмента в утверждении расового превосходства. «Люси» Дэмиена Аткинса (2009), «Отвлеченные» Лизы Лумер (2009) обращаются к проблемам родителей, которые ищут причины состояния их детей (речь идет о аутизме и СДВГ соответственно) в «дурной» наследственности и в итоге сталкиваются с неспособностью современной медицины к полному объяснению и контролю этих расстройств. «Правильное яйцо» Дороти Фортенберри исследует сложные этические проблемы, возникающие при использовании пренатальной генетической диагностики биполярного расстройства с целью предотвращения наследственной передачи заболевания²³.

Театр, таким образом, все так же стремится показать и общую картину, представляя, как последние открытия в генетике могут повлиять на судьбу человечества в целом, и также заставляет более внимательно взглянуть и в жизни конкретных людей, столкнувшихся с генетическими заболеваниями. Такие театральные представления могут оказаться своего рода практикой

²² Аналитическая философия. М., 2004. С. 430.

²³ *Rothenberg K.H., Bush L.W.* Op. cit. P. 93–96.

по приспособлению общества к последствиям генетических исследований и помогать людям проговаривать сложные проблемы, которые возникают в ходе процесса уточнения диагноза генетического заболевания и его лечения.

Итак, мы показали, что драматизация имеет предпосылки, чтобы выступить одним из методов решения коммуникационных проблем в генетической консультации. При этом она отличается от более привычных методов биоэтики, которые предполагают многостороннее экспертное рассмотрение и ориентируются на нормативность рациональной коммуникации в духе Хабермаса.

Коммуникация между врачом-генетиком и его пациентом не сводится к простому трансферу знания. Большую роль здесь играют различные факторы, сопутствующие коммуникации, – факторы, которые относятся и к психологическим переживаниям пациента, и к его текущей индивидуальной ситуации. Указав на сходство с концепцией «чужака» у Шюца, мы смогли обозначить проблемы, с которыми сталкивается пациент, которому необходимо сформировать свой язык перевода чуждой ему медицинской терминологии и инструменты приспособления для того, чтобы он смог начать действовать в собственных интересах. Термин «тезуарус», предложенный Вл.А. и Вал.А. Луковыми в рамках философии культуры и предполагающий упорядочения знания в соответствии с его релевантностью для субъекта, как нельзя лучше описывает желаемый результат взаимодействия врача и пациента в рамках генетического консультирования.

Вспомнив примеры (театр абсурда, Пиранделло), когда театр был средством для иллюстрации тезаурусов, мы можем говорить о возможности создания ориентационного комплекса через практику драматизации. Здесь немаловажную роль играет дидактическая функция драматизации. Драмы ДНК, продолжая традиции дидактического театра, заложенные Брехтом, помогают пациенту принять отвлеченную позицию и увидеть ситуацию со стороны. Это происходит, когда пациент может поставить себя на место персонажа. Благодаря возможности такого отстраненного сопереживания и запускается процесс поиска вариантов возможного будущего и решений, связанных с процессом лечения, и пациент избегает ловушки бездействия. То есть пациент получает своего рода ориентационный комплекс, который позволяет ему действовать в новой для него ситуации.

И именно эта черта драмы ДНК облегчает коммуникацию врача и пациента, позволяя с большей легкостью говорить о возможных рисках. Врач получает способ не просто транслировать свое знание о заболевании, но также предлагает различные способы преодоления проблем, связанных с семейными взаимоотношениями и решениями, касающимися дальнейших исследований и лечения генетического заболевания. Работа с одним и тем же сценарием также упрощает коммуникацию, сводя долгие объяснения к ссылкам на те или иные сюжеты.

Также драмы ДНК, представленные широкой публике, могут помочь людям и семьям, столкнувшимся с подобным диагнозом, обрести свой голос и обратить внимание на проблемные моменты в доступной для большинства форме.

Список литературы

- Аналитическая философия / Под ред. М.В. Лебедева, А.З. Черныка. М.: РУДН, 2004. 740 с.
- Ахутин А.В. Театр теории // Ахутин А.В. Поворотные времена. Статьи и наброски. 1975–2003. СПб.: Наука, 2005. С. 194–217.
- Вицисла Э. Беньямин и Брехт – история дружбы / Пер. с нем. под ред. С. Ромашко. М.: Грюндриссе, 2017. 456 с.
- Гофман И. Анализ фреймов: Эссе об организации повседневного опыта / Пер. с англ. Р.Е. Бумагина, Ю.А. Данилова, А.Д. Ковалева, О.А. Оберемко. М.: ИС РАН, 2003. 752 с.
- Джакупова С. К реконструкции понятия коммуникации в социологии Ю. Хабермаса: метатеоретические основания // Социологическое обозрение. 2009. № 3. С. 84–91.
- Лосев А.Ф. Гомер. 2-е изд., испр. М.: Молодая гвардия, 2006. 400 с.
- Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 1. М.: АСТ, 2000. 624 с.
- Луков Вал.А., Луков Вл.А. Тезаурусы. Субъектная организация гуманитарного знания. М.: Изд-во Национального института бизнеса, 2008. 784 с.
- Смирнов А.В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: Языки славянской культуры, 2015. 712 с.
- Тищенко П.Д. На гранях жизни и смерти: философские исследования оснований биоэтики. СПб.: Мирь, 2011. 331 с.
- Шюц А. Чужак: социально-психологический очерк // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / Пер. с нем. и англ. В.Г. Николаев, С.В. Ромашко, Н.М. Смирнова. М.: РОСПЭН, 2004. С. 533–549.
- Alexander J. Habermas and critical theory: beyond the Marxian dilemma? // Communicative action / Ed. by A. Honneth and H. Joas. Cambridge: Polity Press, 1991. P. 49–73.
- Atkinson P., Featherstone K., Gregory M. Kinscapes, timescapes and genescapes: families living with genetic risk // Sociol Health Illn. 2013. No. 35(8). P. 1227–1241.
- Habermas J. Was heisst Universalpragmatik? // Sprachpragmatik und Philosophie / Hrsg. von K.-O. Apel. Berlin: Suhrkamp, 1976. S. 255–256.
- Hinck W. Die Dramaturgie des späten Brecht. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959. 177 S.
- Hoffman A., Utley B., Ciccarone D. Improving medical student communication skills through improvisational theatre // Medical education. 2008. Vol. 42(5). P. 537–538.
- Rothenberg K.H., Bush L.W. Drama DNA. Oxford: Oxford University Press, 2014. 247 p.

Bioethics and philosophy of culture: “didactic theatre” in medical genetics*

Sergei Yu. Shevchenko

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: simurg87@list.ru

Sofya V. Lavrentyeva

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: sonnig89@gmail.com

The purpose of this article is to present an analysis of “dramatization” practices in the context of genomic medicine. Bioethics is a communicative platform, that assumes

* The present study has been completed with financial support from the Russian Science Foundation under the Project No. 18–78–10132 “Communicative contour of biomedical technologies (using example of genomic medicine)”.

the development of new phenomena related to the development of technologies through the analysis of specific cases, focusing on the normative nature of rational communication. This approach is close to Habermas' theory of communicative competence. But in a situation of genetic counseling such standardization may not work for the patient's benefit. In this article, we analyze the practice of dramatization as a tool to solve this problem. Knowledge about a hereditary diagnosis significantly affects a person's understanding of fate. Patients with a genetic diagnosis may find themselves in a situation similar to that of a hero in a "tragedy of fate". Like this hero, a patient with a diagnosis of a genetic disease feels herself subject to the power of impersonal forces and can fall into a trap of inaction. In this situation, the patient needs to build her own orientation complex. When a doctor and a patient get acquainted with the same specially prepared dramatic scripts, the patient can receive the tools to reflect on her condition and make the necessary decisions. We liken the methods of dramatization in medical practice to the methods of a didactic theater that ensure the interaction between the audience and whatever is happening on the stage as well as engage the audience in a discussion of what they see. Because of this orientation on interaction and through involvement in the process of thinking about possible solutions and problems associated with the disease and treatment, patients can avoid the situation of "tragedy of fate" and turn their attitude towards genetic risks from viewing them as fate to circumstances of social interaction. The solution of this kind of communicative problems is significant in medical genetics. It can help people overcome the difficulties in a relationship with blood and other relatives, and apply modern clinical and research practices more widely. Considering the practice of dramatization in this way, we outline the movement from the bioethical context of this practice to its analysis in the framework of the philosophy of culture. In the end, we present examples of several genetic dramas staged for wide audiences as an example of the development of dramatization practices outside the medical field.

Keywords: bioethics, dramatization, genomic medicine, didactic theater, communication in medicine, communicative competence

For citation: Shevchenko, S.Yu & Lavrentyeva S.V. "Bioetika i filosofiya kul'tury: 'didakticheskii teatr' v meditsinskoi genetike" [Bioethics and philosophy of culture: "didactic theater" in medical genetics], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 4, pp. 56–69. (In Russian)

References

- Akhutin, A.V. "Teatr teorii" [Theater of theory], in: A.V. Akhutin, *Povorotnyye vremena. Stat'i i nabroski. 1975–2003* [Turning times. Articles and sketches. 1975–2003]. St. Petersburg: Nauka Publ., 2005, pp. 194–217. (In Russian)
- Alexander, J. "Habermas and critical theory: beyond the Marxian dilemma?", *Communicative action*, ed. by A. Honneth and H. Joas. Cambridge: Polity Press, 1991, pp. 49–73.
- Atkinson, P., Featherstone, K. & Gregory, M. "Kinscapes, timescapes and genescapes: families living with genetic risk", *Social Health Illn*, 2013, No. 35(8), pp. 1227–1241.
- Dzhakupova, S. "K rekonstruktsii ponyatiya kommunikatsii v sotsiologii Yu. Habermasa: meta-teoreticheskiye osnovaniya" [Towards a reconstruction of the concept of communication in sociology of J. Habermas], *Sotsiologicheskoye obozreniye* [Sociological Review], 2009, No. 3, pp. 84–91. (In Russian)
- Goffman, I. *Analiz freymov: Esse ob organizatsii povsednevnogo opyta* [Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience], trans. by R.E. Bumagina, Yu.A. Danilova, A.D. Kovaleva and O.A. Oberemko. Moscow: IS RAS Publ., 2003. 752 pp. (In Russian)
- Habermas, J. "Was it a universalpragmatic?", *Sprachpragmatik und Philosophie*, hrsg. von K.-O. Apel. Berlin: Suhrkamp, 1976, S. 255–256.
- Hinck, W. *Die Dramaturgie des spätem Brecht*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959. 177 S.

- Hoffman, A., Utley, B., & Ciccarone, D. "Improving medical student communication skills through improvisational theatre", *Medical education*, 2008, Vol. 42(5), pp. 537–538.
- Lebedeva, M.V. & Chernyak, A.Z. (eds.) *Analiticheskaya filosofiya* [Analytical Philosophy]. Moscow: RUDN University Publ., 2004. 740 pp. (In Russian)
- Losev, A.F. *Homer*, 2nd ed. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 2006. 400 pp. (In Russian)
- Losev, A.F. *Istoriya antichnoy estetiki* [The history of ancient aesthetics], Vol. 1. Moscow: AST Publ., 2000. 624 pp. (In Russian)
- Lukov, Val.A. & Lukov, Vl.A. *Tezaurusy. Subyektnaya organizatsiya gumanitarnogo znaniya* [Thesauruses. The subject organization of humanitarian knowledge]. Moscow: Open Institute of Business Publ., 2008. 784 pp. (In Russian)
- Rothenberg, K.H. & Bush, L.W. *The Drama of DNA: Narrative Genomics*. Oxford: Oxford University Press, 2014. 247 pp.
- Schütz, A. "Chuzhak: sotsial'no-psikhologicheskii ocherk" [Stranger: a socio-psychological essay], in: A. Schütz, *Izbrannoe: Mir, svetyashchiisya smyslom* [Collected Papers: A world that shines with meaning], trans. by V.G. Nikolaev, S.V. Romashko and N.M. Smirnova. Moscow: ROSPEN Publ., 2004, pp. 533–549. (In Russian)
- Smirnov, A.V. *Soznaniye. Logika. Yazyk. Kul'tura. Smysl* [Consciousness. Logics. Language. Culture. Meaning]. Moscow: LRC Publ., 2015. 712 pp. (In Russian)
- Tishchenko, P.D. *Na granyakh zhizni i smerti. Filosofskie issledovaniya osnovanii bioetiki* [On the Brink of Life and Death. Philosophical Studies of the Foundations of Bioethics]. St. Petersburg: Mir Publ., 2011. 331 pp. (In Russian)
- Vicisla, E. *Bendzhamin i Brekht – istoriya druzhby* [Benjamin and Brecht – the story of friendship with him], trans. from German, ed. by S. Romashko. Moscow: Gryundrisse Publ., 2017. 456 pp. (In Russian)

Е.Н. Блинов, И.А. Савченко

БРУНО ЛАТУР ПРОТИВ КЛИМАТИЧЕСКОГО СКЕПТИЦИЗМА: МИССИЯ УЧЕНОГО И КРИЗИС ПОЛИТИЧЕСКИХ УЧРЕЖДЕНИЙ*

Блинов Евгений Николаевич – доктор философии (Phd), ассоциированный научный сотрудник лаборатории ERRAPHIS. Университет Тулузы 2. France, F-31058, Toulouse Cedex 09, 5 allées Machado; e-mail: moderator1979@hotmail.com

Савченко Илья Андреевич – исследователь Межрегиональной общественной организации «Русское общество истории и философии науки». Российская Федерация, 105062, г. Москва, пер. Лялин, д. 1/36, стр. 2, ком. 2; e-mail: axon69@yandex.ru

В статье рассматриваются основания проекта Бруно Латура по построению новой формы коллективности, в которой человеческие и нечеловеческие акторы смогут сосуществовать на равных основаниях. Адекватное инкорпорирование нечеловеческих акторов в коммуникацию становится возможным при условии, что их «представительством» занимается научное сообщество, чья миссия состоит в создании «артикуляционных аппаратов», позволяющих установить адекватное взаимодействие с человеческими акторами. Успешная реализация этого проекта позволит отказать от парадигмы модерна, основанной на дуализме объекта и субъекта, мира вещей и социальной реальности. Отказ от дуализма модерна обеспечивает развитие сетей, определяющих условия возможности создания демократии, учредителем которой станет глобальный коллектив гетерогенных акторов. Развитие подобного проекта затрудняется скепсисом глобальных обскурантистских политических элит, препятствующим преодолению глобальных экологических, эпидемических и социальных кризисов в эпоху антропоцена. Ввиду этого ставится вопрос о статусе основанного Латуром критического проекта социологии науки и его использовании идеологией климатического скептицизма, нацеленного на дискредитацию научных учреждений, а следовательно, осложняющего отношения между научным сообществом и политическими элитами. Преодоление сложившегося кризиса видится в синтезе социологии науки и политической философии французского республиканизма. Построенная на таком синтезе концепция политической экологии должна стать идейным основанием нового общественного договора для будущего глобального коллектива.

Ключевые слова: политики природы, модерн, акторно-сетевая теория, политическая экология, антропоцен, климатический скептицизм, социология науки, Бруно Латур

* Исследование выполнено при финансовой поддержке фонда РФФ в рамках научного проекта («Миссия ученого в современном мире: наука как профессия и призвание») № 19–18–00494.

Для цитирования: Блинов Е.Н., Савченко И.А. Бруно Латур против климатического скептицизма: миссия ученого и кризис политических учреждений // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 4. С. 70–84.

Лягушки с принципами, или Кто боится глобального потепления?

Антагонист главного героя классического русского романа язвительно отмечал, что новое поколение «верит» в лягушек и не верит в принципы. «Материализм, который вы проповедуете, – напоминал молодым нигилистам этот романтический денди, – был уже не раз в ходу и всегда оказывался несостоятельным»¹. Социолингвистическим маркером конфликта поколений, как заметит позднее Бахтин, станет само произношение слова «принципы», которое Павел Петрович Кирсанов, как представитель «барской помещицкой культуры 20–30-х гг.», произносил мягко и на французский манер («принсiп»), тогда как Базаров, как выходец из «мира разночинной интеллигенции 50-х, где задавали тон семинаристы и медики», твердо и с ударением на первый слог («прынцип»)². В русском языке второй половины XIX в., констатирует автор «Слова в романе», победил «разночинный» вариант. Что, впрочем, не сделало менее острым ни конфликт отцов и детей, ни противостояние идеалистических «принсiпов» с материалистическими принципами. А самое главное – не решило вопрос о том, что полезнее для общества.

Любитель классической русской литературы Бруно Латур, назвавший одну из своих ранних книг в честь эпопеи Толстого³ и даже иронически оправдывавший собственное многословие отсылкой к русским романам, как ему казалось, смог найти способ примирить враждующие стороны для вящей пользы *bien public*. Если отказаться от противопоставления «мира вещей» и «социальной реальности», то «веру» в лягушек вполне можно совместить с верой в принципы построения общества, организованного наилучшим образом. То есть помочь ученым и политикам прийти к общему пониманию принципов, необходимых для создания нового политического сообщества, которое он называет «коллективом». В этом коллективе лягушки, а вместе с ними все нечеловеческие акторы, смогут послужить обществу при посредничестве ученых, которые, проанализировав их «привычки», смогут прийти к выводу о том, что представляют собой их «сущности». В «Политиках природы» Латур упоминает случай, когда ученые-герпетологи объясняли повадки земноводных в период размножения строителям дорог, которые были вынуждены прокладывать дорогие тоннели во избежание инцидентов с выползающими на трассу жабами, в результате чего «лобовой конфликт земноводных с автодорогами принял другую форму»⁴. В определенном смысле, считает Латур, ученые выступили в качестве «официальных представителей» лягушек в объединенной ассамблее людей и нечеловеческих существ, созданной для решения проблем коллектива. А поскольку речь идет не о волшебной сказке, в которой лягушки «разговаривают человеческими голосами», то именно ученые должны взять на себя миссию по созданию «артикуляционных аппаратов» нечеловеческих существ. Мы еще вернемся к социальной функции ученых

¹ Тургенев И. Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. Т. 7. М., 1981. С. 50.

² Бахтин М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 3. М., 2012. С. 112.

³ Латур Б. Пастер: Мир и Война микробов. СПб., 2015.

⁴ Латур Б. Политики природы. Как привить наукам демократию? М., 2018. С. 108.

на этом примере, а пока попробуем понять, в чем, с точки зрения Латура, заключается сам конфликт и каковы возможные способы его разрешения.

Если воспользоваться латурианским определением модерна, то упомянутый конфликт «материализма» и «идеализма» («реализма» и «конструктивизма», а далее по списку), имплицитно заложен в самой идее модернизации. О тургеневских антагонистах он вполне мог бы сказать, что и Павел Петрович Кирсанов, и Базаров правы по-своему (и по-своему несчастны), так как оба являются представителями идеологии модернизации, а дуализм материальности вещей и «социальной репрезентации» политических учреждений будет возникать в той или иной форме снова и снова. Разве не обнаруживаем мы следы метафизического, религиозного, популистского, одним словом – реакционного и обскурантистского поворота в современном обществе?

В своей последней работе «Где приземлиться?», опубликованной в 2017 г., Латур рисует почти апокалиптическую картину зашедшей в тупик глобализации, резко контрастирующую с оптимистическим тоном «Политик природы». Несмотря на установленные факты, свидетельствующие о глобальном потеплении, элиты умышленно поддерживают скептические настроения относительно изменений климата: «Обскурантистские элиты должны были принять угрозу всерьез, должны были прийти к выводу, что это угрожает их доминированию; они должны были упразднить идеологию планеты, общей для всех; понять, что подобный отказ ни в коем случае нельзя придавать огласке; поэтому необходимо вычеркнуть научные знания, проясняющие причины этого процесса, и действовать максимально скрытно. И все это на протяжении последних тридцати – сорока лет»⁵.

Климатический скептицизм – вот настоящий враг, говорит Латур в лекциях, многочисленных интервью и книгах 2010-х гг. «Философ постправды, – не без злорадства отмечала американская пресса, – выступил в поддержку науки»⁶. Но не предоставил ли он сам, разрабатывая на протяжении десятилетий критическую социологию науки⁷, инструменты, при помощи которых этот «климатический скептицизм» стал идеологией «обскурантистских элит»? Ведь именно гиперболизированный критицизм позволяет отрицать одновременно «лягушек» (реальность глобального потепления) и «принципы» (демократию и императив социальной справедливости)?

Эта проблема, похоже, не дает ему покоя. Уже в 2004 г. Латур задается вопросом, почему критика стала «выдыхаться» или «сбавлять обороты»: «Было ли ошибкой с моей стороны принять участие в становлении области исследований, которая известна как социология науки [science studies]? Достаточно ли сказать, что мы имели в виду совсем не то, когда мы это говорили? Почему я не могу без запинки произнести: глобальное потепление – это факт, хотите вы этого или нет?»⁸

Целью настоящей статьи не является анализ новейших публицистических клише вроде «постправды», из которого с необходимостью следуют

⁵ Latour B. *Où atterrir? Comment s'orienter dans la politique*. Paris, 2017. P. 27.

⁶ Kofman A. Bruno Latour, the Post-Truth Philosopher, Mounts a Defense of Science // *The New York Times Magazine*. 2018. October. URL: <https://www.nytimes.com/2018/10/25/magazine/bruno-latour-post-truth-philosopher-science.html> (дата обращения 30.06.2019).

⁷ «Социология науки» – принятое во Франции наименование области исследований, которая в англоязычной литературе называется STS – «science and technology studies» или «исследования науки и техники».

⁸ Latour B. *Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern* // *Critical Inquiry*. 2004. Vol. 30. No. 2. P. 227.

нравоучительные выводы об участии раскаявшихся «постмодернистов»⁹. Мы, как и Латур, хотим понять, по какой причине критический проект социологии науки не просто «выдохся» или «сбавил обороты», а был, как утверждает он сам, использован для ограничения свободы научного высказывания и еще больше осложнил отношения между научным сообществом и политическими учреждениями современного общества. Ключевым вопросом будет не сакраментальное «Верите ли вы в реальность?»¹⁰, которым принято осаживать «релятивистов» и скептиков, а скорее: можем ли мы по-прежнему «верить в политические учреждения»¹¹?

Политики природы: ученые как официальные представители «нечеловеческих существ»

Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к работе Латура «Политики природы», которая представляет собой первую попытку теоретического синтеза социологии науки и политической философии французского республиканизма. В девяностые годы деятельность Латура ассоциировалась, в первую очередь, с программой акторно-сетевой теории (АСТ) и критикой дуалистической идеологии модерна. Тогда он утверждал, что современные способы обработки информации позволяют вернуться к проекту ассоцианизма, который был технически неосуществим в XVIII в., называя принцип построения сетей «Машиной Юма» или «Юма-Кондильяка»¹². Вводя понятие актора (который понимается как человек, группа людей, животных, вирусов или природных явлений) как самостоятельного существа, вступающего в разнообразные взаимодействия с другими акторами, мы, по определению Латура, встаем на позицию «крайнего номинализма», недостатки которого можно компенсировать, выстраивая «гетерогенные сети», состоящие как из людей, так и нечеловеческих существ¹³. Но на подобную гибридизацию наложен запрет, который Латур объясняет негласным принципом, лежащим в основании «конституции модерна»¹⁴. Она подразумевает разрыв между «миром вещей», в котором властвуют ученые, и «общества», в котором преобладают человеческие мнения. Сосуществование двух миров приводит к самому жесткому дуализму, так как мы не понимаем, как воздействуют друг на друга «вещи» материального мира и учреждения мира социального. Но их взаимодействие неизбежно: именно в этом смысле «мы

⁹ В отличие от многих авторов, которым приписывалась принадлежность к этому несуществующему философскому направлению, Латур употреблял сам термин, хотя и вполне определенно от него дистанцировался. Постмодернизм для него является синонимом бессодержательной критики, которая «приостанавливает движение времени» модерна, «ничего не предлагая взамен» (Латур Б. Политики природы. С. 270).

¹⁰ См.: Latour B. Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies. Cambridge (Mass.), 1999. P. 1.

¹¹ См. «Введение» к «Исследованиям о модусах существования»: Latour B. Enquête sur les modes d'existence. Paris, 2012. P. 13–35.

¹² Teil G., Latour B. The Hume Machine: can association networks do more than formal rules? // Stanford Humanities Review. 1995. Vol. 4. No. 2. P. 48.

¹³ Ibid. P. 61.

¹⁴ Первую формулировку принципов «конституции модерна» см. во второй главе работы: Латур Б. Нового времени не было. СПб., 2006. С. 74–116.

никогда не были людьми модерна»¹⁵, т.е. вынуждены были изменять учреждения в соответствии с прогрессом наших знаний об устройстве материального мира¹⁶.

Но даже если это препятствие будет устранено, остается открытым вопрос: каким образом эти «гетерогенные сети» соотносятся с привычными для нас политическими учреждениями (от городских советов до государства) и не должны ли они прийти им на смену? Ведь еще в начале девяностых Латур категорично заявлял, что, с точки зрения АСТ, «буквально нет ничего, кроме сетей, ничего между ними – или, используя метафору из истории физики, нет никакого эфира, в который сети были бы погружены»¹⁷. При этом он признавал, что это «самый неочевидный момент АСТ» и что это делает ее «редукционистской» и «релятивистской» теорией. Но если «нет ничего, кроме сетей», путь даже гетерогенных, не оказываемся ли мы снова в ситуации дуализма между ними и «старыми» политическими учреждениями? Ведь мы по-прежнему живем в различных сетях и во вполне устойчивых государствах-нациях, основанных на республиканских принципах политического модерна. Их недостаточно объявить Старым порядком, ведь это приведет к формированию нового дуализма между современными учреждениями и немодерными «гетерогенными сетями» с непонятным политическим и юридическим статусом. Роль ученых в этом процессе будет не менее двусмысленной, чем в рамках конституции модерна, когда они объясняли всё и в то же время ни на что не влияли непосредственным образом. В этом нарождающемся дуализме, на наш взгляд, состоит главная уязвимость теории Латура, вполне осознаваемая ее автором, которая станет предметом рефлексии в его поздних сочинениях.

В «Политиках природы» Латур отвечает на этот вопрос одновременно утвердительно и отрицательно: сети придут на смену устаревшим репрезентативным моделям, но, в определенном смысле, они впервые сделают демократию возможной. Именно потому, что теперь в процедурах демократического обсуждения смогут участвовать ученые: подзаголовком «Политик природы» является вопрос «как привить наукам демократию?». Но кроме сетей есть что-то еще, а именно своего рода глобальная сеть, которую Латур называет «коллективом». Как ни парадоксально, образцом этого немодерного коллектива будущего Латур объявляет... Французскую республику, которую принято считать архетипом политического модерна. Ведь именно Первая республика впервые поставила цель привести политические учреждения в полное соответствие с «естественными законами».

Так называемая Конституция модерна является для Латура философской фикцией, которая обосновывает дихотомию мира вещей и социальной

¹⁵ Существующий русский перевод «*Nous n'avons jamais été modernes*» как «Нового времени не было» искажает мысль Латура, прямо утверждающего, что «*moderne*» является не «неким периодом», или исторической эпохой, а «разновидностью течения времени» (Латур Б. Политики природы. С. 270). Об этом см. также: Блинов Е.Н. Природа мертва, а коллектив еще нет. Экспериментальная метафизика Бруно Латура между политикой и науками // Латур Б. Политики природы. С. 250–266.

¹⁶ Помимо ставшего классическим описания Латуром «пастеризации» Франции, пример можно найти в обширной литературе, посвященной воздействию эпидемий на средневековое европейское общество. См., например: Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997.

¹⁷ Латур Б. Об акторно-сетевой теории. Некоторые разъяснения, дополненные еще большими усложнениями // Логос. 2017. № 1(27). С. 177.

реальности. Она не соответствует какому-то конкретному правовому документу (даже в виде «фикции» общественного договора¹⁸), поэтому не может быть легитимной. В ее современном виде, считает Латур, она является не чем иным, как очередной версией платоновского мифа о Пещере: мир теней, который соответствует области человеческих «мнений», и мир «реальных объектов». Но поскольку речь идет не просто о философской, а о политической фикции, два мира в примере Латура превращаются в две «палаты» некой Генеральной ассамблеи, причем мир «вещей» оказывается высшей палатой, а та, что является площадкой для бесконечных человеческих споров – низшей. Принципиальная разница между ними состоит в том, что в высшей палате помещаются безмолвные вещи, сущность которых недоступна людям и те вынуждены довольствоваться «представлениями» и «фантазиями». Как и в классическом платоновском мифе, формируется группа избранных, способных перемещаться из высшей палаты в низшую, чтобы просветить «томящихся в заточении рабов». Они наделены уникальным талантом понимать язык безмолвных вещей, поэтому «эти немногие избранные располагают самыми невероятными политическими возможностями из когда-либо изобретенных, а именно: *заставить заговорить безмолвный мир, глаголить истину, не встречая возражений, положить конец нескончаемым прениям за счет непререкаемого авторитета, которым их наделили сами вещи*»¹⁹.

Вопрос Латура сводится к кантовскому *quid juris* – по какому праву эти «избранные» наделяются властью говорить от имени вещей и, самое главное, почему эта власть должна быть в буквальном смысле «непререкаемой»? Противоположная крайность, т.е. возведение «социальных репрезентаций природы» в статус единственно законной ассамблеи, не решает проблему: вещи «упрямы» и в качестве нечеловеческих акторов будут постоянно нарушать наши «представления» о них, провоцируя эпидемические и экологические кризисы.

Решение, которое предлагает Латур, состоит в упразднении двухпалатной системы, которую он уподобляет французским Генеральным штатам при Старом порядке, когда представители каждого сословия заседали в отдельных помещениях, обращаясь не друг к другу, а к королю, политическое «тело» которого было объединяющим трансцендентным принципом. Люди и вещи, а точнее – человеческие и нечеловеческие акторы, должны, подобно делегатам от трех сословий в 1789 г., произнести «клятву в зале для игры в мяч», т.е. учредить единую ассамблею и провозгласить Республику. Что сделает невозможным для группы «избранных» апелляцию к непререкаемым законам «единой природы» и заставит их принимать участие в дебатах наравне со всеми.

В чем отличие этого нового республиканского коллектива, состоящего из человеческих и нечеловеческих акторов, от дуалистической монархии Старого порядка? Он является «коллективом, находящимся в процессе экспансии: поэтому свойства человеческих и нечеловеческих существ, из которых он состоит, ничем не гарантированы»²⁰. При Старом порядке эти избранные всегда могли обратиться к единой природе, гарантировавшей

¹⁸ См. анализ концепции М. Серра о «природном договоре»: Латур Б. Политики природы. С. 283. См. также: Serre M. Le Contrat Naturel. Paris, 1990.

¹⁹ Латур Б. Политики природы. С. 23.

²⁰ Там же. С. 48.

устойчивую «сущность» объектов. Именно фиксируя раз и навсегда эту «сущность» [essence], мы делаем их «вещами» [choses] и противопоставляем людям, т.е. вовлекаем в порочный круг психофизического дуализма, который в свою очередь генерирует целую серию дуализмов: между объектом и субъектом, первичными и вторичными качествами, фактами и ценностями, Природой и обществом, Наукой и мнениями, вещами и словами, окружающей средой и человеком.

Практическая опасность подобного противопоставления заключается в существенном снижении скорости и качества реакции учреждений на внешние изменения свойств этих «сущностей», которые рано или поздно устанавливаются науками. Латур приводит пример асбеста, который считался «идеальным материалом», пока не было достоверно установлено его влияние на здоровье человека, для чего потребовались десятки судебных процессов и независимых исследований. «Вещи» в терминологии Латура имеют раз и навсегда установленную сущность, а «непререкаемость» научного авторитета существенно затрудняет процесс пересмотра их свойств и принятия правильных решений. Не говоря уже о том, что ученые, подобно генералам, всегда «готовятся к прошедшим войнам» и защищают свои теории, снижая скорость реакции учреждений, которая критически важна в ситуации эпидемических или экологических кризисов, когда мы имеем дело с неким принципиально новым актором, «сущность» которого еще не установлена.

Если коллектив с самого начала исходит из того, что «нечеловеческие акторы» могут в будущем вести себя непредсказуемым образом, это существенно повышает эффективность его реакции в кризисных ситуациях. Но для этого, считает Латур, их следует перестать считать «вещами» с раз и навсегда установленной «сущностью», а превратить в акторы или актанты²¹, которые можно поместить в те самые гетерогенные сети, чтобы затем отслеживать их «поведение». В чем тогда состоит «общественно полезная» деятельность ученых, которая при Старом порядке столь высокопарно именовалась их «миссией»? А самое главное, в рамках латурианской аналогии с республикой, каким официальным статусом они будут наделены?

Ученые или, как называет их Латур, «белые халаты» больше не говорят от имени безмолвных вещей, а скорее конструируют некое подобие «артикуляционных аппаратов», т.е. сообщают им «дар речи». В политическом смысле они становятся «официальными представителями» [port-parole] нечеловеческих акторов, или актантов, слова которых всегда могут быть поставлены под сомнение «самими вещами», точнее их непредсказуемым поведением. В этом случае их «мандат» немедленно аннулируется: когда одна группа ученых, к примеру, определяет совокупность симптомов неизвестной болезни как новую разновидность пневмонии или «рак гомосексуалистов», а вторая открывает и описывает свойства ВИЧ, то именно она получает временный «мандат» на право представлять этот актант в общей ассамблее, т.е., как в приведенном примере, перед учреждениями, ответственными за санитарный контроль. Ученые говорят не вместо «вещей», а вместе с нечеловеческими акторами и «на их языке»: «“Я вызываю смертельную и неожиданную болезнь”», – говорят вирусы вместе с вирусологами;

²¹ Как объясняет Латур, термин «актант», позаимствованный из семиотики Греймаса, вводится для того, чтобы сделать «акторов» еще менее антропоморфными» (Латур Б. Политики природы. С. 300).

“Я особенно быстро загрязняю реки”, – говорят эти удивительные удобрения вместе с фермерами и нефтехимиками; “Я предлагаю способ в корне изменить космологию”, – говорят пульсары и сопровождающие их радиоастрономы»²².

Так исчезают «безмолвные вещи», а на их место приходят гибридные актаны, провозглашающие республику или коллектив, в котором свободно взаимодействуют человеческие и нечеловеческие существа. Процесс создания артикуляционных аппаратов способствует радикальной демистификации научных практик и позволяет проследить весь процесс производства «matters of fact» или «положений дел», которые становятся «matters of concern»²³ – «поводами для озабоченности» и совершения определенных действий, а не написанием очередной главы универсальной *Liber mundi*.

Республика, напоминает Латур, является «общей» или «публичной вещью» – *res publica, chose commune*²⁴. Подобное обобществление «вещи» необходимо понимать буквально, т.е. как «прием в коллектив» новых, нечеловеческих акторов. Никто не способствует ему больше, чем ученые, выступающие в качестве их официальных представителей. Стоит отдельно уточнить, что под «избранными», чья роль аналогична роли философов в платоновской аллегории пещеры, Латур подразумевает не столько ученых, которые при Старом порядке не имели прямого доступа к общественному мнению и не влияли напрямую на принятие решений, сколько «закоренелых модернизаторов», апеллирующих к науке для того, чтобы избежать легитимных процедур демократического обсуждения. То есть пресловутых «технократов», считающих себя вправе устанавливать новые правила политического сообщества, ссылаясь на утверждения неких «экспертов».

В новом коллективе, надеется Латур, дуализм «безмолвных вещей» и ничем не обоснованных «мнений» будет устранен, а то, что раньше называлось «фактами», наконец будет включено в единое дискурсивное пространство наравне с тем, что раньше называлось «ценностями». Ученые и политики смогут совместно работать над трансформацией учреждений общего мира, в котором лягушки будут гармонично взаимодействовать с «принси́пами».

Эрозия учреждений и ассимиляция критики

Но этот почти идиллический образ республики будущего, намеченный в «Политиках природы», оказывается омрачен тем, что критические инструменты, столь тщательно разработанные в рамках социологии науки, используются не по назначению. В уже упоминавшейся статье 2004 г. Латур признаёт, что критика в определенном смысле «выдыхается» и, что хуже всего, оказывается «направлена не на тот объект»²⁵. Он приводит в пример стратега республиканской партии, который видит угрозу интересам американской индустрии в научном анализе причин глобального потепления, а особенно его антропогенных факторов, предлагая в публичных дискуссиях подчеркивать

²² Латур Б. Политики природы. С. 187.

²³ В переходе от «matters of fact» к «matters of concern», т.е. к «поводам для озабоченности», состоит основной смысл «пересборки социального». См.: Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М., 2014.

²⁴ См. анализ этимологии «общей вещи»: Латур Б. Политики природы. С. 73.

²⁵ Latour B. Why Has Critique Run out of Steam? P. 225.

«отсутствие научной достоверности»²⁶. Это «отсутствие научной достоверности» становится орудием в руках тех, кого сегодня принято называть «климатическими скептиками», получившими мощную поддержку со стороны влиятельных индустриальных лобби в нулевые годы. Латур задается вопросом, какую позицию должна в подобных случаях занимать критическая социология науки: «Пока мы тратили годы, пытаясь выявить предрассудки, замаскированные под объективные утверждения, должны ли мы теперь обнаружить объективные и неизменные факты, замаскированные *иллюзорными* предрассудками?»²⁷. В отличие от «модернизаторов» прошлого, для современных элит совершенно не принципиально обращение к объективности фактов или относительности «социальных представлений»: «Должен ли я успокоиться, сказав себе, что плохие парни используют любое орудие, которое оказывается у них под рукой, натурализованные факты или социальную конструкцию, когда им это выгодно?»²⁸. При этом, заключает Латур, мы не должны отказываться от самой критики или признать ошибочность изначального намерения продемонстрировать социальный характер «конструирования фактов». В определенном смысле он является еще одним подтверждением его проекта от противного: в «Политиках природы» был предусмотрен вполне прозрачный механизм «окончания споров» в том случае, когда текущие данные тех или иных дисциплин не позволяют оспорить уже полученные результаты. Искусственное продолжение научных дискуссий по уже решенному вопросу является не просто «настораживающим симптомом», оно нелегитимно, так как оппозиция обязана подчиняться решению законной ассамблеи.

Позицию, занятую Латуром в «Политиках природы», можно было бы охарактеризовать как радикальный фаллибилизм, ведь она, по сути, предусматривала не просто динамичное изменение научной картины мира и ориентацию на будущее знание, но и соответствующую трансформацию политических и социальных учреждений. Но в ряде случаев определенная группа влияния, ссылаясь на «отсутствие научной достоверности» или расхождения в «мнениях экспертов», может по своему усмотрению изменять параметры системы: то утверждая «неизбежность прогресса», то дискредитируя в глазах публики уже сложившийся научный консенсус (как в случае глобального потепления). Для этого нет необходимости вступать в противоречие с демократическими принципами: переизбыток информации делает реальным феномен «незамедлительного ревизионизма» [instant revisionism]²⁹. Население западных стран, формально не ограниченное в доступе к информации³⁰, непосредственно после сообщения о том или ином событии в прессе может ознакомиться с десятками теорий заговора и больше не разделяет «наивный реализм» в отношении фактов. Ревизионизм, для формирования которого когда-то требовались десятки лет, сопровождает любой «достоверно установленный» факт и перестает быть атрибутом элитарной критической культуры. В этих условиях становится возможным отрицать реальность глобального потепления и его антропогенный характер,

²⁶ Latour B. Why Has Critique Run out of Steam? P. 226.

²⁷ Ibid. P. 227.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid. P. 228.

³⁰ Статья опубликована в 2004 г., задолго до медийных кампаний по борьбе с так называемыми фальшивыми новостями – «fake news».

формально не нарушая ни процедур научной верификации, ни демократического обсуждения. Единая ассамблея людей и нечеловеческих существ, проект которой был намечен в «Политиках природы», похоже, не является гарантией того, что критически важная для коллектива информация станет «поводом для озабоченности».

Антропоцен и возникновение апокалиптического тона в философии

По мере того, как климатический скептицизм становится глобальным трендом, заметит Латур позднее, он затрагивает не просто «научную достоверность» при установлении тех или иных фактов, а сам авторитет научных учреждений. В преамбуле к работе 2012 г. «Исследования о модусах существования» он описывает совещание с участием французских промышленников и неназванного специалиста по климату из Коллеж де Франс, во время которого последнему был задан вопрос: «Почему мы должны верить вам больше, чем остальным?»⁵¹. На что климатолог отвечает: «Если больше нет доверия научным учреждениям, то все очень серьезно»⁵². Латур с удовлетворением отмечает, что климатолог апеллирует именно к авторитету научных учреждений, а не, как он выражается, «Науке с большой буквы Н», т.е. к практикам конкретных дисциплин, которые должны изменять принципы конкретных политических ассоциаций, а не платоновскому миру идеальных геометрических фигур. Именно в этом направлении должна работать критическая социология науки: в союзе с учеными возвращая «доверие» к научным учреждениям. В этом смысле «Исследования о модусах существования» развивает проект «Политик природы», намечая, ни много ни мало, контуры «будущей цивилизации», которая упразднит все неразрешимые дуализмы модерна.

Но если в «Исследованиях о модусах существования» находилось, по определению автора, место для «похвального слова» этой новой, немодерной цивилизации⁵³, то в следующей работе Латура «Лицом к Гее: восемь лекций о новом климатическом режиме» (2015) осознанно выбран «апокалиптический тон»⁵⁴. Латур наконец напрямую обращается к идее Антропоцена, о которой он не раз упоминал в работах нулевых и десятых годов⁵⁵. Причины этого вполне объяснимы: Антропоцен, как новая геологическая эпоха, которая должна прийти на смену Голоцену, предполагает, что деятельность человека становится главным фактором климатических изменений. А это, вполне в духе латурианской критики «двухпалатной системы» модерна, означает, что люди больше не могут противопоставлять Природу или «окружающую среду» политическим учреждениям, помещая их в параллельные миры⁵⁶. Так как природа, в терминологии Латура, находится на противоположном полюсе по отношению к «обществу», то, констатируя

⁵¹ Latour B. Enquête sur les modes d'existence. P. 14.

⁵² Ibid. P. 15.

⁵³ Ibid. P. 473.

⁵⁴ О катастрофическом мышлении десятых годов см.: Hache E. De l'univers clos au monde infini. Paris, 2014.

⁵⁵ Критику латурианской интерпретации антропоцена см.: Bonneuil C., Fressoz J-B. L'Événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous. Paris, 2016.

наступление Антропоцена, т.е. преобладание антропогенных факторов климатических изменений, мы вступаем в «постнатуральную» эпоху.

Но как в таком случае быть с пресловутым антропоморфизмом, на борьбу с которым было потрачено столько усилий в процессе делигитимации «конституции модерна»? Использование греческого корня «антропос», отмечает Латур, является своего рода иронией истории, так как «было бы абсурдно предполагать, что существует некое коллективное существо, человеческое общество, новый актер *геоистории*, каким в свое время был пролетариат. Перед лицом старой природы, которая в свою очередь разложена на составляющие части, нет *никого*, кого можно было бы назначить *ответственным*. Потому что больше нет возможности *объединить* Антропоса в качестве актора, наделенного какой бы то ни было устойчивостью, и сделать из него персонажа, способного играть на этой новой глобальной сцене»³⁷. Антропоцен, как это ни парадоксально, предполагает отсутствие антропоморфных персонажей.

Но именно тот факт, что мы, как считает Латур, вступаем в «постнатуральную» или «постантропоморфную» эпоху, означает, что человеческие существа больше не могут быть «объединены» и противопоставлены «поверхности» [sol] и выведены за «пределы земной истории». В определенном смысле конец Старого порядка означает именно «возвращение к Земле» или, как выражается Латур, «антикоперниканскую революцию». Что остается после всей этой критической работы по деконструкции антропоморфизма и «единой природы»? Данные различных дисциплин, свидетельствующие о том, что Земля каким-то образом отвечает при помощи «обратного воздействия» на усилия «людей модерна» по покорению «природы». Ученые первыми должны отказаться от прометеевского мифа модерна и продемонстрировать, что ни одна группа людей не сможет находиться «по ту сторону апокалипсиса», т.е. избежать последствий климатических изменений.

Однако и эта радикально алармистская программа, сформулированная в книге «Лицом к Гее», кажется Латуру недостаточной для описания масштаба кризиса. В процитированной нами в самом начале работе 2017г. «Где приземлиться?» он говорит о нарастающем «дерегулировании», которое проявляется как в ослаблении контроля климатических изменений, так и в демонтаже учреждений государства всеобщего благосостояния. Причем на этот раз, помимо абстрактных глобальных элит, сознательно отказавшихся от идеи «общего мира», назван главный бенефициар «климатического скептицизма» – американское индустриальное лобби, одержавшее триумфальную победу с избранием Трампа и выходом США из Парижских соглашений по климату. «Где приземлиться?» – резкий антиамериканский памфлет, достаточно неожиданный для обычного дипломатического Латура, который на этот раз приходит к выводу, что США, ни много ни мало, «объявили войну» остальному миру. «Отсутствие научной очевидности» и «разногласия среди экспертов» станут принципами работы машины климатического скептицизма, которая, как предсказывает Латур, будет набирать обороты вместе с заявленной Трампом программой реиндустриализации.

³⁶ В первой лекции Латур резюмирует свою критику понятия «единой природы»: *Latour B. Face à Gaïa: Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris, 2015. P. 15–55.

³⁷ *Latour B. Face à Gaïa: Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris, 2015. P. 160.

Есть ли выход из этой спирали двойной дерегулирования и что за способы «ориентироваться в политике» предлагает Латур? Он настаивает на необходимости «новой картографии» политической мысли, которая позволит преодолеть старые дихотомии модерна. Надежду на это дают экологические движения, которые «пытались быть ни справа, ни слева, ни архаистами, ни прогрессистами»³⁸, хотя при этом им не удалось выйти за пределы ключевой для программы модерна дихотомии между Природой и Обществом. Сегодня стоит вопрос «to modernize or to ecologize» – «модернизировать или делать экологичным», т.е. соотносить свою политику одновременно с волей народа и «голосами» нечеловеческих существ, которые говорят через «белые халаты». Но что эти «официальные представители» должны делать в условиях, когда тем, кого они представляют, фактически объявлена война?

Из этого можно сделать вывод, что Латур фактически признает не только неудачу ранней «релятивистской» и «редукционистской» программы АСТ, но и недостаточность центристской и, если так можно выразиться, «примиренческой» позиции «Политик природы». Аргументация критической социологии науки была успешно ассимилирована в рамках «нового духа капитализма»³⁹, который уже поставил себе на службу либертарианские лозунги «освобождения нравов» и даже революционный экспансионизм, принявший форму «продвижения демократии». Новый коллектив не может сложиться в условиях отказа глобальных элит от идеи «общей планеты», но и «реакционное» возвращение к локальному или национальному, которые предлагает так называемый правый популизм, не решает проблему, так как возвращает нас к дуализму модерна. Провозглашая главенство национального суверенитета и его исключительное право развивать те отрасли экономики или использовать тип энергоресурсов, которые выгодны государству-нации, новые изоляционистские элиты предлагают ложную альтернативу, приближающую глобальную катастрофу.

В ряде недавних статей и интервью Латур вновь возвращается к республиканской риторике, но если раньше ее главным мотивом был объединительный пафос природно-человеческой Ассамблеи, принять участие в которой он предлагал ученым, то теперь он призывает этих «официальных представителей» нечеловеческих существ едва ли не выйти на баррикады. Он публично выразил поддержку внесистемным движениям протеста, таким как «желтые жилеты»⁴⁰, и призывал ученых вместе с экологами помогать протестующим составлять так называемые указы [«*cahiers de doléances*»], или перечни жалоб, которые играли столь важную роль накануне Великой французской революции⁴¹.

Латур давно пришел к выводу, что для переосмысления ремесла ученого и его роли в обществе необходимо заново изобрести политику. Но критические эксперименты с реформами научных учреждений и пересмотром их статуса оказались не менее опасными, чем перенос иных экспериментов из лабораторий в полевые условия. Общей чертой представителей разных поколений «лишних людей» из русского XIX в. было то, что как верящие

³⁸ Latour B. Où atterrir? P. 49.

³⁹ Болтански Л., Кьяпелло Э. Новый дух капитализма. М., 2011.

⁴⁰ Latour B. Du bon usage de la consultation nationale // Bras G. et al. «Gilets jaunes»: sur un mouvement. Paris, 2019. P. 189–194.

⁴¹ Latour B. Les nouveaux cahiers des doléances // Esprit. 2019. No. 3. P. 103–113.

в «принципы», так и «верящие» в лягушек в конце концов «решились сами ни за что серьезно не приниматься»⁴². Западноевропейские люди модерна, чьи привычки столь вдумчиво анализировал Латур на протяжении своей карьеры, руководствуются скорее картезианским приоритетом действия над бездействием. Модернизаторов и «экологизаторов» (или «землян», по определению Латура) ожидает финальная схватка, в которой определится будущее планеты. При любом ее исходе человек, как и было предсказано, исчезнет «как лицо, начертанное на прибрежном песке». Вопрос лишь в том, произойдет ли это в реальности или в области социального воображаемого людей и нечеловеческих существ, которые, наконец, смогут вырваться из западни модерна. Или, в соответствии с латурианским принципом симметрии, в обеих областях одновременно.

Список литературы

- Бахтин М.* Собр. соч.: в 7 т. Т. 3. М.: Языки славянских культур, 2012. 880 с.
- Блинов Е.Н.* Природа мертва, а коллектив еще нет. Экспериментальная метафизика Бруно Латура между политикой и науками // *Латур Б.* Политики природы. Как привить наукам демократию? М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. С. 250–266.
- Болтански Л., Кьяпелло Э.* Новый дух капитализма / Пер. с фр. С. Фокина. М.: Новое литературное обозрение, 2011. 976 с.
- Латур Б.* Об акторно-сетевой теории. Некоторые разъяснения, дополненные еще большими осложнениями / Пер. с англ. А. Писарева // *Логос.* 2017. №1(27). С. 173–200.
- Латур Б.* Нового времени не было / Пер. с фр. Д.Я. Калугина. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2006. 240 с.
- Латур Б.* Пастер: Мир и Война микробов / Пер. с фр. А.В. Дьякова. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2015. 316 с.
- Латур Б.* Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / Пер. с англ. И. Полонской. М.: Изд. Высшей школы экономики, 2014. 384 с.
- Латур Б.* Политики природы. Как привить наукам демократию? / Пер. с фр. Е.Н. Блинова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. 336 с.
- Тургенев И.* Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. Т. 7 / Под ред. М.П. Алексеева. М.: Наука, 1981. 559 с.
- Фуко М.* История безумия в классическую эпоху / Пер. с фр. И.К. Стаф. СПб.: Книга света, 1997. 576 с.
- Bonneuil C., Fressoz J-B.* L'Événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous. Paris: Seuil, 2016. 304 p.
- Hache E.* De l'univers clos au monde infini. Paris: Editions Dehors, 2014. 349 p.
- Kofman A.* Bruno Latour, the Post-Truth Philosopher, Mounts a Defense of Science // *The New York Times Magazine.* 2018. October. URL: <https://www.nytimes.com/2018/10/25/magazine/-bruno-latour-post-truth-philosopher-science.html> (дата обращения 30.06.2019).
- Latour B.* Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern // *Critical Inquiry.* 2004. Vol. 30. No. 2. P. 225–248.
- Latour B.* Enquête sur les modes d'existence: une anthropologie des Modernes. Paris: La Découverte, 2012. 498 p.
- Latour B.* Face à Gaïa: Huit conférences sur le nouveau régime climatique. Paris: La Découverte, 2015. 398 p.
- Latour B.* Où atterrir? Comment s'orienter dans la politique. Paris: La Découverte, 2017. 155 p.
- Latour B.* Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1999. 336 p.

⁴² *Тургенев И.* Указ. соч. С. 51.

Latour B. Du bon usage de la consultation nationale // *Bras G. et al.* «Gilets jaunes»: sur un mouvement. Paris: Découverte, 2019. P. 189–194.

Latour B. Les nouveaux cahiers des doléances // *Esprit*. 2019. No. 3. P. 103–113.

Serre M. *Le Contrat Naturel*. Paris: Francois Bourin, 1990. 136 p.

Teil G., Latour B. The Hume Machine: can association networks do more than formal rules? // *Stanford Humanities Review*. 1995. Vol. 4. No. 2. P. 47–66.

Bruno Latour against climate skepticism: the mission of a scientist and the crisis of political institutions*

Evgeny N. Blinov

University of Toulouse 2, 5 allées Machado, Toulouse Cedex 09, F-31058, France; e-mail: moderator1979@hotmail.com

Iliia A. Savchenko

Interregional public organization “Russian Society for the History and Philosophy of Science”. 1/36, Building 2, Room 2, Lalin Lane, Moscow, 105062, Russian Federation; e-mail: axon69@yandex.ru

The article focuses on the premises of Bruno Latour’s project of creation of a new form of collectivity in which human and non-human actors can participate equally. An adequate incorporation of the nonhuman actors in the process of communication is made possible by their “official representation” by the scientific community. The mission of the scientific community consists in creating “apparatuses of articulation” in order to establish an appropriate interaction with the human actors. A successful realization of this project would lead to a rejection of the paradigm of the modern that is based on the dualism of the object and the subject, the world of things and social reality. In its turn, this rejection motivates the development of networks that determine the conditions that make democracy possible. Democracy will be founded by a new collective of human and non-human actors. The development of this project is complicated by the global obscurantist elites opposed to the overcoming of the ecological, epidemical and social crises in the era of Anthropocene. For this reason, the article analyzes the impact of Latour’s early project of a critical sociology of science on the development of climatic skepticism aimed at discrediting scientific institutions and thus complicating the relations between them and political elites. An overcoming of this crisis should be built on the political philosophy of the French republicanism and a sociology of science that would allow for a renewed political ecology. The new political ecology must provide theoretical grounds for a new social contract within the global collective.

Keywords: politics of nature, modern, action-network theory, political ecology, climatic skepticism, Anthropocene, sociology of science, Bruno Latour

For citation: Blinov, E.N. & Savchenko, I.A. “Bruno Latour protiv klimaticheskogo skeptitsizma: missiya uchenogo i krizis politicheskikh uchrezhdenii” [Bruno Latour against climate skepticism: the mission of a scientist and the crisis of political institutions], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 4, pp. 70–84. (In Russian)

* The reported study was funded by Russian Science Foundation according to the research project «The mission of a scientist in the modern world: science as a profession and calling» No. 19–18–00494.

References

- Bakhtin, M. *Sobranie sochinenii* [Collected works], Vol. 3. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ., 2012. 880 pp. (In Russian)
- Blinov, E. N. "Priroda mertva, a kollektiv eshche net. Eksperimental'naya metafizika Bruno Latura mezhdru politikoi i naukami" [Nature is dead, but the collective not yet. Experimental metaphysics of Bruno Latour between politics and science], in: B. Latur, *Politiki prirody. Kak privit' naukam demokratiyu?* [Politics of nature: how to bring the sciences into democracy]. Moscow: Ad Marginem Publ., 2018, pp. 250–266. (In Russian)
- Boltanski, L., K'yapello, E. *Novyi dukh kapitalizma* [New spirit of capitalism], trans. by S. Fokin. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2011. 976 pp. (In Russian)
- Bonneuil, C., Fressoz, J.-B. *L'Événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*. Paris: Seuil, 2016. 304 pp.
- Foucault, M. *Istoriya bezumiya v klassicheskuyu epokhu* [The history of madness in the classical age], trans. by I.K. Staf. St. Petersburg: Kniga sveta Publ., 1997. 576 pp. (In Russian)
- Hache, E. *De l'univers clos au monde infini*. Paris: Editions Dehors, 2014. 349 pp.
- Kofman, A. "Bruno Latour, the Post-Truth Philosopher, Mounts a Defense of Science", *The New York Times Magazine*, 2018, October [<https://www.nytimes.com/2018/10/25/magazine/bruno-latour-post-truth-philosopher-science.html>, accessed on 30.06.2019].
- Latour, B. *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999. 336 pp.
- Latour, B. "Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern", *Critical Inquiry*, 2004, Vol. 30, No. 2, pp. 225–248.
- Latour, B. *Novogo vremeni ne bylo* [We have never been modern], trans. by D. Ya. Kalugin. St. Petersburg: Evropeiskii universitet v Sankt-Peterburge Publ., 2006. 240 pp. (In Russian)
- Latour, B. *Enquête sur les modes d'existence: une anthropologie des Modernes*. Paris: La Découverte, 2012. 498 pp.
- Latour, B. *Peresborka sotsial'nogo: vvedenie v aktorno-setevuyu teoriyu* [Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory], trans. by I. Polonska. Moscow: Vysshai Shkola Ekonomiki Publ., 2014. 384 pp. (In Russian)
- Latour, B. *Face à Gaïa: Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: La Découverte, 2015. 398 pp.
- Latour, B. *Paster: Mir i Voïna mikrobov* [War and peace of microbes], trans. by A. B. D'yakov. St. Petersburg: Evropeiskii universitet v Sankt-Peterburge Publ., 2015. 316 pp. (In Russian)
- Latour, B. *Où atterrir? Comment s'orienter dans la politique*. Paris: La Découverte, 2017. 155 pp.
- Latour, B. "Ob aktorno-setevoi teorii. Nekotorye raz'yasneniya, dopolnennyye eshche bol'shimi uslozhnieniyami" [On the Actor-network theory. Some clarifications supplemented even larger complications], trans. by A. Pisarev, *Logos*, 2017, No. 1(27), pp. 173–200. (In Russian)
- Latour, B. *Politiki prirody. Kak privit' naukam demokratiyu?* [Politics of nature: how to bring the sciences into democracy], trans. by E.N. Blinov. Moscow: Ad Marginem Publ., 2018. 336 pp. (In Russian)
- Latour, B. "Du bon usage de la consultation nationale", in: G. Bras et al., «*Gilets jaunes*»: *sur un mouvement*. Paris: Découverte, 2019, pp. 189–194.
- Latour, B. "Les nouveaux cahiers des doléances", *Esprit*, 2019, No. 3, pp. 103–113.
- Serre, M. *Le Contrat Naturel*. Paris: Francois Bourin, 1990. 136 pp.
- Teil, G., Latour, B. "The Hume Machine: can association networks do more than formal rules?", *Stanford Humanities Review*, 1995, Vol. 4, No. 2, pp. 47–66.
- Turgenev, I. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [Complete works and letters], Vol. 7, ed. by M.P. Alekseev. Moscow: Nauka Publ., 1981. 559 pp. (In Russian)

В.А. Кутырев

О ВЗАИМОДЕЙСТВИИ СВЕТА И ТЬМЫ В ТЕХНОНАУЧНОЙ РЕАЛЬНОСТИ*

Кутырев Владимир Александрович – доктор философских наук, профессор. Нижегородский государственный университет. Российская Федерация, 603950, г. Нижний Новгород, пр. Гагарина, д. 23; e-mail: kut.va@mail.ru

Когнитивно-дигитальные технологии вытесняют из мира антропоморфную форму бытия. Редуцируя и возгоняя в виртуальное состояние, они превращает его в информацию, коммуникацию, мега, микро и нано – своеобразный «тот свет». В познании законы этих микро-мега- и вирту-миров некритически транслируются на нашу жизненную реальность, делая ее заложницей постчеловеческого измерения. Физическим содержанием виртуальности является свет, отчего в постнеклассической физике все сущее начинает трактоваться состоящим из света как субстанции. На этой основе происходит слияние религиозных представлений о светоносном Боге с научными теориями светогенной Вселенной, что переносится и на человека. Рождаются проекты его усовершенствования вплоть до превращения в некую анге(го)лограмму. Методом философского синтезирующего мышления дается критика этих небытийных тенденций развития технонауки. Жизненный мир человека предполагает взаимодействие света и тьмы, информационного и вещного начал. Противопоставление темного Диониса и светлого Аполлона снимается певцом цвет(ения)а любви и красоты Орфеем.

Ключевые слова: свет, тьма, диалектика, виртуализм, коммуникация, религия, человек, наука, антропоконсерватизм, светобесие, Орфей

Для цитирования: Кутырев В.А. О взаимодействии света и тьмы в технонаучной реальности // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 4. С. 85–99.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18–011–00335.

Я хожу среди людей, как среди обломков
будущего: того будущего, что вижу я.
Ф. Ницше¹

XX век – революция миров

Понятие «свет» в русском языке имеет два главных смысла. Как физическое явление (источник – солнце) и как мир, который нас окружает (пока живем). Они тесно связаны, вплоть до взаимного отождествления и – отрицания. Задача статьи – в раскрытии их диалектики в условиях Великого технологического перехода человечества в состояние «из нашего в иное». В самой действительности, а также ее научно-теоретическом и философском выражении.

«Наш свет» – это средо-сфера, где и когда люди только и могут существовать. Определенный состав воздуха, уровень атмосферного давления, радиации, диапазон температур. Их основой является естественная вещно-телесная = макро = мезо или, говоря философски, традиционная, антропоморфно-феноменологическая реальность, которая только и была сферой бытия человечества сотни тысяч лет. Его *жизненным миром*.

Происшедшую в XX в. научно-техническую революцию определяют по-разному – постиндустриальная, атомная, кибернетическая, информационная, но это отраслевые характеристики. Ее принципиальная мировоззренческая суть в том, что это была «*Революция Миров*». Кроме вещного макромира, человек начал осваивать/конструировать несоразмерные со своим бытием как целостного телесно-духовного существа микро-, мега-, вирту-миры. Сначала это были сферы науки, потом они стали практикой, а для все увеличивающегося числа людей и (не)жизнью, так как свое время они проводят «там», как частичн(о)ые люди, в феноменологическом мире только присутствуя, не говоря уже о попавших в медиакомпьютерную зависимость. В норме, однако, практическая деятельность в чуж(д)ой среде опосредуется приборами, защитной одеждой, скафандрами, капсулами, побывавшие там люди по возвращении «домой» тщательно мылятся, натираются, проходят дозиметрический контроль, специальную обработку и адаптацию, что не поддается очищению – сжигают. Долго моются. *Шлюзуются*. В зоне обмена (мирами).

Чего в большинстве случаев не делается в теоретических областях науки, когда работающие в них ученые полагают (или вообще на эту тему не думают), что свободны от воздействия постфеноменологической реальности, некритически перенося условия пребывания в ней и законы ее функционирования на остальное бытие, в том числе в собственный дом. А фактически становятся выразителями чужой, в сущности, постчеловеческой среды и, к сожалению, больше ее пленниками, рефлексом, чем рефлексией. «Бездомные» законы и условия абсолютизируются, универсализируются, подменяя антропоморфную реальность, которую к ним и приспособливают. Считают свой жизненный мир вторичным, видимостью или вообще – отсутствующим. Невольные носители постчеловеческого, они не профилируются,

¹ Ницше Ф.В. Так говорил Заратустра. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм. М., 2017. С. 92.

не чистятся и не избавляются от их влияния, разнося опасные идейные химио-радиоактивные, дигитально-световые и прочие частицы смерти по/в области мировоззрения. *Не иллюзуются*. Не видят различия между мирами.

Наш мир в свете науки

Противопоставляя себя социально-гуманитарному знанию и традиционной метафизической философии, естественные науки в качестве главного доказательства своего преимущества демонстрировали собственную строгость. В некотором смысле – гордились ею. Гуманитарии, особенно в последнее время, с завистью глядя на «более зеленую траву» у своих коллег по теоретической деятельности, проявляли все большее стремление к подобной же точности и «строгости». В философии данная тенденция нашла свое отражение в господстве позитивизма и аналитической философии, которые вплоть до середины XX в. занимались в основном поисками специфических критериев, характеристик, методов, которые бы позволили «острожи(га)ть» философское, да и все гуманитарное знание.

Но пока философы занимались поисками строгих оснований научного познания, физика открыла для себя мега- и микромиры, квантовые состояния и т.п. явления, послужившие основой для формирования неклассической науки. Но «перешагнув» за границу наблюдаемого мира, «переступив» через опору на наблюдаемые факты, физики тем самым пошатнули и идею понятийной чистоты своих теорий. Строго говоря, современные тексты естественных наук больше не выдерживают критики с позиции понятийной строгости. Чего только не появилось в неклассических моделях мира: «супы», «бульоны», «клей», «туннели», «кротовые норы» и «черные дыры», физические понятия приобрели цветность, чётность и нечётность. Что это, если не метафоры и образы, сближающие современную науку с мифологией и мистикой? Что это, если не метафизика, которую так критиковали с обеих сторон – как сами ученые-естественники, так и философы позитивисты? Ирония развития науки заключается в том, что те, кто горделиво противопоставлял себя метафизикам, сами превратились в них. С той разницей, что аналогии для описания мироустройства они стали брать не в природе, а в опосредованном человеческой жизнедеятельностью быту. «Вполне правдоподобно предположить, что этот кризис понятийного аппарата науки был выражением нарастающего несоответствия “размерностей” нашего жизненного мира и тех миров, “измерений”, с которыми и когда она начала иметь дело в XX веке»².

Однако теперь важно подчеркнуть, что подобный кризис именно был (был!), ибо «постсовременное», отсчитываемое от информационной революции состояние науки, ее дальнейший прогресс ведет к возникновению нового «тренда», направленного на формирование некоей новой точности на основе единства всех естественно-научных дисциплин. На место расплывчатых понятий и метафор приходит идея их совмест(им/н)ости, единства и даже тождественности. Трансдисциплинарность! Чем обусловлена возможность подобного «единения»?

² Каржина Г.А., Кутырев В.А. Сознание цивилизации эпохи трансмодерна // Вестник Вятского государственного университета. 2017. № 1. С. 9.

По всей видимости, она базируется на все большем углублении науки в возможные реальности. Отказавшись от рассмотрения макромира как чего-то исчерпанного – наблюдаемой действительности, – физика открыла для себя дорогу к его разложению на более мелкие части(цы). Не найдя достаточных фундаментальных оснований и на микроуровне, она пошла еще дальше, глубже – в реальность наночастиц, кварко-частиц. Очевидно, впереди нас ждет мирописание на основе квантов, фотонов и т.п. Именно эти все более «мелкочаст(ич)ные» характеристики сущего теперь принимают на себя роль подлинного Бытия. А следовательно, становятся и причиной всех «видимых» на макроуровне явлений, подлинным источником знания о мире. Именно «там» теперь происходит действительное познание. Как следствие этого, понятия, укорененные в соразмерной человеку реальности, теряют свое семантическое значение. На место смыслообразов и метафор приходит формализованный формульно-числовой язык. Язык, если можно его так назвать, единый (трансдисциплинарный) для всех. Чувственная реальность нашего мира, находившая до этого свое выражение в «естественном» языке науки, исчезает окончательно. Вместе с тем исчезает и необходимость осознания связи нового формульно-числового языка и макромира – если подлинные явления происходят за его пределами, то и исследования нужно проводить в «том» мире. Это и есть конец науки в ее традиционном (как классическом, так и неклассическом) виде и начало новой, постнеклассической науки. *Когнитивно-дигитально-информационно-трансдисциплинарный по(пере)ворот.*

Данный поворот начинает выполнять определяющую (парадигмальную) роль вместе со становлением многомировой интерпретации физики, предложенной Х. Эвереттом. «Никаких “многих классических миров” на самом деле нет, – пишет его последователь М.Б. Менский. – Есть только один мир, этот мир квантовый, и он находится в состоянии суперпозиции. Лишь каждая из компонент суперпозиции по отдельности соответствует тому, что наше сознание воспринимает как картину классического мира и разным членам суперпозиции соответствуют разные картины. Каждый классический мир представляет собой лишь одну “классическую проекцию” квантового мира. Эти различные проекции создаются сознанием наблюдателя, тогда как сам квантовый мир существует независимо от какого-то ни было наблюдателя»³. Подобная интерпретация квантовой механики порождает множество необычных и запутанных проблем в, казалось бы, уже давно сложившихся представлениях о физике. Не задача философии обсуждать подобные проблемы или пытаться их решить. Единственное, на что мы, как, впрочем, и все обычные люди, имеем право, так это заметить отсутствие в подобном мире пространства для других возможностей – объявленное многомировым, фактически оно является однозначным. «Статус подлинного бытия отдается несоизмеримому с человеком миру микро(нано)размерностей, единственному, изучаемому квантовой механикой и математикой и используемому нанотехнологиями. Который, оказывается, существует независимо от наблюдателя (какое сальто-мортале по отношению к традиционному = (!)неклассическому = “копенгагенскому” подходу!)»⁴. Оставшиеся

³ Менский М.Б. Концепция сознания в контексте квантовой механики // Успехи физических наук. 2005. Т. 175. № 4. С. 424.

⁴ Кутырев В.А. Сова Минервы вылетает в сумерки. Избранные философские тексты XXI века. М., 2018. С. 348.

варианты «миров» – не более чем проекции того, подлинного мира. В том числе и человек, и его жизненный мир.

Другая линия отказа от классической вещно-бытийной реальности связана с онтологической трактовкой информации и коммуникационизмом. В соответствии с подобными подходами уже не материя является подлинной реальностью. Напротив, материя теперь выступает как способ кодирования информации. Информация становится первичной. Как результат подобных рассуждений, человек перестает быть наблюдателем и созидателем мира – напротив, теперь уже он сам (человек) становится побочным продуктом, возникшим в результате то ли наблюдений, то ли вычислений. *Переворот миров!* И теперь оказывается, что вся окружающая нас действительность – земля, вода, воздух, растения и животные и даже мы сами, с нашими чувствами и страстями, – весь «этот свет» не более чем эпифеномены. Взглянув на них по-настоящему «подлинным» взглядом, мы их не увидим. Их нет. Они отсутствуют. Включая авторов многомировой интерпретации физики. Наличествуют и существуют лишь информация и ее виртуальные «потоки». «Ситуация, которую удачно, хотя как всегда хитроумно, выразил своей знаменитой формулой свет(оч) постмодернизма Ж. Деррида: $P u a la cendre = «И вот – зола»$. (Наше) бытие сгорело, оно – ничто. Сгорело в универсальном постнеклассическом теоретическом крематории. Вместо него все что угодно: кванты, цифры, коммуникация, главное, чтобы “самостью” обладала не наша предметно-феноменологическая реальность, а среда, где жить нельзя, чужое, дополнительное, Иное/Другое (тот свет)»⁵. И оно, неведомое иное – это и есть выражаемая цифрами информация. Теперь информация как *mathesis universalis* – «наше Все». Она и есть бытие. Тот свет.

Можно бы согласиться, что если взять любое нечто и оцифровать его, найдя место в системе коммуникации, есть шанс, что мы это «нечто» познали. С уверенностью на 100%. А потом, предположим, его как специфическую предметную реальность уничтожили – но это нечто сохранено, записано, запомнено и, значит, познано. Кажется, вон он – подлинный триумф позитивизма. Знание стало чистым, строгим и «вечным» = действительно позитивным. Вот только опять проблема – это позитив чего-то Иного. Под нашим абстрактно обозначенным нечто теперь могут скрываться и природа, и человек, да и все живое в целом. Можно также сказать, что в информационно-цифровой виртуальной форме любое сущее находит свое бессмертие. Да, только о бессмертии какой субстанции мы говорим? Ясно лишь то, что это Иное, кем бы оно ни было, – однозначно не жизненный мир человека. И не сам Человек. «Предметный мир, жизнь, тело, чувственность, любовь, понимающее (с)мысл(ш)ление – то, что считалось подлинным, предстает вторичным, мнимым, небытием, в лучшем случае – традицией, а абстрактное, формальное, мнимое – первым, подлинным»⁶. Невозможно в данном случае не согласиться с К. Марксом – бытие определяет сознание. Небытие тоже определяет сознание. Окружив себя сначала научным, а затем и повседневным миром информационно-познавательных технологий, человек превращает в виртуальную информацию и свое сознание. Идет превращение человека в нечто Иное. Пока еще идет. Пока еще миры соприкасаются,

⁵ Кутырев В.А. Сова Минервы вылетает в сумерки. Избранные философские тексты XXI века. С. 350.

⁶ Там же. С. 352.

коэволюционируют и, кажется, борются. Но лишь пока. На память невольно приходит Гете:

«В глубоком знании жизни нет
я проклял знаний ложный свет»⁷.

Через Свет на тот свет

Обычным процессом внедрения любого нового является скрытая трансформация представлений о нем. Так происходило с понятием виртуального. Первоначально им считалось что-то мнимое, в отличие от реального, не существующее, или как другое название идеального в противоположность реальному. Так по-русски это слово и переводилось. Виртуальный – значит нереальный, недействительный. Ничто. Но к концу XX в., работавшие в компьютерной сфере и квантовой физике теоретики, связанные с ними гуманитарии начали употреблять некий, сначала непривычный, а потом уже привычный, оксюморон: виртуальная реальность. «Нереальная реальность», которая возможна наряду с вещной, «константной» реальностью, хотя является зеркалом по отношению к ней, существуя как ее порождение, вторичный феномен. Что и утвердилось параллельно с теоретическим моделированием мира посредством «информации о», т.е. отражения материи. Виртуальное – производное (от) реального. Через время, однако (в двухтысячные годы), разговор пошел «на равных»: признали, что есть вещная и есть виртуальная реальности, которые взаимодействуют. Две реальности, естественно-предметная и экранно-искусственная. Притом будто бы взаимодействовали всегда (никакого историзма, даже оперативной памяти). Было предложено множество определений виртуального, от переводов с латыни до трактовок в Средневековье, в спорах о правильности которых утонула роковая специфика проблемы. В новых изданиях философской классики то, что всегда переводили как возможное, начали оставлять без перевода, как виртуальное, отчего количество виртуального в русском языке необычайно выросло. Конкретизируя, его существование стали отсчитывать чуть ли ни от Василия Великого, а в общем *ab ovo*. И наконец, к настоящему времени в большинстве передовых текстов опять возвратились к монизму, но уже обратному от времени (пере)открытия этого понятия постнеклассической наукой. Возвращаются к реальности, которую, однако, после «смерти человека» нельзя вообразить и остается только о ней спекулировать. В эпоху трансмодерна виртуальное признаётся подлинной, «настоящей» реальностью, а вещи – ее проявлением, следствием, видимостью. Полная победа мнимого когда-то, «ничто», недавно отражавшего реальность, потом допускаемого параллельно с ней, теперь оно/а – основа всего, субстанция, а субстратный мир – акциденция⁸. *Переворот миров!* «Представленная в образах» информация, создаваемая ею эфемерная реальность становится Бытием. Отсюда нарастание фальши во всем, вплоть до политики. И, отождествляя виртуальность с медийностью, не оговаривая их границы ни отдельной сферой,

⁷ Гете И.В. Фауст. М., 2015. С. 528.

⁸ Особенно безрассудное отрицание предметного бытия и жизни в пользу виртуализма см.: Нурулин Р.А. Виртуальность как основание бытия. Казань, 2004.

ни современностью (забыв о прошедших, даже без человека, тысячелетиях), в приступе суетного актуализма, объявляют: «...Конфигурация медиареальности раскрывается максимой – *все есть медиа* или *media ergo sum*»⁹.

Для полностью «эмигрировавших в интернет», когда вещное окружение трансформируется в информацию, контролирующую и замещающую его ирреальными сущностями, виртуальное как Свет, обозначающий высшее благо, и свет как «реальность ино(не)бытия» – совпадают. Такого «иносвета» становится все больше, в буквальном, физическом смысле слова, потому что физически виртуальная реальность – это световая реальность. В классической науке свет как невесомая, пространственно нелокализованная, всепроникающая нематериальная сущность противопоставлялся веществу как чему-то темному, обладающему тяжестью (ве(с)щит), объемом, плотностью и тенью – материи. Как нереальное – реальному. С возникновением релятивистской, потом информационной физики свет стал интерпретироваться как отрезок спектра реальности радио- и электрических волн, магнитных полей, фотонов, проявляющихся на экранах в виде конфигурации тел и вещей, сопоставимых с непосредственной реальностью частиц и вещных состояний. То есть признано существование разных видов реальности. Я не физик и не способен рассуждать о перипетиях собственно научных трактовок их природы и проблем взаимодействия, но даже на профанном уровне можно заметить, что в настоящее время в физике побеждает тенденция «световой трактовки» всего сущего, а то, что за ее пределами, получает статус «темной материи», находящейся *за/вне* нашего мира и непознаваемой, но которую «будут познавать» по мере роста новых возможностей компьютерной техники. Скорее всего, в процессе виртуального взаимодействия с человеческим мозгом. Через экспансию «электро(н)света».

К идее С(с)вета как в фокус стягиваются тенденции развития современных представлений о микронанореальностях и виртуализма, продуцируемые Computer science. Параллельно эти достижения разума находят свои корреляты в идеях «того света», его условиях и персонажах, как они представлялись религиозным сознанием в старые добрые времена, когда Бог, вера в него были повседневной действительностью. Когда его посланники, сидя за правым плечом, записывали для ответа на страшном суде п(р)оступки каждого из нас днем и ночью (камер слежения и лайфлогинга, увы, не было). А были ангелы – прозрачные, невесомые, состоящие из света человекоподобные сущности. Встреча с ангелом вызывает в душе человека «несказанную радость и ликование». Фактический открыватель и первопропагандист компьютерных виртуальных реальностей в России Н.А. Носов не случайно проявлял интерес к воззрениям средневековых и мистических авторов, находя глубинное сходство между «психологией ангелов» и переживаниями человека в виртуальном состоянии. При этом настаивал, что «понятие виртуальности более продуктивно в определенном аспекте для анализа психологических событий, чем содержат термины ликование, радость и т.п.»¹⁰. В общем, населенная бесплотными душами и светозарными сингулярностями Вселенная – это, по-видимому, виртуальная/голографическая реальность. И наоборот. Мир как вирту-свет(тот) – рай. *А этот (наш) свет/мир – Традиция. Все мы, кто люди и кто выступает*

⁹ Савчук В.В. Медиафилософия. Приступ реальности. СПб., 2013. С. 237.

¹⁰ Носов Н.А. Психология ангелов по Якову Бёме // Человек. 1994. № 6. С. 90.

за сохранение человечества, – традиционалисты. Консерваторы и даже, как именуют живых людей совсем про(с)двинутые в виртуал, – враги прогресса, обскуранты.

* * *

И вот последствия этих сдвигов в мировоззренческом плане: пришло время осознать невероятное, прежде всего для эпохи Просвещения, явление – образуется принципиальное, вплоть до порождающего слияния, объединение науки с религией. Если религия (особенно после Фомы Аквинского с его принципом двойственности истины) хотела бы как-то (подр)ужиться с естествознанием, стремясь показать, что она «не против, а только другая», и удостоиться за это похвал его носителей, то научный Разум как двигатель прогресса «по определению» был жестко атеистическим, в лучшем случае позитивистско-агностическим (вспомним знаменитую работу Б. Рассела «Почему я не христианин»). Еще и сейчас ученые в своей массе враждебно относятся к религии и церкви (в России лидером в борьбе с их проникновением в естествознание был нобелевский лауреат Виталий Гинзбург), однако в самом теоретическом познании начались обратные процессы, которые с недоумением наблюдают «классические» научные атеисты. На передовых рубежах исследования микромира «физика превращается в метафизику», а далее рукой подать до теологии либо Восточного направления (прорывная в этом плане работа Фритьофа Капры с благожелательным эпитафией В. Гейзенберга, основная мысль которой, что «физика и мистика – обе неумолимо приводят к одному и тому же знанию»)¹¹ либо обращение к христианской традиции. В России – к православной. «Наука все больше убеждается в существовании Бога», «Интернет как религия XXI века» – эти заголовки желтой прессы перекочевывают в теоретические журналы. Среди священнослужителей и богословов все больше «бывших физиков», а в «физтехе» верующих, для которых строятся часовни и открываются кафедры богословия. На них они «вместе» усиленно ищут точки соприкосновения религиозной и научной онтологии. Такой точкой является сначала будто бы человек, потом, оказывается, только его Мозг и Сознание (трансцендентальное! чтобы без излишней антропоморфности). Физика микромира и computer science, с одной стороны, включают их в свои построения, а с другой – переносят объяснения функционирования мозга и сознания на квантово-механический (последний мыслимый редукционизм или еще будут кварки?) уровень. Оказывается, что чем дальше мы уйдем от жизни и человека, тем лучше поймем (его?) сознание. И ищут некое «сознание вообще», игнорируя не только социальную, но уже и его биологическую составляющую, ищут не там, где потеряли, а под фонарем, где (им) светло.

Объединяет эти тенденции идея Света. Из физики даже мне, дилетанту, известно, что тело, движущееся со скоростью света, теряет объем. Превращается в ноль, в небытие, ничто, а если представить, что выше скорости света, то в мнимую величину, в Иное. Тогда мы имеем право сказать: ничто – это философское выражение Света, а свет – это физическое выражение Ничто (свет и огонь, другие волны электромагнитного универсума есть нечто разное, но это различие требует особого разговора). Значит, наше бытие и телесность – это то, что темное, досветовое. Субстанция-субстрат. И вот теперь понятен физический смысл идеи Ничто, заменяющей Бытие как Абсолют в современных философских представлениях о сущем. В ее свете, например,

¹¹ Капра Ф. Дао физики. Исследование параллелей между современной физикой и восточной философией. М., 2017. С. 309.

предлагается «пересмотреть вопрос об онтологической природе мироздания, ибо именно свет как фундаментальная субстанция тварного существа задает метрику физического пространства-времени. (Заметим, что приписываемые пространству свойства есть, фактически, свойства света, отвлеченные от самого света...)»¹². Автор процитированной статьи – священник, служитель церкви. А по предложениям микрофизиков, в науке 2015 г. был объявлен «годом света». Автор инициативы был выдающийся ученый, академик Ж. Алфиров. Сошлись на (том) свете.

В отказе от вещно-телесной реальности, от «этого света» как тьмы, в пользу гига и наноразмерностей, цифрового виртуализма, – «того света», в ино- и сверхъестественном, в «Искусственном суперинтеллекте» (бог по-научному), или в «Гипер-супер-ультра-компьютере» (бог по-технонаучному) ищут теперь разрешение всех «трудных проблем» нашего сознания и мира. *В их у-ничто-жении*. Пожелание «Царство ему небесное» реконструируется в «Царство ему виртуальное, или цифровое». Там теперь – наши идеалы. На этой обновленной формуле надгробного прощания с земным макропредметным бытием примиряются современная религия и наука. Первым примером такого религиозно-научного синтеза была деятельность Н. Федорова, число последователей которого не снижается, несмотря на суетную забывчивость нашего времени. (Впрочем, справедливости ради надо вспомнить, что уже у И. Фихте в последних вариантах наукоучения Бог представлялся в виде Света.) Или туда же направленный идеал: «Реальность как ошибка» – пишет, например, В. Руднев целую книгу¹³. А что же тогда не ошибка, где и(е)стина? Ответ напрашивается: нереальное, бесчувственное, возможное, максимумом которого обладает Ничто. Соответственно, истина, правда – это когда их нет. Постправда. (*Само*)апокалипсис. Торжество суицидного мировоззрения.

И конечно, все это переносится на человека – человека, которого хотят сначала улучшить, (у)совершенствовать, добавляя новые или усиливая существующие органы (движение Human enhancement), в итоге превратив сначала в зомби, потом в киборга, потом в трансхьюмана (движение Human+), а в конце концов сделать бессмертным. Фактически ликвидировать, ибо после превращения смертно-живого человека в бессмертно-мертвосиликоновое «нечто» более несообразную его природе и способу существования сущность трудно представить. Эти «движения» не футуристические идеи, а финансово подкрепляемые исследования и реально ведущиеся работы. Например, инициатор и спонсор Российского трансгуманистического движения Дм. Ицков пред(по)лагает такую программу технопреобразования человека: «Переход от обладания уязвимым биологическим телом сначала к кибернетическому телу, потом к телу из наноботов, которое может управляться силой мысли и менять свою форму под этим воздействием, а затем, может быть, даже к неосязаемому телу, которое будет состоять из частиц света и напоминать голограмму»¹⁴. Итак: «Голая грамма из частиц света!»

¹² Копейкин К. *прот.* Богословский и естественно-научный взгляд на онтологическую природу мироздания // *Метафизика*. 2011. № 1. С. 130.

¹³ Руднев В. *Реальность как ошибка*. М., 2011.

¹⁴ Ицков Д. Корпорация «Бессмертие» объявила о начале работ по созданию искусственного тела человека. Беседа с Д. Ицковым // «Взгляд». Деловая газета. 2011. 23 марта. № 12. С. 2. И все-таки автор отстал от прогресса. В своей «дорожной карте» он не дошел до со-блазна телепортации.

Без «осязаемого тела». Значит, без чувств, страстей, радостей, любви и печали (откуда и зачем они, у бесплотного и безжизненного), будто бы при сохранении образа человека, его сознания и памяти. Будто бы этот процесс остановится на симулякре человека. Он пойдет дальше (прогресс не остановишь – твердят борцы с традиционным человеком). Допустим, подобной формы анге(го)лограмма будет создана (заодно объявляют голо-граммой Вселенную!). Но для чего е(й)му, роботам, аватарам, сингулярностям и т.п. земное сознание с памятью о теле? Зачем тогда говорить о человеке, дурчить других и себя, что это будет человек?

Надо просто сказать, что дальнейший прогресс техники, особенно в ее высшей форме искусственного интеллекта, ведет к «снятию», т.е. регрессу, человека, что мы, теперешние люди, в лице своего передового отряда, впадающего в digital dementia (цифровое слабоумие), мутируем в техноидов, занимаемся самоотрицанием, стремясь заменить себя чем-то иным, сверхъестественным, может быть ин(о)дивидуальными сгустками информации, ничтожными в сравнении с ее техно-бесконечным объемом, или «анге(дьяво)ло-роботами». Или стать деперсонализированным «лучистым человечеством» (Циолковский), или, как предостерегал Ст. Лем, превратиться в «мыслящий океан», или, если читать новейшие теоретические выкладки, в «информационные ландшафты», «вибрации», «разумную плесень», «виртуальные коконы», или вот: «голо-граммы». Все эти процессы и их носители – посланцы другой, чужой реальности, ослепленные ею до «слепящей тьмы», слепые вожди слепых в движении к концу нашего мира. (Само)Убийцы. Если бы некая Высшая сила откуда-то сверху посмотрела на Землю, то для нее поведение человечества предстало бы совершенно таким же, как для нас стаи мотыльков, летящих на свет горящего костра прогресса. Обжигая крылья, сгорая, без всякого понимания, куда и зачем. Кое-кто, правда, понимал, например Данте:

«В мгле будущих столетий
Ваш вещий взор к событиям летит
Но в настоящем слепы вы как дети».
(Божественная комедия)

Началась Революция мутантов! Появляются люди, мышление которых остановилось на уровне двенадцатилетних подростков какого-нибудь П(роизводственно)-Т(ехнического) У(чилища) или студентов университета с электронным образованием, а по сути, программированием, способных отвечать только на вопрос «как». Хотя некоторые какой-то частью сознания понимают, куда все идет, иногда рефлексирюя: «зачем», и рассуждают о необходимости «зон обмена» между различными формами реальности, но ограничивают это внутринаучными рамками¹⁵. В целом, однако, сделать с собой они ничего не могут, ибо их взгляды переформатированы (перезагружены) в пользу «смерти по-научному» на уровне бессознательного. Это уже не субъекты (вот они, ходящие по Земле трансформеры: «живые умершие» = «undead», зомби, агенты, элементы, материал прогресса). Питательный бульон «Мировой решетки», инопланетяне среди нас. Производный продукт, вы(от)бросы коварной диалектики развития. *(Не/бо)жители того Света.*

¹⁵ О развитии идей о зонах обмена в науке см.: *Дорожкин А.М.* Философ как медиатор // *Цифровой ученый: лаборатория философа.* 2018. Т. 1. № 2. С. 6–23.

Pro Dasein как pro ц(с)вет Бытия

Если считать, что универсальная победа С(с)вета (божественного и физического) есть конец/ничто света (нашего, бытийного), то есть ли тьма в конце тоннеля? Возможно ли сохранение непрозрачной, «нетранспарентной» реальности? Реальности не производ(ен)ной из чего-то, а фактической, существующей «в себе», что и означает «темной» = субстанциальной. Обсуждая эти вопросы, мы хотели бы опереться на идею возможных миров, согласно которой в данной многомировой онтологии нет приоритетного мира вещей или мира отношений, субстратов или структур, материального или идеального; они всегда взаимодействуют, взаимо(пре)вращаются, создавая подвижную иерархию различий, т.е. конкретную историческую реальность. Эта, развернутая в духе теоремы Геделя о невозможности полной формализации какой-либо системы, установка дает логическое (об)основание противодействию агрессии происшедших в XX в. структуралистской, а потом информационной революций, абсолютизирующих мир отношений, мыслей, информации и прочего виртуального «света». Понимание, что нет «отдельной зоны» света или тьмы, что весь универсум можно представить состоящим из частиц, или волн, предметным или виртуальным только абстрактно, позволяет утверждать, что реальность всегда существует как взаимопроникновение противоположностей, она диалектическая, цветная. Знаменитую в Средние века Пирамиду перехода света и тьмы друг в друга рисовал Николай Кузанский, дифракция света тоже порождает тень. «Чем ярче свет, тем гуще тени», – говорил много занимавшийся природой света Гете.

Занятые привычной апологетикой света забывают, что он – только условие жизни, в своем непосредственном качестве свет безбытиен, «безвещен», как чистый разум. Занятые привычной критикой тьмы забывают, что хотя в непосредственном качестве она все обездвиживает, но как условие жизни тьма человечна, это корень, из которого все возникает. В самом человеке – это порождающая творческое сознание глубина жизни (бессознательного), его *тайна* («даймон» – *греч.*, «*reservatio mentalis* = тайники души – *лат.*), осветив которую, рационализируя и коммуницируя, сделав «транспарентной» превращают ее/его в поверхность. Любое внутреннее во внешнее. Выворачиваются. В чистый, пустой, бесплод(т)ный и беспощадный свет. Тьма и тайна – условие свободы, а объективирующе-о(т)чуждающие, «расколдовывающие» реальность свет и знание – ее враг. Расколдование – всегда редуцирование. Расколдованная жизнь есть смерть. Об этом, правда, одиноко и кратко, в виде провокативного афоризма, но еще в начале XX в., написал Л. Шестов, надеясь, что, «быть может, недалеко то время, когда вдохновенный поэт, в последний раз окинув прощальным взором свое прошлое, смело и радостно воскликнет:

Да скроется солнце, да здравствует тьма!»¹⁶

В современной ситуации люди, увы, как никогда далеки от понимания новой роли света и тьмы. Забывают, что материалом электронного концлагеря, который они с энтузиазмом для себя строят, являются изделия из света. Не понимают, что светлячок светится, пока есть темнота. Если его вытащить вовне – перед нами серое насекомое. Существование вещей предполагает

¹⁶ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. Л., 1991. С. 112.

ть. Потеря тени – это (при)знак исчезновения вещи. Не осознают, что, теряя прозрачности всего, от процедур в банках до видеокамер в банях и спальнях (сначала у заключенных, потом в солдатских, детских и т.д. по Оруэллу), мы впадаем во мрак в (не)виде света. Даже предметная архитектура вытесняется световой, неким каскадом иллюзий, образующих эфемерный облик города. Реальность превращается в игру света, который может притвориться чем угодно, даже темнотой. Фейерверки (Света представление – Светопредставление) – эрзац веселья и радости человека, утрачивающего природные источники чувственности. Жизнь его больше не греет, он заменяет свое внутреннее внешними раздражителями. И вот люди летят на свет как мотыльки, похожие и столь же глубоко мыслящие, как эти б(л)едно-серые насекомые. В отчужденную, неземную среду. Световое загрязнение (на телевидении фон из световых сполохов забивает предметное окружение, с трудом выделяются какие-то головы), стремление к универсальности света и прозрачности всего – это мракобесие эпохи трансмодерна. (Пытка светом считается одной из самых мучительных.) *Свет(л)обесие.*

Таким образом, при действительном понимании диалектики света и тьмы, *действительно актуальная теория современного общества может быть только консервативной и реалистически-феноменологической.* Признав необходимость существования «мира темноты» и пагубность его универсальной возгонки в «мир света», когда теплый Фаворский свет превращается в холодный свет Люцифера, коммуникация в ком-мутацию, интернет в интел-нет всего, а применительно к человеку в «нейронет», философия должна принять упрек, высказанный ей в свое время великим «биоконом» всех времен и народов: «История философии – это *скрытая ярость* против основных предпосылок жизни, против чувств, ценности жизни, против всего, что становится на сторону жизни. Философы никогда не останавливались перед утверждением какого-либо мира, раз только этот мир противоречит данному миру и дает указания для осуждения этого мира. То была до сих пор *великая школа клеветы*, и она так сильно импонировала, что и теперь еще наша наука, выдающая себя за заступницу жизни, *принимает* основное положение этой клеветы и рассматривает этот мир как что-то кажущееся, эту цепь причин как нечто феноменальное»¹⁷. Вот еще когда был высказан гениально пронизательный упрек человеческому духу в измене феноменологическому жизненному миру, забвению им бытия, которому он начал предаваться посредством стремящейся стать научной «философии раздевания капусты», снимающей мир слой за слоем, до нуля, до пустоты. Пока мы не докатились до (оправдания) небытия, трансгуманизма, виртуализма и смерти через световое бессмертие. Принять этот упрек с горьким покаянием, чтобы в дальнейшем из всех оставшихся к пониманию сил защищать приоритет антропоморфной формы сущего (себя!), его живых цветов и красок перед предельными (без-дна) теоретическими концептами с их манихейским отождествлением вещей и тьмы со злом, и утратой представления об их фундаментальной необходимости. А те, кто (пре)бывает не только практически, но и теоретически в крайних зонах инобытия, возвращаясь в наш макромир, должны проходить жесткий контроль и адаптацию. *Шлюзование в зонах обмена через феноменолого-гуманистические, социально-этические и религиозные фильтры.* Чтобы культивировать технауку не в ущерб целостности человека,

¹⁷ Ницше Ф. Собр. соч.: в 5 т. Т. 4: Воля к власти. СПб., 2011. С. 224.

его Lebenswelt. *Нужна экология тьмы!* Чтобы хранить способность к вере и любви, в конечном счете жизни, надо быть укорененным внутренне, в темноте (инти(е)мно). За потерей смысла жизни стоит потеря ее чувства. *Нужно управляемое развитие (Controlled development).*

* * *

Противоречие между темным Дионисом (Бахус) и светлым Аполлоном (Гелиос) диалектически примиряет певец *цвет(ения)а* и *красо(ты)к* любви Орфей (Эрос). Цвет, говорил Гете, это мучение света. По-видимому, тьмой. И оче-видно, наоборот: мучение тьмы. По-видимому, светом. Человек – это Цвет(ок) жизни на/в поле Бытия. Его цветение = любовь есть его Dasein, Абсолют как состояние непрерывного пре-вращения света во тьму и обратно. Для мучительной радости существования человеку нужны как земная почва, так и солнечный свет, как утверждающе-коренящее-ся вещь/ч/ное бытие (есть, +, 1, пространство), так и меняюще-(воз)обновляющееся-ся, распределенное по пространству ничто (нет, –, 0, время). Он живой, потому что смертный. Он смертный, и потому живой. Не следует только повторять роковую ошибку, которую совершил Орфей, выводя Эвридику с того света. Не оглядываться на зад(ы) прогресса, на односторонне упрощенные когнитивно-сциентистские, «квантовые», «цифровые» и т.п. модели мира, не остаться их пленником и, приводя их к себе, не смотреть ни на что/кого, кроме Бытия¹⁸. За субстанциальный феноменологический реализм, за постоянное вос-создание нашего жизненного мира и Вечное обновление Того же Самого = Антропоконсервативное отношение к прогрессу. Чтобы предотвратить его в-падение в переступающий через человека трансгресс. В самопокалipsis. Слепленные технонаукой – откройте глаза, не ставьте ее выше жизни. Скажем «нет» мраку свет/ов/л/ого будущего!

Тогда продлимся...

Список литературы

- Гете И.В. Фауст / Пер. с нем. Н.А. Холодовского. М.: Азбука, 2015. 528 с.
- Дорожкин А.М. Философ как медиатор // Цифровой ученый: лаборатория философа. 2018. Т. 1. № 2. С. 6–23.
- Ицков Д. Корпорация «Бессмертие» объявила о начале работ по созданию искусственного тела человека. Беседа с Д. Ицковым // «Взгляд». Деловая газета. 2011. 23 марта. № 12. С. 2.
- Капра Ф. Дао физики. Исследование параллелей между современной физикой и восточной философией / Пер. с англ. М. Попова. М.: МИФ, 2017. 364 с.
- Каржина Г.А., Кутырев В.А. Сознание цивилизации эпохи трансмодерна // Вестник Вятского государственного университета. 2017. № 1. С. 5–12.
- Копейкин К. прот. Богословский и естественно-научный взгляд на онтологическую природу мироздания // Метафизика. 2011. № 1. С. 123–153.

¹⁸ Некую программу защиты феноменологической реальности как «нашей реализации» возможных миров см.: Кутырев В.А. Бытие человека в постчеловеческом мире (пролегомены к философии феноменологического субстанциализма) // Философия и культура. 2017. № 4. С. 104–122.

- Кутырев В.А. Бытие человека в постчеловеческом мире (пролегомены к философии феноменологического субстанциализма) // *Философия и культура*. 2017. № 4. С. 104–122.
- Кутырев В.А. Сова Минервы вылетает в сумерки. Избранные философские тексты XXI века. М.: Алетея, 2018. 526 с.
- Менский М.Б. Концепция сознания в контексте квантовой механики // *Успехи физических наук*. 2005. Т. 175. № 4. С. 413–435.
- Ницше Ф.В. Так говорил Заратустра. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм / Пер. с нем. Ю.М. Антоновского, Г.А. Рачинский. М.: Юрайт, 2017. 314 с.
- Ницше Ф. Собр. соч.: в 5 т. Т. 4: Воля к власти / Пер. с нем. СПб.: Азбука, 2011. 380 с.
- Носов Н.А. Психология ангелов по Якову Бёме // *Человек*. 1994. № 6. С. 88–95.
- Нурулин Р.А. Виртуальность как основание бытия. Казань: Изд-во КГУ, 2004. 335 с.
- Руднев В. Реальность как ошибка. М.: Гнозис, 2011. 320 с.
- Савчук В.В. Медиафилософия. Приступ реальности. СПб.: РХГА, 2013. 338 с.
- Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. Л.: Изд-во ЛГУ, 1991. 214 с.

On the cooperation of Light and Darkness inside the technoscientific reality*

Vladimir A. Kutyrev

Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod. 23 Gagarina Ave., Nizhny Novgorod, 603950, Russian Federation; e-mail: kut.va@mail.ru

Cognitive-digital technologies supplant the anthropomorphic form of being from the world. These technologies reduce and suppress the anthropomorphic form of being to a virtual state, turning it into information, communication, mega, micro and nano world, a kind of “other world”. In the process of cognition, the laws of these micro-mega and virtual worlds are uncritically transferred into our life reality, making it hostage to the posthuman dimension. The physical content of virtuality is light, which is why in post-non-classical physics everything is treated as consisting of light as a substance. On this basis, there is a merging of religious ideas about the luminous God with scientific theories of the light-generating Universe. All this is also transferred onto man. There appear projects of enhancing and improving the human all the way until she becomes an ange(go)logram. In this paper, these non-existent trends in the development of technoscience are criticized in terms of the method of a philosophical synthetic reasoning. A human’s life-world witnesses the interaction of light and darkness or the informational and the material. The opposition between the dark Dionysus and Apollo, who is filled with light, is removed by Orpheus, the singer of the flourishing of love and beauty.

Keyword: Light, darkness, dialectics, virtualism, communication, religion, man, science, anthropo-conservatism, light furious, Orpheus

For citation: Kutyrev, V.A. “O vzaimodeistvii sveta i t’my v tekhnonauchnoi real’nosti” [On the cooperation of Light and Darkness inside the technoscientific reality], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 4, pp. 85–99. (In Russian)

* The reported study was funded by Russian Foundation for Basic Research (RFBR) according to the research project № 18–011–00335 “Co-evolution of the natural and artificial as a condition for the preservation of the Lifeworld of human”.

References

- Capra, F. *Dao fiziki. Issledovanie paralelej mezhdru sovremennoj fizikoj i vostochnoj filosofiej* [The Tao of Physics: An Exploration of Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism], trans. by M. Popov. Moscow: MIF Publ., 2017. 364 pp. (In Russian)
- Dorozhkin, A.M. “Filosof kak mediator” [Philosopher as a mediator], *Tsifrovoy uchenyy: laboratoriya filosofa*, 2018, Vol. 1, No. 2, pp. 6–23. (In Russian)
- Goethe, J.W. von. *Faust*, trans. by N.A. Holodovskogii. Moscow: Azbuka Publ., 2015. 528 pp. (In Russian)
- Iczkov, D. “Korporaciya ‘Bessmertie’ obyavila o nachale rabot po sozdaniyu is-kusstvennogo tela cheloveka. Beseda s D. Iczkovym” [Corporation ‘Immortality’ announced the start of works on creation of artificial human body. Conversation with D. Itskov], *‘Vzglyad’ Delovaya gazeta*, 2011, March 23, No. 12, p. 2. (In Russian)
- Karzhina, G.A. & Kutyrev, V.A. “Soznanie civilizacii epohi transmoderna” [Consciousness of the civilization of the transmodern era], *Vestnik Vyatskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2017, No. 1, pp. 5–12. (In Russian)
- Kopejkin, K. “Bogoslovskij i estestvenno-nauchnyj vzglyad na ontologicheskuyu prirodu mirozdaniya” [Archpriest theological and natural-scientific view of the ontological nature of the universe], *Metafizika*, 2011, No. 1, pp. 123–153. (In Russian)
- Kutyrev, V.A. “Bytie cheloveka v postchelovecheskom mire (prolegomeny k filosofii fenomenologicheskogo substancializma)” [Human existence in the post-human world (Prolegomena to being the person in the posthuman world)], *Filosofiya i kultura*, 2017, No. 4, pp. 104–122. (In Russian)
- Kutyrev, V.A. *Sova Minervy vyletaet v sumerki. Izbrannye filosofskie teksty XXI veka* [The Owl of Minerva flies at dusk. Selected philosophical texts of the XXI century]. Moscow: Aleteiya Publ., 2018. 526 pp. (In Russian)
- Menskii, M.B. “Konceptiya soznaniya v kontekste kvantovoj mexaniki” [Concept of consciousness in the context of quantum mechanics], *Uspekhi fizicheskikh nauk*, 2005, Vol. 175, No. 4, pp. 413–435. (In Russian)
- Nietzsche, F. *Sobranie sochinenii*, T. 4: Volya k vlasti [Collected works, Vol. 4: Will to power]. St. Petersburg: Azbuka Publ., 2011. 380 pp. (In Russian)
- Nietzsche, F. *Tak govoril Zaratustra. Rozhdenie tragedii, ili Ellinstvo i pessimism* [Thus Spoke Zarathustra. The Birth of Tragedy, or Hellenism and Pessimism], trans. by Yu.M. Antonovskii and G.A. Rachinskii. Moscow: Yurait Publ., 2017. 314 pp. (In Russian)
- Nosov, N.A. “Psixologiya angelov po Yakovu Byome” [Psychology angels on Jacob Boehme], *Chelovek*, 1994, No. 6, pp. 88–95. (In Russian)
- Nurulin, R.A. *Virtual’nost’ kak osnovanie bytiya* [Virtuality as the basis of life]. Kazan: Kazan St. Univ. Publ., 2004. 335 pp. (In Russian)
- Rudnev, V. *Real’nost’ kak oshibka* [Reality as an error]. Moscow: Gnozis Publ., 2011. 320 pp. (In Russian)
- Savchuk, V.V. *Mediafilosofiya. Pristup real’nosti* [Media Philosophy. The attack reality]. St. Petersburg: RKhGA Publ., 2013. 338 pp. (In Russian)
- Shestov, L. *Apofeoz bespochvennosti* [Apotheosis of groundlessness]. Leningrad: Leningrad St. Univ. Publ., 1991. 214 pp. (In Russian)

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

David Sidorsky

PRAGMATISM AND NEW DIRECTIONS FOR AMERICAN PHILOSOPHY: A TURN TO THE FUTURE VIA COMMITMENT TO SCIENTIFIC METHOD

David Sidorsky – Emeritus Professor of Philosophy. Columbia University. 2960 Broadway, New York, NY 10027, USA; e-mail: [CUIT Help Desk] askcuit@columbia.edu

The three founding fathers of pragmatism – Charles Pierce, William James, and John Dewey – heralded pragmatism as a movement that turned philosophy toward the future. From their perspective, pragmatic philosophy contrasted with traditional metaphysics that they interpreted as an attempt to discover the necessary presuppositions for the existence of a phenomenal world. Some pragmatists analyzed the quest for necessary presuppositions as a turn toward the past. Pragmatic philosophy also rejected a Humean or empiricist metaphysics according to which impressions or sense data were representative of an underlying reality. The Humean account, in which there was no future confirmation of the data of experience, was considered by some pragmatist as a turn towards the present. The initiating turn towards the future within pragmatism was taken by Charles Pierce who defined the “real” as referring to what would be said to exist as a result of the convergence of a process of scientific inquiry towards the asymptotic limit of the inquiry. Thus, what was said to exist required confirmation by future experience. James accepted a Piercian account of the true as fixed by a convergence of beliefs through a process of confirmation of the consequences of these beliefs over the long, long run. For Dewey, the acceptance of Pierce’s turn to the future led to the adoption of scientific method as an instrument for human prediction, control, and even future transformation of the environment. Deweyan pragmatism expanded the application of scientific method to problems of society and culture with a vision of corrigible and progressive reconstruction of American institutions.

Keywords: pragmatism, scientific method, community of inquiry, future experience, reconstruction, moral progress, pluralism, democracy, economic planning, liberalism

For citation: Sidorsky, D. “Pragmatism and new directions for American philosophy: A turn to the future via commitment to scientific method”, *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 4, pp. 100–111.

The development of pragmatism from its opening phases in the writings of each of its three founding fathers, Charles Peirce, William James, and John Dewey marked a new direction for American philosophy. For each of these three founding fathers of pragmatism, this new direction involved a turn toward an emphasis on future experience, via its commitment to scientific method as the primary instrument for human knowledge. This turn to the future was distinct from a philosophical emphasis on foundational presuppositions of experience, which was

considered to be a turn toward the past, or a philosophical emphasis on current sensations or “impressions” as representations of underlying reality, which was considered to be a turn to the present without any sign toward the future.

In two early essays of Charles Peirce that heralded the beginning of Pragmatism – “How to Make Our Ideas Clear” and “The Fixation of Belief” – the connection between the turn toward the future and the commitment to scientific method within pragmatic philosophy was initiated. This connection can be traced from Peirce’s definition of the truth as based upon the *future* convergence of hypotheses by a process of experimental verification, through William James’s emphasis on Pragmatism as a method of mediating between beliefs through an appeal to their *future* consequences, to Dewey’s emphasis on knowledge as an instrument of prediction and control of *future* experience of the human environment. This theme within Pragmatism as a shift of philosophy to the future was also emphasized in different ways by later generations, including Sidney Hook among Dewey’s first generation of students, and Richard Rorty, among later proponents of pragmatism.

One starting point for a survey of the turn toward the future within Pragmatic philosophy can be found, as noted above, in Charles Peirce’s essay “The Fixation of Belief.”

In that essay, Peirce distinguishes between the three methods of tenacity, intuition, or consensus and the method of scientific inquiry as ways of fixing belief (CP 5.377–387).¹ Peirce’s argument is that, unlike the methods of tenacity, intuition or consensus, which relate to the assertion of past or present beliefs, scientific method requires a community of inquiry that generates hypotheses with predictive consequences that are confirmed or refuted by *future* events and experiences. Peirce defends his own preference for scientific method by demonstrating that scientific method provides the best analysis of “truth” in its account of the convergence of a community of inquiry upon those hypotheses that have received confirmation of their experimentally predictable consequences. The turn to the future is emphasized in such a theory of scientific knowledge since this process of convergence by a succession of hypotheses, each of which is fallible, corrigible and progressive, is to be carried out toward an asymptotic limit. Even greater significance is ascribed to this turn toward the future, since the “real” is defined by Peirce as those entities that will be said to exist in the true statements that will be established by the process of scientific method in its future arrival at its asymptotic limit (CP 5.311; 5.316; 5.356). This identification of reality with scientific knowledge was taken as an indication of the elimination of metaphysics within Pragmatism. Such an elimination of metaphysics identified a bridge between the views of Logical Positivism and Pragmatism, which was emphasized when many members of the Logical Positivist movements were forced to immigrate to the United States and took up positions at American universities in the 1930s. On the other hand, the differences between the activist tendencies of American Pragmatism in its efforts at societal and cultural reconstruction as contrasted with the emphasis on linguistic analysis with its limitation of philosophical involvement in political activism remained.

William James accepted Peirce’s shift to the future through the commitment to scientific method. In the series of lectures that made up James’ volume titled “Pragmatism,” James indicated that Pragmatism could mediate between competing

¹ These references cite the volume and paragraph numbers in *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge, 1931–1958.

philosophical hypotheses by an appeal to their future consequences.² James's defense of Pragmatism was supported, in an independent fashion, by several Italian philosophers, most notably Giovanni Papini in the circle that published a journal on Italian Modernism called *Leonardo*. Papini invented the title of Futurism for James's version of Pragmatism. Papini transmitted the term "Futurism" for identification of an Italian school of artists, whose theme was directed toward the representation of the technological future of the natural and human environment. James did not, however, involve himself in a careful explication of Peircean statements regarding the "true" and the "real." James's affirmation of Pierce's turn to the future involved a further shift in idiom as in his identification of the "true" as that which would be useful to believe over the long, long run.

There were recognized problems among Pragmatists with both the theories of Peirce and the theories of James. In the case of Peirce, as Israel Scheffler was to point out in his book, *Four Pragmatists*, the existence of an asymptotic limit to a process of convergence, as proposed in Peirce's definition of truth, requires a proof for the existence of a limit as distinct from recognition of an ongoing process of convergence by a community of inquiry.³ In the case of James, the identification of the "true" with the useful appeared to introduce potential relativism of truth. The argument contra James was formulated through the criticism that James had replaced Peirce's grounds for accepting a belief through the criterion of confirmation by its experimental consequences with the thesis that a person could adopt a belief or an hypothesis if it "worked," thereby introducing the ambiguous formulation that a person could adopt a belief or hypothesis if its psychological and social consequences were advantageous for the believer over the long, long run.

William James' lectures on Pragmatism, including his popular phrase that defined the truth in terms of that which works in the future, had an impact beyond narrow philosophical circles in American culture. Santayana wrote of James "his scattered words caught fire in many parts of the world."⁴ One piquant illustration of this is shown in a comment by a major journalist of the group that was identified as the "muck-rakers" within American society, Lincoln Steffens. Upon his conversion to faith in the Soviet system after his return from the Soviet Union in the early 1920s, Steffens celebratedly and notoriously declared: "I have seen the future and it works."⁵

The development of pragmatism in the philosophy of John Dewey, whom James had recognized as the coming heir of the pragmatic school of thought a few years before James' own death, also demonstrated this emphasis on the future via a commitment to scientific method. Dewey advanced an account of human intelligence as an instrument for prediction and control of the future experiences of mankind. Accordingly, Dewey believed that this instrument possessed a potentiality for reconstructing contemporaneous American culture. For Dewey, the development of the social sciences in such fields as education, penology, politics, and international relations could result in the moral progress of the culture in the future. Dewey referred to human intelligence or to scientific method as an instrument, which, in the colloquial idiom of New England, "will do." Dewey

² See James, W. *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. New York, 1907, p. 18.

³ See Scheffler, I. *Four Pragmatists: A Critical Introduction to Peirce, James, Mead, and Dewey*. London, 1986, p. 65 ff.

⁴ Santayana, G. "The Genteel Tradition in American Philosophy," *The Essential Santayana: Selected Writings*. Bloomington, 2009, p. 353.

⁵ Hartshorn, P. *I Have Seen the Future: A Life of Lincoln Steffens*. Berkeley, CA, 2011, p. 315.

pointed out that the term “do” of the idiomatic phrase “will do” was a pragmatic one referring to the need for practice rather than theory, in its application to the problems of men. Dewey also pointed out that the term “will” in this phrase had a reference to the future such that the application of intelligence or scientific method to a problematic situation could result in a resolution of the problem and the transformation of future experience.

Dewey’s belief in the instrumental character of knowledge included both knowledge of value as well as knowledge of fact. Moral progress was possible through objective knowledge of values. Scientific method, which represented the enactment of human intelligence as an instrument of inquiry, could be directed toward the appraisal of different hypotheses for resolving problematic situations in moral contexts.

Subsequent philosophers of pragmatism after Dewey have continued this emphasis on the future. In the immediate generation of Dewey’s students, Sidney Hook, as previously mentioned, sought to synthesize this aspect of Deweyan thought with Marxism. In his 1933 book, *Towards the Understanding of Karl Marx: A Revolutionary Interpretation*, Hook aimed at uncovering common elements between a Marxist thesis of societal transformation by means of greater application of the laws of economic development with the Deweyan thesis of social reconstruction through the application of the social sciences to the problems of man. In support of this common ground, Hook cited one of Marx’s “theses on Feuerbach” as if it were a slogan value of Pragmatism. Hook’s rendering of Marx’s eleventh thesis on Feuerbach is: “philosophers have only interpreted the world in different ways. What is crucial however is to change it.”⁶ In the years that followed the publication of Hook’s interpretation of Marxism, however, Hook’s own essays on dialectic developed the argument for the distance between the fallibility and corrigibility in which the turn toward the future was carried out through the potential application of the social sciences in Dewey as contrasted with the inevitability and fixed sequences of historical determinism in the dialectical process of Hegelian Marxism. Thus, Hook’s later interpretations of Pragmatism removed any claim of similarity with Marxist theses regarding historical inevitability or the dialectical process of historical change.

Richard Rorty has also supported the pragmatic approach that places its emphasis upon the future through his strong polemic against knowledge as holding a mirror up to nature, in favor of knowledge as an instrument of prediction and control. Along these lines, Rorty argues that reality is “made” rather than “found.”⁷ The pragmatic rejection of correspondence as a representation of a reality which is to be found in the immediate impressions or sense data that are given in experience, does not necessarily coincide with Rorty’s view that the entities of the world are “made” rather than “found.” The metaphor of correspondence was used by Dewey not only with the attribution of holding a mirror up to nature. It was also used in the metaphor of correspondence as Sidney Hook affirmed from conversation with Dewey in the sense of an experiment sending a postcard to nature. Thus an experimental hypothesis with predictive consequences could be considered as directing a postcard toward nature in which a reply was received that

⁶ Hook, S. *Towards the Understanding of Karl Marx: A Revolutionary Interpretation*. New York, 1933, p. 63.

⁷ See Rorty, R. “Relativism: Finding and Making,” in: R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*. Harmondsworth, 1999, pp. xvi–xxxii.

confirmed or refuted these predictive consequences. This latter species of correspondence had a reference to the future that was a characteristic of Pragmatism, as well as including the reference to naturalism or discovering objective facts about the environment which, to a degree, was a contested feature of Pragmatism. Even though Rorty's statement that reality is "made" not "found" shares a turn toward the future with the Deweyan emphasis upon the "takens" rather than the "givens" of experience,⁸ it would appear to be a discontinuity with the Deweyan claim in his metaphysical volume *Experience and Nature* that natural objects were disclosed by scientific inquiry.⁹

Peirce was the pioneer of Pragmatism in its commitment to scientific method. Peirce had earlier developed his argument that a genuine doubt rather than the universal methodological skepticism of Descartes was the starting point for inquiry (CP 5.265). Convergence of a community of inquiry could resolve this doubt into a fixed belief. Scientific truth excluded any claim of having arrived at absolute truth in the sense of being infallible or of having arrived at a point of termination of the ongoing process of scientific inquiry. Peirce did not exclude the application of scientific truths to changes in social practice. At the same time, his emphasis on the superiority of scientific method as a way of fixing belief did not aspire to Dewey's broader commitment to scientific method as a way of reconstructing social practice.

James did not amplify Peirce's account of scientific method as distinct from James's interpretation of Peirce's pragmatic theory of truth. Thus, James argued that he was following Peirce since he required that true statements are subject to confirmation by their predictive consequences. As previously noted, James's formulation of Peirce's criterion for truth gave rise to ambiguity by its departure from the Peircean terms of experimental consequences of scientifically verifiable hypotheses as the sole criterion for the adoption of belief. It is noteworthy that James had maintained a complete commitment to scientific method in his own research on principles of psychology, and had imported from Germany a pioneering experimental psychologist to replace his own position at Harvard when he moved from the department of psychology to the department of philosophy.

James's commitment to scientific method brought with it his rejection of metaphysical Materialism and metaphysical Idealism, with the implication for James of the rejection of any philosophical Monism. Thus James arrived at the conclusion that a commitment to scientific method in the study of the universe implied a pluralistic universe. This belief in pluralism emerged as a continuing feature of pragmatic philosophy in the form of a rejection of any program of reduction of the social sciences to physical sciences. This generalized approach to anti-reductionism did not function to negate the possibilities of particular demonstrations of the reduction of some special areas of biology to chemistry, or of some special areas of chemistry to physics. The thesis of a wholesale or complete reduction of history, psychology or biology to physics on the model of a Laplacean or Comtean determinism is excluded within a pragmatic recognition of knowledge as an instrument for interpretation and shaping the environment. In a metaphor of William James, such a pluralistic analysis paved the way for an open universe as distinct from the closed universe of deterministic Monism.

⁸ Dewey, J. *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action*. New York, 1929, p. 178.

⁹ Dewey, J. *Experience and Nature*. Chicago; London, 1925, pp. 1–2.

The hostility to metaphysical Monism can also be understood as part of James's critique of rationalist intellectualism in the creation of philosophical systems, which led James to his championing of Bergson as the supreme critic of the intellectualism of his age. James considered the philosophy of Henri Bergson, with its thesis of an *élan vital* as the dynamic factor in creative evolution, to be a fundamental way of rejecting metaphysical Materialism and metaphysical Idealism. Consequently, despite what might be considered to be Bergson's romantic opposition to science and James's pragmatic commitment to science, James viewed Bergson's views as consistent with the anti-intellectualist or anti-metaphysical approach of pragmatism.¹⁰

Dewey's account of scientific method differed in significant details from the Peircean model of convergence by a community of inquiry through a process of the confirmation or refutation of hypotheses toward an asymptotic true hypothesis. Dewey's point of departure was not identified as Peirce's had been with the development of a genuine doubt, but with what Dewey termed a "problematic situation." This problematic situation involves conflicting alternatives for the resolution of its problematic character. Scientific inquiry generates alternative hypotheses for the resolution of the problematic. Thus, scientific method as a method of inquiry provides an instrument for optimally resolving the problematic situation by carrying out experiments, which confirm or refute the competing hypotheses, each of which must admit of differing predictive consequences. The process of scientific inquiry provides reliable knowledge about the environing world. For Dewey, scientific inquiry was not only capable of resolving a problematic situation regarding the facts of Nature and the world or what is the case, but it was also capable of resolving a problematic situation regarding values or what ought to be the case.

Dewey's analysis of scientific method led him to confidence in the possibility of the application of the natural sciences and the social sciences toward improved prediction and control of the future environment of mankind. Accordingly for Deweyans, the development of the natural and social sciences rather than any Hegelian dialectical process of history became the instrument for human progress. Thus, confidence in the possibility of historical progress represents an important feature in any account of the application of scientific method in Deweyan pragmatism. Dewey's introduction of the term "reconstruction" indicated his commitment toward changing contemporaneous institutions such that not only the outward features of these social structures could be reformed, but even their foundational bases could be reconstructed. Deweyan pragmatism forged its way from its analysis of scientific method as an instrument which could be applied to the problematic situations of a culture to a comprehensive social and political philosophy which aimed at realizing change in societal and political institutions. Pragmatic social and political philosophy, with its approach of seeking to apply scientific method to societal reconstruction, was advanced by Dewey and his followers in a number of specific areas including progressive education, economic planning, political democracy, criminal justice reform and international peace via international law.

In the case of progressive education, Dewey conditioned his acceptance of an academic position at a university, whether at Chicago or Columbia, with the university's commitment to develop an experimental elementary school for progressive education. Dewey argued that the application of scientific method to educational practice would result in reform of the traditional model of authority in the public school. This could bring about a preferable model of a democratic

¹⁰ James, W. "The Philosophy of Bergson," *Hibbert Journal*, 1909, Vol. 7, pp. 562-577.

school with greater freedom of expression for students that would result in higher performance since the students would be motivated by their free choice for cooperative inquiry rather than a dictated requirement of rote learning.

Dewey also believed that the application of scientific method to economics could bring beneficial results. A program of economic planning that was to be the consequence of the development of the science of economics would replace the model of competitive free markets with their demonstrated vulnerability of cyclical periods of economic depression as the burdensome price of periods of expansion with greater production. Dewey had argued during the Depression in *Individualism Old and New* that a new model of economic planning would replace the broken individualism that had emerged within the new corporate structure of American capitalism bringing with it a new individualism that would reflect the scientific culture of the new age.¹¹

To a degree, Dewey ventured further along the lines of political reform with the expectation that a democratic model of society could function analogously to a scientific model of inquiry, according to which there would be convergence toward a greater degree of truth as a result of the continuation of democratic process in successive elections analogous to the continuation and convergence of scientific inquiry. This analogy has been continued in some theories of deliberative democracy advanced by post-pragmatic philosophers. The idea seems to be that the continuing practice of democracy across the decades can lead to a public that is more knowledgeable regarding the public interest, and benefits from realizing the connection between the ways in which the public organizes its advocacy or electoral demands and the response to these demands in the performance of its elected representatives. Accordingly, on this view, there is a basis for an analogy between scientific method and the process of democratic practice.

Alternative analyses of democracy like Joseph Schumpeter's thesis on the relationship of group interests to democratic choices and more particularly the election of anti-democratic parties in formerly democratic states have tended to undermine any species of analogy between scientific method and electoral processes within established democratic states.

In the decade after the end of the First World War, Dewey hoped that the advance of intelligence in international relations could bring about a rule of law in international affairs such that the resolution of conflict through armed warfare would be eliminated by international agreement. In a period in the late 1920's in which an international agreement like the Kellogg-Briand Treaty was drafted in an effort to guarantee international peace, Dewey advocated the development of international conventions to outlaw war as an acceptable means for the resolution of international conflict.

In more general terms, the Deweyan argument had been that the application of scientific method could bring about progressive change in human history. The *prima facie* basis for such a thesis has been laid in the Peircean argument that the scientific method yielded corrigible and progressive hypotheses about their subject matter. The extension of this idea indicated that the application of scientific method would yield improved knowledge on human problems that would result in societal progress. Dewey's metaphor for progress in American society did not derive from his useful belief in Hegelianism but did refer to the American metaphor of a "frontier" which could move forward through the progressive

¹¹ See Dewey, J. *Individualism Old and New*. London, 1931, pp. 88–94.

development and the application of the natural and social sciences. Although this metaphor expressed the optimism of Deweyan pragmatism, Dewey and his immediate followers rejected utopian philosophies and did not indulge in visionary formulations of future historical progress on the model of Condorcet or of an Hegelian end of history.

Dewey's writings also included significant reservations on any doctrine of historical progress. Dewey did not view historical progress as a linear growth of Enlightenment emerging from the ages of darkness, or as an *élan vital* coursing through the dynamism of historical evolution or revolution demarcating the new ages from the old. The Deweyan claim for reconstruction of society took place in the context in which societal institutions which were formerly coherent and had met the needs of their constituents, had failed to adapt to changing human needs and had developed conflicts with other institutions of that society. Thus, in Dewey's *Individualism Old and New*, the background for proposed social progress was the problematic situation of an older, and once successful American individualism. These American individuals had been independent farmers and craftsmen, living as members of a coherent religious faith in a productive economic community. The challenge arose when these persons were unemployed workers in the American huge corporate enterprises, which had replaced small private enterprises by the 1930s. The resolution of this problematic situation required new forms of economic planning that would bring about a new individualism within the labor market of a more cooperative economy, while at the same time introducing reconciliation in the conflict between the previously coherent religious culture of the community, and the newly established Darwinian scientific beliefs.

Dewey also recognized that even beneficial change in one area of society could bring with it loss in some other area of society. Further, Dewey recognized that there was a price for progress and that this price could represent, in some cases, a very high price to be paid for minor gains.

The great regressions of twentieth-century history including the turn to authoritarian and totalitarian regimes as well as the Second World War and multiple cases of genocide dealt a fatal blow to even minimal doctrines of historical progress that had been affirmed by philosophers of pragmatism in the seemingly halcyon years before the First World War that may have been sustained by some as late as the 1920s. The post-war skepticism that emerged from the realities of historical regression, including the shock of revelation of the magnitude of the concentration camp universe, the Gulag, and genocide of the current time or recent past received significant support with the great popularity of Reinhold Niebuhr's writings. Niebuhr's theological realism restored a recognition of the reality of historical regression with its recognition of the human potential for self-destruction through its use of the Christian metaphor of mankind's "original sin." The counter response of a philosopher who was sympathetic to Deweyan pragmatism like Charles Frankel of Columbia University in his book, *The Case for Modern Man*, affirmed the Deweyan belief in the plasticity of human nature with its potential for societal reform. Yet Frankel excluded, as did most post-war pragmatists, any thesis of general or universal historical problems.¹² In the postwar period, American pragmatists who maintained Deweyan optimism about the plasticity of human nature contra Niebuhrian doctrine of mankind's original sin were much more realistic in their expectations of historical progress than were the earlier pragmatists. Whereas William James had confronted

¹² See Frankel, C. *The Case for Modern Man*. New York, 1956.

his brother Henry James over his failure to appreciate American progress during their lifetime, and John Dewey had expressed his optimism about progressive change in America there emerged in the postwar generation from Sidney Hook to Richard Rorty a recognition of historical regress as well as progress. If the progressive vision of the end of the age of imperial domination of colonial dependent states had emerged in the twentieth century, such a vision of progress was mixed by the realistic recognition of the absence of democracy, initiation of multiple civil wars, and economic underdevelopment in many of the post-colonial states.

Dewey himself recognized the distance that could develop between the promises advanced within a liberal political philosophy, and the realities that could emerge that would mandate change in the effort to fulfill the promise of liberalism. One example is Dewey's belief, in the spring of 1939, that an American policy of neutrality in the coming European war could avoid the error of American participation in the First World War, and lead to a better and more peaceful resolution of the conflict.¹³ Like many liberals who supported neutrality and freedom, however, the realities of historical developments led Dewey to support an American commitment to Allied victory against the coalition of German Nazism, Italian fascism, and Japanese militarism.

More generally, whether because the development of the natural sciences in the 20th century appeared to be a two-edged sword with greater potentialities for destruction alongside enhanced benefits for human welfare, or whether because expectations in the development of the social sciences turned out to be highly excessive, or whether because the vision of scientific progress had incorrectly eclipsed the limited range of improvement in the nature of human nature, or the multiples of these factors *inter alia*, the Deweyan account of the connection between the application of scientific method and historical progress was not born out by the main historical developments within the 20th century. From the retrospective perspective of the regressions in political and international affairs in the 1930s, as well as the horrors of war and genocide in the 1940s, it is not difficult to recognize the element of excessive expectations that had been projected, to a greater degree, by utopian social philosophies of the period, and to a lesser degree, by pragmatic theorists of progress through the application of scientific method. In diverse areas where progress had been heralded, the recognition of regression or the high price to be paid for progress became evident. Thus, in the context of the natural sciences, the ongoing progress in aerodynamics and unmanned flight, Winston Churchill could declare, when the V-2 rockets fell on London, "the Dark Ages return... on the gleaming wings of science."¹⁴

In an area, which was an essential feature of Deweyan advocacy, namely progressive education, the record of achievement was also mixed. On the one hand, Dewey's insistence on the development of progressive schools by universities as a condition for his own employment made possible laboratory schools which overcame traditional rigid authoritarianism and pioneered new methods of student learning through cooperative inquiry in experimental scientific projects and critical literary conversations. Yet, there was a reaction against many of these schools and their innovative educators on the ground that the students graduated without

¹³ See Dewey, J. "No Matter What Happens – Stay Out," *Common Sense*, 1939, No. 7, p. 11.

¹⁴ Quoted in Jones, R.V. "Churchill and Science," *Churchill*. Oxford, 1993, p. 440.

knowledge of basic texts in literature and history, as well as with mixed abilities of mastery of necessary areas of knowledge in mathematics and the natural sciences.

A final retrospective word can be inserted for any pragmatic philosopher at the turn of the 20th century who entertained a version of historical progress. The great regressions of 20th century history have mandated the rethinking or re-formulation of those expectations.

Later pragmatists have sought to resuscitate a theory of progress in alternative ways. Richard Rorty, in his book on *Achieving Our Country* has indicated that there have been realizations of progress within American culture, such as, in his view, the achievement of gay rights, as well as, the promise of liberal democratic unity toward a more egalitarian society.¹⁵ Philip Kitcher in a 2017 essay titled “Social Progress” has pointed to the empirical evidence of realized progress in specific areas as the basis for a pragmatic thesis of the reality of historical progress.¹⁶ Such a thesis would avoid the visionary or utopian claims that have dogged theories of human progress in previous philosophical writings. It would base its claim upon the clear evidence that progress takes place in specific areas that would be readily conceded, whether from progress in the internal combustion engine through child mortality rates to progress in space travel. The assessment of these positive developments as claims for human progress, however, requires their being balanced against such great regressive movements of the 20th century, as fascism, Nazism, and genocide, as well as such postwar developments as the multiplication of civil wars in postcolonial countries and the growth or persistence of dictatorial governments.

From the retrospective perspective of 150 years of Pragmatism, the rate of tendencies from the Pragmatic movement of an optimistic turn to the future combined with the centrality of scientific method for the fixation of belief marked a continual blazing of new directions against the previously dominant traditions of American philosophy. Yet the optimistic faith in progress that often accompanied this new turn in philosophy has waned with the recognition in light of the evidence of the previous 150 years of historical progress and historical regress that the thesis of moral progress in history through the application of scientific method remains contested.

Abbreviations

CP – *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. by C. Hartshorne, P. Weiss and A.W. Burks. Cambridge: Harvard University Press, 1931–1958.

References

- Dewey, J. *Experience and Nature*. Chicago; London: Open Court Publishing Co., 1925. 443 pp.
 Dewey, J. *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action*. New York: Minton, Balch and Company, 1929. 302 pp.
 Dewey, J. *Individualism Old and New*. London: George Allen and Unwin, 1931. 160 pp.
 Dewey, J. “No Matter What Happens – Stay Out,” *Common Sense*, 1939, No. 7, p. 11.

¹⁵ Rorty, R. *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge, Mass., 1998, pp. 79–83.

¹⁶ Kitcher, P. “Social Progress,” *Social Philosophy and Policy*, 2017, Vol. 34, No. 2, pp. 46–65.

- Frankel, C. *The Case for Modern Man*. New York: Harper, 1956. 240 pp.
- Hartshorn, P. *I Have Seen the Future: A Life of Lincoln Steffens*. Berkeley, CA: Counterpoint, 2011. 517 pp.
- Hook, S. *Towards the Understanding of Karl Marx: A Revolutionary Interpretation*. New York: John Day Company, 1933. 347 pp.
- James, W. "The Philosophy of Bergson," *Hibbert Journal*, 1909, Vol. 7, pp. 562–577.
- James, W. *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. New York: Longmans, Green & Co., 1907. 308 pp.
- Jones, R.V. "Churchill and Science," *Churchill*, ed. by R. Blake and W. R. Louis. Oxford: Oxford University Press, 1993, pp. 427–441.
- Kitcher, P. "Social Progress," *Social Philosophy and Policy*, 2017, Vol. 34, No. 2, pp. 46–65.
- Rorty, R. *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998. 159 pp.
- Rorty, R. "Relativism: Finding and Making," in: R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*. Harmondsworth: Penguin Books, 1999, pp. xvi–xxxii.
- Santayana, G. "The Genteel Tradition in American Philosophy," *The Essential Santayana: Selected Writings*, compiled and with an Introduction by M.A. Coleman. Bloomington: Indiana University Press, 2009, pp. 526–540.
- Scheffler, I. *Four Pragmatists: A Critical Introduction to Peirce, James, Mead, and Dewey*. London: Routledge & Kegan Paul, 1986. 288 pp.

Прагматизм и новые направления для развития американской философии: обращение к будущему через приверженность научному методу

Дэвид Сидорски

Колумбийский университет. Columbia University. 2960 Broadway, New York, NY 10027, USA;
e-mail: [CUIT Help Desk] askcuit@columbia.edu

С точки зрения отцов-основателей прагматизма – Ч. Пирса, У. Джеймса и Дж. Дьюи – это направление обращало философию к будущему. По их мнению, философия прагматизма отличалась от традиционной метафизики, которую они считали попыткой обнаружить необходимые допущения, лежащие в основании существования феноменального мира. Некоторые прагматисты рассматривали поиск таких необходимых допущений как обращение к прошлому. Прагматическая философия также отрицала и эмпиристскую, или юмианскую, метафизику, согласно которой впечатления или данные чувств были представителями порождающей их реальности. Позиция Юма, согласно которой данные чувственного опыта не могли получить подтверждения в будущем, воспринималась некоторыми прагматистами как обращение к настоящему. В рамках прагматизма исходный импульс обращения к будущему был дан Чарльзом Пирсом, который определил термин «реальное» как указывающий на то, что будет признано существующим в тот момент, когда процесс научного исследования достигнет асимптотического предела этого исследования. Таким образом, признание чего-либо существующим требовало подтверждения будущим опытом. Джеймс принял воззрения Пирса на истинное как то, что фиксируется конвергенцией верований, возникающей в процессе подтверждения последствий этих верований в долгосрочной перспективе. Для Дьюи принятие провозглашенного Пирсом обращения к будущему привело и к принятию научного метода как инструмента для осуществления предсказаний, управления и даже будущей трансформации окружающей среды. В прагматизме Дьюи сфера приложения научного метода была расширена и включила в себя проблемы общества

и культуры. Он предполагал, что научный метод поможет осуществить поэтапную и прогрессивную реконструкцию американских институтов.

Ключевые слова: прагматизм, научный метод, исследовательское сообщество, будущий опыт, реконструкция, прогресс в морали, плюрализм, демократия, экономическое планирование, либерализм

Для цитирования: Sidorsky D. Pragmatism and new directions for American philosophy: A turn to the future via commitment to scientific method // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Vol. 12. № 4. P. 100–111.

М.Н. Вольф

**ПОРЯДОК АРГУМЕНТОВ
И ИХ ФИЛОСОФСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ
В ЭПИСТЕМИЧЕСКИХ РАЗДЕЛАХ РЕЧИ ГОРГИЯ
«О НЕ-СУЩЕМ» ПО ДВУМ ВЕРСИЯМ ЕЕ ПЕРЕСКАЗА***

Вольф Марина Николаевна – доктор философских наук, доцент, директор ИФПР СО РАН. Институт философии и права Сибирского отделения РАН. Российская Федерация, 630090, г. Новосибирск, ул. Николаева, д. 8; профессор кафедры истории философии и логики. Томский государственный университет. Российская Федерация, 634050, г. Томск, пр. Ленина, д. 36; e-mail: rina.volf@gmail.com

Статья посвящена вопросу о философском характере двух версий пересказа трактата Горгия «О не-сущем» – скептической версии Секста Эмпирика и перипатетической анонимного автора. Предложен сравнительный анализ аргументов, которых придерживаются информаторы при изложении мысли Горгия, и демонстрируется философская проблематика, которая обсуждалась Горгием, судя по пересказам его речи, и то, каким образом обе версии дополняют и уточняют друг друга в плане философской проблематики. Показано, каким образом Горгий модернизирует и трансформирует исходные установки Парменида, переводя план обсуждения с того, как мысль может быть направлена на объект и каковы свойства такого объекта, на то, как мысль может быть направлена на не-сущее. Соответственно, в отношении учения Горгия рассматриваются проблематика интенциональности, вопрос о привилегированном статусе какого-либо из ментальных состояний, природа слова или речи как автономного способа познания внешних объектов, проблема значения как референции, вопросы интерсубъективности в познании. Делается вывод, что предпочтение одной из версий пересказа существенно обедняет наше представление об учении Горгия, тогда как совместный анализ обеих версий в состоянии продемонстрировать включенность софистической проблематики, поставленной Горгием, в общую философскую, и в том числе эпистемологическую, парадигму как античной, так и современной философии.

Ключевые слова: софистика, Горгий, Парменид, Секст Эмпирик, аргументация, античная эпистемология, интенциональность, восприятие, субъективный идеализм, ментальные состояния

Для цитирования: *Вольф М.Н.* Порядок аргументов и их философское содержание в эпистемических разделах речи Горгия «О не-сущем» по двум версиям ее пересказа // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 4. С. 112–127.

* Исследование выполнено по гранту РФФИ-ОГН 17–03–00360 «Дескриптивная эпистемология Горгия Леонтийского в контексте философского понимания античной софистики».

На данный момент известны две версии речи Горгия «О не-сущем, или О природе» (далее – *ОНС*). Одна дошла в составе произведения «Против логиков» Секста Эмпирика (*АМ* 65–87), другая – в составе сочинения «О Мелиссе, Ксенофане, Горгии» (V–VI. 979a11–980b21) (*De Melisso, Xenophane, Gorgia*, далее – *МХГ*) анонимного перипатетического автора. Они не только по-разному излагают аргументы Горгия, но и получили разные оценки со стороны исследователей, касающиеся как аутентичности и подробности самого пересказа, так и отражения его философского содержания. Дискуссии о предпочтительности какого-либо из пересказов для интерпретации горгиевской меонтологии ведутся уже почти век, и у каждого из них есть свои приверженцы.

Сторонники версии Секста, наиболее популярной в 1-й пол. XX в., делают упор на риторический аспект речи Горгия, поскольку его самого характеризуют не как философа, а как ратора и софиста в негативном значении этого слова, подчеркивая нигилистический и субъективистский характер его идей. Сторонники версии Анонима, активно обсуждаемой во 2-й пол. XX в., разделяют более строгий философский и лингвистический подход и предлагают различные реабилитирующие философские интерпретации учения Горгия. Может сложиться впечатление, что такой разброс предпочтений обусловлен источником, на котором основывается каждая из интерпретаций, но в действительности, судя по всему, они оформились стихийно, вследствие определенных историко-философских традиций и до недавних пор не являлись отражением сознательной позиции исследователей.

К сожалению, для российской философии практически вся полемика западных исследователей вокруг пересказов речи Горгия прошла стороной, поэтому ее контекст и осмысление заслуживают отдельного обсуждения (в данной статье за недостатком места мы их касаться не будем). Утрату российским антиковедением дискуссионного контекста о предпочтительности версий трактата и их интерпретаций можно объяснить знакомством только с единственной версией изложения речи Секстом Эмпириком¹ и отсутствием до недавнего времени полного перевода псевдоаристотелевского трактата *МХГ* на русский язык. Первые две части трактата, приписываемые Мелиссе и Ксенофану соответственно, впервые опубликованы в 1989 г. в составе издания А.В. Лебедевым «Фрагментов досократиков»², и раздел, посвященный Горгию, в этом переводе отсутствовал. Сам трактат *МХГ* практически не обсуждался в русскоязычной литературе даже в контексте его аристотелевской или псевдоаристотелевской принадлежности³. Перевод третьей части о Горгии вышел только в 2014 г.⁴ В силу этих обстоятельств в российской литературе практически не обсуждались ни философская составляющая *МХГ*,

¹ На русский язык имеются два перевода версии пересказа Секстом: более ранний А.О. Маковельского (*Маковельский А. Софисты*. Вып. 1. Баку, 1940. С. 29–33), сделанный с издания Г. Дильса (*Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch / Hrsg. von H. Diels. Berlin, 1903*), и более поздний – А.Ф. Лосева, в составе полного перевода сочинения Секста Эмпирика (*Секст Эмпирик. Против ученых // Секст Эмпирик*. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1975. С. 73–77).

² Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989.

³ Имеется статья Е.В. Орлова, в которой значительный раздел посвящен переводу *МХГ* А.В. Лебедевым, вернее первым двум частям, Ксенофану и Мелиссе (*Орлов Е.В. О русских переводах Аристотеля // Вестник ТГУ. 2007. № 298. С. 51–59*).

⁴ *Вольф М.Н. Трактат «О не-сущем, или О природе» Горгия в «De Melisso Xenophane Gorgia», V–VI: Условно-формальная структура и перевод // ΣΧΟΛΗ. 2014. Т. 8. Вып. 2. С. 152–169.*

ни его аргументы и тем более не проводилась работа по сопоставлению соответствующей аргументации с АМ.

В предлагаемой статье мы намерены соотнести эпистемические разделы указанных пересказов и обозначить философскую проблематику, которая либо имплицитно содержится в самих аргументах Горгия, либо привносится в нее пересказчиком или, в ряде случаев, переводчиком. То, что Горгий, возможно, первым зафиксировал и сформулировал достаточно серьезные гносеологические проблемы, а его пересказчики смогли их распознать и интерпретировать внутри актуального для каждого из них философского контекста, на наш взгляд, свидетельствует, во-первых, о равноправном статусе обоих пересказов (нельзя сказать, что один из них в большей степени риторический, а другой – философский), во-вторых, о том, что сам Горгий отнюдь не нигилист и насмешник, а, напротив, серьезный философ, чей вклад в античную эпистемологию нельзя не учитывать.

* * *

Как известно, в самом трактате Горгия им обозначены три раздела, или структурных аргумента: ничто (не) существует, все существующее непознаваемо, но даже если его познание возможно, то невозможно передать содержание полученного знания другому. Соответственно, первый раздел носит онтологический характер и представляет собой меонтологию Горгия, два других – эпистемический. Текст трактата содержит значительное количество отсылок к предшествующей досократической философской мысли. Если Аристотеля рассматривают как первого историка философии, который подвел черту под досократическими и платоновскими размышлениями о первых началах и причинах и на этом основании начал строить собственную философию, то в отношении Горгия будет справедливым сказать, что он своим рассуждением, с одной стороны, подвел черту под досократическими учениями о взаимосвязи мышления, существования и языка выражения и, с другой стороны, произвел ревизию используемой для этого аргументации.

Вполне закономерно, что первая часть рассуждения Горгия нередко рассматривается отдельно от двух других: онтологическая и две эпистемические части вполне автономны. В первом разделе Горгию важно продемонстрировать существование не-сущего, поставив тем самым под сомнение приемлемость элеатовского метода⁵. В двух эпистемических разделах критика элеатовского метода продолжается⁶. Для Парменида главным критерием существования является принципиальная мыслимость и вербализуемость сущего, Горгий же доказывает, что независимо от того, о каком существовании, согласно содержанию 1-й части, идет речь (сущего, несущего или того и другого вместе), ни истинно помыслить, ни корректно высказать ни сущее, ни не-сущее невозможно.

⁵ Наиболее подробное рассмотрение этой части трактата см.: Kerferd G.B. Gorgias on Nature or That Which Is Not // *Phronesis*. 1955/56. Vol. 1. No. 1. P. 3–25.

⁶ Эпистемические разделы речи Горгия неоднократно рассматривались в западных исследованиях. Наиболее значимые из них: Mourelatos A.P.D. Gorgias on the Function of Language // *Philosophical Topics*. 1987. Vol. XV. No. 2. P. 135–170; Striker G. Methods of sophistry // *Striker G. Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge, 1996. P. 3–21; Caston V. Gorgias on Thought and Its Objects // *Presocratic Philosophy: Essays in honour of Alexander Mourelatos*. Aldershot, 2002. P. 205–232.

Ниже мы обратимся к эпистемическим разделам (аргументам) и наметим в самом общем виде те принципы и порядок аргументации в них, которых придерживаются наши информаторы при изложении мысли Горгия, и покажем, каким образом обе версии дополняют и уточняют друг друга в плане изложения философской проблематики Горгия, оставив без комментария общие места в персуазивной структуре и риторические приемы. На наш взгляд, даже такое сопоставление в первом приближении может показать, что изолированное изучение сохранившихся версий, а тем более отказ от какой-либо одной в пользу другой существенно обеднит любую интерпретацию учения Горгия. Сначала в таблице мы представим порядок аргументов и то, как они соотносятся в разных версиях, затем прокомментируем содержание таблицы.

Таблица 1. Соответствие порядка аргументов в МХГ и АМ⁷

	МХГ	АМ
I	I аргумент, онтологический, где представлено рассуждение о том, что сущее тождественно с несущим, на чем строятся дальнейшие аргументы	
II	II аргумент, эпистемический – обсуждение возможной созависимости мышления, существования и познания	
Тезис	Если x мыслится (познается), то x необходимо существует, и если x не существует, то x не мыслится.	Если x мыслится (познается), то x не существует, и тогда если x существует, то не мыслится.
1	Аргумент от действительности (положения дел) и неразличения истины и лжи (интенциональный аргумент)	
(1)*	§ 17 Если сущего нет, то все доказательства ложные: из необходимого существования мыслимого выводится по противоположению, что нельзя помыслить то, что действительно не существует. MaC влечет $\sim Ca \sim M^{**}$	[77] Если мыслимое не является сущим, то сущее не мыслится. $Ma \sim C$ влечет $Ca \sim M$
(2)	–	[78] Разъяснение с примером по аналогии о мыслимости белого (если мыслится объект с предикатом белого, то белизна мыслится вместе с объектом, «мыслимое – бело»), и аналогично, сущее

⁷ Нумерация разделов в версиях пересказа трактата Горгия дается по изданиям: для МХГ (Вольф М.Н. Трактат «О не-сущем, или О природе» Горгия. С. 152–169); для АМ (Секст Эмпирик. Против ученых. С. 73–77).

* Цифры в круглых скобках указывают на условные шаги аргумента.

** Мы записали аргументы в обеих версиях формально, чтобы наглядно показать, что и в одном, и в другом случае данное рассуждение Горгия, опирающееся на закон контрапозиции, является строгим (независимо от того, в какой из версий дано аутентичное изложение его собственной формулировки). В нашей записи мы приняли следующее обозначение для терминов: M – мыслимость некоторого объекта, C – существование.

		не мыслится, если свойственно мыслимому быть несущим (закон контрапозиции).
(3)	<p>§ 18</p> <p>1) Аргумент к тезису «не мыслимое не есть (фактуально) сущее», построенный на допущении отсутствия ложного и как следствие – подлинного существования всего (пример с колесницами на море).</p> <p>2) – (Аргумент о существовании мыслимого в разных видах в зависимости от мыслящего субъекта специально разбирается ниже, в III.2.)</p>	<p>[79]</p> <p>1) Аргумент к тезису «мыслимое не есть сущее»: опровержение перехода вещей в действительное существование вследствие их мыслимости (пример с летящим человеком и колесницами на море).</p> <p>2) Все мыслимое существует в разных видах, как бы кто их ни мыслил (каждый мыслит по-своему, отсылка к Протагору).</p>
(4)	-	<p>[80]</p> <p>Дополнение: в свою очередь, многое из несущего может мыслиться; аргумент от противоположения: если сущему свойственно быть мыслимым, то не-сущему свойственно не быть мыслимым (пример со Сциллой и Химерой). <i>ΜαС влечет ~ Са~ М</i></p>
2	Категориальный аргумент: различие и автономность разных способов постижения (восприятия и мыслимости) (эпистемический аргумент)	
(5)	<p>§ 19</p> <p>Как видимое, слышимое и др. познаваемо, но существуют не в результате познания, так и – по аналогии – мыслимое не приобретает существования в результате его познания (мыслимости) (исключение субъективного идеализма – «видимое не приобретает существование потому, что мы его видим» (§ 19 [14])).</p>	<p>[82]</p> <p>У каждого способа восприятия свой критерий (видимое видится, слышимое слышится, но не наоборот), и они не взаимозаменяемы. Также и мыслимые: даже если не воспринимаются зрением и не слышатся слухом, они имеют свой критерий.</p>
(6)	<p>§ 20</p> <p>Автономность разных способов восприятия и мыслимости влечет невозможность установить, которые из них обеспечивают привилегированный доступ к подлинному знанию о вещи (истинному познанию), поэтому из внешнего (независимого от чувств) существования вещей не следует их познаваемость (в противном случае было бы неприципиально, каким спосо-</p>	<p>[82]</p> <p>Опровергающий пример с колесницами на море от отсутствия подкрепления мыслимого фактуальным и указание на нелепость: некто мыслит нечто абсурдное, не видит этого в действительности, но все-таки (только мысля это) верит, что это так.</p> <p>Общий вывод: сущее не мыслится и не постигается (οὐκ ἄρα τὸ ὄν φροεῖται καὶ καταλαμβάνεται).</p>

	<p>бом познавать вещь: мыслить, слышать или видеть, результаты этих процессов были бы тождественны).</p> <p>Общий вывод: даже если сущее есть – оно непознаваемо (ἄγνωστα εἶναι τὰ πράγματα).</p>	
III	III аргумент, эпистемический – свойства и функции слова/языка	
1)	Доказательство невозможности передать другому содержание знания:	
а	через природу слова	
(7)	<p>§ 21</p> <p>Опровержение того, что знание передается посредством слов. Как зрение не распознает звуки и слух слышит не цвета, так и говорящий произносит слова, а не цвета или вещи.</p>	<p> 83 – 84 </p> <p>Сущее есть внешняя реальность (субстанция), оно видимо, слышимо и вообще чувственно воспринимаемо, причем видимое из этой области постигается зрением, а слышимое слухом, а не наоборот. Может ли знание об этих областях сущего быть передано словом?</p>
(8)	<p>§ 22</p> <p>Если нечто не мыслится кем-то, невозможно добиться от него, чтобы он начал мыслить именно этот объект. В том числе посредством слов.</p> <p>Когда произносится слово, то произносится не звук (=который издает сама вещь) или цвет (=в который окрашена вещь), но слово (=которое указывает на звук или цвет вещи), поэтому невозможно помыслить цвет, но только увидеть его, как и звук можно только услышать.</p> <p>Вывод: слово не может служить медиатором при познании между тем, кто узнал, и тем, кто еще не знает, поскольку слово сообщает свою собственную природу (обладает собственной сущностью).</p>	<p> 84 – 85 </p> <p>Аргумент о категориальном отличии слова от любых других сущих:</p> <p>слово не является ни субстанцией (=внешняя реальность), ни сущим, т.е. слово не есть сущее в действительности, феноменальное, оно зарождается благодаря внешним вещам аналогично чувствам (цвету, вкусу).</p> <p>Вывод: посредством слов сообщается не сущее, а иная реальность.</p>
1)	Доказательство невозможности передать другому содержание знания	
б	через закон противоречия	через способ существования слова
(9)	<p>§ 23</p> <p>Если слушающему сказать о вещи, то он не будет мыслить при этом то же самое, что и говорящий.</p> <p>Обоснование: одна и та же вещь (знание о вещи) не может</p>	–

	быть в одном и том же отношении в двух разных местах (умах).	
(10)	–	<p> 86 – 87 </p> <p>Даже если допустить, что слово существует как субстрат (сущие, феноменальные вещи), то их цвета или звуки не делают ясной природу друг друга; так и слово отличается от прочих субстратов и не выражает множества других субстратов.</p> <p>Слово не указывает на вещь непосредственно (должен быть посредник между словом как произнесенным набором звуков и вещью, например <i>значение</i> слова (ср. стоический <i>лектон</i>)).</p> <p>Разные субстраты не делают ясной природу друг друга.</p>
2)	Доказательство невозможности двум разным субъектам мыслить одну и ту же вещь (через Закон противоречия) (проблема интер- и интрасубъективности).	(отсутствует в АМ как отдельный аргумент, только кратко упомянут в I.1)
(11)	<p>§ 24</p> <p>Даже если можно мыслить двум людям одну и ту же вещь, она не будет им казаться подобной, поскольку они не полностью подобны и не находятся в одном и том же месте, иначе не были бы двумя, но одним.</p>	–
(12)	<p>§ 25</p> <p>Одни и те же объекты человек воспринимает несходным образом в одно и то же время, например, видя и слыша объект или различая его теперь и до того. Поэтому даже один (каждый) человек воспринимает все не так же сам, и тем более – не так, как другой.</p>	–
Закл.	<p>§ 26</p> <p>Таким образом, ничего не существует, но если б что-то можно было познать, никто бы не смог сообщить о нем другому, поскольку вещи не есть слова и потому что никто не может мыслить то же самое, что кто-то другой.</p> <p>Эти апории возникают уже у древних, и изучать их надо, начиная с древних философов.</p>	<p> 87 </p> <p>В этих апориях, если их принимать, ускользает критерий. Раз нет сущего и оно по природе своей не может быть ни познаваемым, ни сообщаемым другому, то нет и критерия истинного познания.</p>

Из таблицы видно, что общий порядок изложения эпистемических аргументов в двух сохранившихся версиях различается незначительно, однако в содержательной части репрезентация аргументов имеет существенные расхождения.

В первой – онтологической – части речи Горгия последовательно анализируются предшествующие философские аргументы, в которых предлагалось то или иное обоснование принципов существования (противопоставление несуществованию, сущее как единое и многое, подвижное и неподвижное и т.д.)⁸. Аналогичный подход реализован и в эпистемических разделах, где внимание Горгия направлено в первую очередь на аргументы Парменида и Протагора, в контексте которых обсуждается возможная созависимость существования, мышления и познания. Различие заключается в том, что если Парменид рассуждает исключительно о свойствах мышления и мыслимости объектов, подчеркивая, что истинность сопряжена только с интеллигибельностью, на что указывает используемый Парменидом глагол νοεῖν (В 8.34–36 DK), то Горгий задает более широкий контекст для когнитивных способностей, называя мыслимое и познаваемое τὰ φρονοῦμενα.

Этот исходный субъект всего рассуждения Горгия задает характерный для него блок проблем. У Парменида, если следовать стандартной интерпретации его фрагментов⁹, мышление всегда обращено на сущее, τὸ ἔόν. Однако резонно задать вопрос, какое именно сущее подразумевается. Согласно В 8.34 DK мысль и ее содержание тождественны: «То же самое – мысль и то, о чем мысль возникает (ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα), // Ибо без сущего, о котором она высказана, // Тебе не найти мышления» (пер. А.В. Лебедева). Если так, то откуда берется это содержание мышления? Чтобы ответить на этот вопрос, допустим очевидную на первый взгляд точку зрения, что речь отражает содержание нашего мышления, и сконструируем аналогичную гипотетическую ситуацию, где доминантным объектом будет выступать не мысль, а слово. Такая ситуация будет специфической прежде всего для софистического хода мысли. Наш искусственно сконструированный пример, который формулируется как «тождественны слово и то, о чем это слово», хорошо показывает, что проблема нахождения содержания становится более явной. В отличие от формулировки Парменида, он выглядит некорректно, поскольку ясно, что слово и то, на что оно указывает, не тождественны: слово только обозначает вещь, но не является ею. Однако в случае с мыслью создается впечатление, что мысль не указывает на свое содержание, а она и есть само это содержание, и не может быть направлена на внешние по отношению к ней и к ее природе (чувственно

⁸ Вольф М.Н. Трактат «О не-сущем, или О природе» Горгия. С. 204–209.

⁹ Стандартной для 2-й половины XX в. стала интерпретация, которая опирается на значения глагола *быть* и общее признание, что этот глагол используется Парменидом в В 2.3 и В 2.5 DK бессубъектно (и без предиката, что существенно для ряда последующих интерпретаций). Соответственно, указанные фрагменты приобретают вид «ἢ μὲν ὄλωσ ___ ἐστὶν ___ τε καὶ ὡς ___ οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, ... ἢ δ' ὡς ___ οὐκ ἔστιν ___ τε καὶ ὡς χρεὼν ἐστὶ ___ μὴ εἶναι», с пропусками на месте отсутствующих в древнегреческом субъектов и предикатов у глагола *быть*. Считается, что задача всей поэмы – заставить слушателя реконструировать, что же на самом деле подлинно существует, т.е., подставить необходимые субъект и предикат в пропуски у глагола, и наиболее часто в качестве субъекта высказывания у разных интерпретаторов выступает существование (Вольф М.Н. Стандартная англоязычная интерпретация Парменида // Вестник НГУ. Сер.: Философия. 2009. Т. 7. Вып. 2. С. 96–105).

воспринимаемые) вещи. Таким образом, мы можем сформулировать базовую проблему, которая предшествует эпистемическому содержанию речи Горгия: может или нет мысль иметь своим содержанием какое-либо внешнее сущее, т.е. быть на что-то направленной, и является ли сущее независимым от мышления или следствием мышления¹⁰.

Итак, если теперь следовать идее Парменида, то очевидно, что «все мыслимое необходимо существует», и именно с этой мысли начинается эпистемический раздел речи Горгия в *MXG* (§ 17). Однако то, что в переводе передано как «мыслимое» (или «познаваемое»), в оригинале именуется τὰ φρονοῦμενα. То, что это слово из собственного вокабуляра Горгия, свидетельствует использование его в обеих версиях пересказа, а также на это указывает маркер цитаты у Секста – «...говорит Горгий (φροῖν ὁ Γοργίας)» (*AM VII. 77*). Имеются определенные затруднения с переводом этого слова. У О.А. Маковельского находим 2 варианта, вполне очевидные: «то, что мыслится» и «мыслимое»¹¹. А.Ф. Лосев предлагает более терминологически нагруженную конструкцию, к сожалению не разъясняя свой выбор, – «предметы мысли».

Перевод τὰ φρονοῦμενα предложенным выше образом, и как «предметы мысли», и даже просто «то, что мыслится», не совсем точно отражает смысл сказанного Горгием. Глагол φρονέω, от которого происходит τὰ φρονοῦμενα, в V в. до н.э. означал «чувствовать, ощущать, размышлять» и подразумевал, что субъект познания находится в здравом уме. Иными словами, τὰ φρονοῦμενα – это постижимое в самом широком смысле, как чувствами, так и здравым рассудком, включая такие способы представлений, как мечты, сны, иллюзии. В отличие от парменидовской нозтической достоверности, в этом случае речь идет не о чем-то, что достигается в результате истинного познания, а о любой ментальной сущности, «вещи в уме»¹².

¹⁰ Более существенной для античных философов оказывается не столько проблема интенциональности мышления как таковая, сколько направленность мышления на не-сущее. Обсуждение способности мыслить не-сущее (такое как невозможные объекты Сцилла или Химера, отсутствующие положения дел «человек летит», «колесницы сражаются на море» и др.) берет начало у Горгия, Зенона Китийского, затем получает развитие у Платона и Аристотеля. В частности, И.В. Берестов показывает, как для фрагмента В 8.34 DK можно установить направленность мысли на что-то (*Берестов И.В.* Парменидовские послышки в homo mensura Протагора // *ΣΧΟΛΗ*. 2016. Т. 10. Вып. 2. С. 663), В. Кэстон показывает, как на общем плане возникновения этой проблематики в античности формируются ответ Аристотеля на эту проблему (*Caston V.* Aristotle and the Problem of Intentionality // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1998. No. 58. P. 249–298).

¹¹ *Маковельский А.* Софисты. С. 29–33.

¹² В этом отношении дополнительный блок проблематики для понимания и соотнесения мысли Горгия и Парменида вносит В 16 DK, как и весь раздел «Доксы». Во фр. 16 DK читаем: «Какова в каждый момент пропорция смеси... // Такова и мысль (νόος), приходящая людям на ум. // Ибо Природа членов тождественна с тем, что она сознает (φρονέει), у людей, // и у всех, и у всего, а именно: чего больше, то и мыслится (букв. ибо многое есть мысль, τὸ γὰρ πλεόν ἐστί νόημα)» (пер. А.В. Лебедева). Во-первых, мы видим, как смещается мысль Парменида от мышления к постижению вообще и обратно и как он ставит в зависимость мышление (или постижение в широком смысле) от состояния тела. Можно предположить несколько интерпретаций для этого фрагмента: от указаний на античную теорию восприятия до теории возникновения ошибок в познании в связи с вмешательством тела и его ощущений и т.п., но то, что этот фрагмент фигурирует в изложении «ложной» части поэмы, сразу ставит под сомнение то, что Парменид всерьез рассматривал любую из этих возможностей познания (о некоторых интерпретациях и переводах В 16 DK см.: *Mourelatos A.P.D.* The route of Parmenides. Las Vegas, 2008. P. 253–259). Но не Горгий?

Выражения «вещь в уме», «ментальная сущность», в свою очередь, сопряжены с другим блоком проблем, связанных с субъективным идеализмом. Действительно, заглавный тезис в *MXG* «все τὰ φρονοῦμενα (вещи в уме) необходимо существуют» может навести на мысль, что если когнитивные способности воспринимают какую-либо вещь, то это гарантирует ее существование, в полном соответствии с принципом Беркли «Esse est percipi aut percipere». Ряд старых интерпретаций (Гегель, Кук Уилсон) прямо говорит о том, что *MXG* основывается на принципах субъективного идеализма, и Горгий рассматривает даже такие объекты, которые существуют в сознании и только в нем (ср. колесницы, которые сражаются на море)¹³. Если же рассматривать рассуждение Горгия как *reductio ad absurdum* и вообще внимательно проследить логику его аргументации, такая интерпретация исключена (хотя бы в силу прямого заявления в *MXG* 980a14: «видимое не приобретает существование потому, что мы его видим»). Если мыслимое существует не только в уме, коль скоро подразумевает весь спектр существования объектов, от подлинно сущих до материальных и иллюзорных, то это означает (во всяком случае, не исключает), что мысль все-таки может быть на что-то направлена.

Тем самым интерпретация τὰ φρονοῦμενα как «предметов мысли» выводит нас на понятие интенциональности. Когда говорится о *предмете* мышления, это предполагает, что мысль на что-то направлена, и это что-то является интенциональным объектом мышления, который должен существовать актуально, а не в возможности. Ключевым здесь является требование актуальности, и при этом не важно, существует данный объект только в сознании того, кто его мыслит, или в действительности (как в случае спора о субъективном идеализме). Когда речь шла о парменидовской νόησις, применимость к ней представлений о направленности и актуальном содержании мышления приходилось специально обосновывать. Есть ли необходимость доказывать, что *мыслимые* (τὰ φρονοῦμενα) у Горгия являются интенциональными объектами, действительно ли во всех контекстах τὰ φρονοῦμενα у Горгия являются *актуальными* «предметами мысли», и насколько сильно такая концепция повлияет на конечную интерпретацию его речи? По-хорошему прежде, чем допускать перевод «предметы мысли» нужно ответить на эти вопросы.

Вместе с тем допустимо говорить об интенциональности в интерпретации эпистемических разделов Горгия в более мягком значении, переводя этот вопрос в интерпретационный контекст: интенциональная интерпретация подразумевает, что речь идет о любых объектах, которые могут мыслиться и восприниматься любым способом, каким-то образом вовлекаться в когнитивные процессы; эпистемологическая интерпретация ставит вопрос о том, есть ли у какой-либо из познавательных способностей привилегированный доступ к реальности. Именно на этом различии построена интерпретация II эпистемологического раздела *ОНС*, два аргумента которого В. Кэстон (см. таблицу) называет интенциональным и эпистемологическим аргументами. Особенностью интенционального аргумента является то, что в нем не оговаривается какой-либо специфический тип ментального состояния, посредством которого осуществляется познание, и важно только то, каким образом оно соотносится с существованием (или не-существованием)

¹³ Краткое рассмотрение и опровержение этих интерпретаций см.: Caston V. Gorgias on Thought and Its Objects. P. 213, n. 31.

объекта, вне зависимости от того, соотносится этот объект с каким-либо реальным положением дел, истинны заключения о нем или нет. Эпистемический аргумент уточняет, есть ли среди наших ментальных состояний (видение, слышание, мышление или речь) такое, которое имеет привилегированный статус в отношении всех остальных, которое гарантирует если не истинное, то по крайней мере более точное познание¹⁴. Итак, мы видим, что уже базовая терминология Горгия порождает значительное количество проблем, свойственных не только античности, но и современной философии.

Эпистемологическая часть *ОНС* содержит два раздела, II и III эпистемические аргументы в общей нумерации шагов аргумента, считая I онтологическую часть. Общая структура представлена в таблице. Далее мы кратко охарактеризуем основные проблемные поля, которые представлены в обеих версиях пересказа.

Прежде всего, раздел II.1 рассматривает вопрос о соотношении мышления и существования, а также задает проблему интерпретации исходного тезиса для всего рассуждения – можно или нет считать решение этого вопроса сводимым к точке зрения субъективного идеализма, т.е. допускать, что мышление о вещи, с точки зрения Горгия, предшествует ее существованию. Из таблицы видно, что рассуждение в *MXG* более краткое. Секст формулирует исходный тезис как *Ma-C влечет Ca-M* и только на четвертом шаге рассуждения переходит к рассмотрению варианта *MaC влечет ~Ca-M* как одного из допущений, тогда как Аноним сразу сводит весь первый эпистемический аргумент именно к этому положению (см. шаги аргумента (1) и (4) в таблице). В остальном смысл данного блока рассуждения в обеих версиях в целом идентичен, включая приводимые примеры.

В версии *MXG* уже на шаге (3) в II.1 можно говорить об эпистемическом аргументе: § 18 поднимает проблему критерия как способа отличить истину от лжи. Хотя Горгий здесь не говорит о том, что какое-то из ментальных состояний приводит к истинному, а какое-то – к ложному познанию, но сам перевод дискуссии в контекст истинного и ложного уже задает принципиально иной план, чем просто направленность мышления на объект познания. Все познается или как истинное, или как ложное. Человек видит мир и выносит о нем суждения. Эти суждения могут соотноситься с достоверными фактами, а могут не соответствовать действительности, т.е. быть ложными, как в приводимом примере с летящими колесницами. Поскольку ложное соотносится с недостоверными фактами, не-существующим, то в соответствии с элейскими аргументами становится ясно, что если ложь *есть не-сущее*, тогда лгать невозможно, ложное оказывается не высказываемым, и соответственно, все выразимое становится истинным¹⁵. Это, в свою очередь, делает все существующие вещи не только подлинными, но и по критерию истинности – тождественными, хотя очевидно, что по способу постижения эти вещи различны. Помимо того, что раздел содержит очевидную отсылку к элеатовским способам постановки проблемы, здесь также явны отсылки к протагорейской проблематике «человека – меры» и того,

¹⁴ Caston V. Gorgias on Thought and Its Objects. P. 211, 224.

¹⁵ Эту же проблематику поднимал Платон в «Софисте», когда старался дать определение софисту, исходя из того, чем тот занимается. Фактически проблема сводилась к попытке определить ложное, т.е. сказать что-то *истинное о ложном*. План рассуждения и аналогичные примеры (летающий человек и пр.) позволяют тесно соотнести рассуждения Платона с рассуждениями Горгия.

что «никто не может лгать и противоречить другому». Первое положение наиболее ясно прочитывается у Секста на шаге (3)2): «мыслимое существует в разных видах, как бы кто их ни мыслил», а второе служит основанием для построения всего этого шага аргумента.

Раздел II.2 идентичен в обеих версиях, содержит категориальный аргумент¹⁶, направленный на критику природы лингвистического значения как референции, который развивает мысль о различении вещей по способу постижения, переходя непосредственно к доказательству того, что способы постижения (ментальные состояния) принципиально несводимы друг к другу. Также в основании аргумента прочитывается парменидовский тезис о привилегированном статусе мышления, который, однако, опровергается через соотношение мышления и других ментальных состояний. Прежде всего, ставится под сомнение то, что внешнее, независимое от какого бы то ни было ментального состояния, существование вещи гарантирует ее познание. С одной стороны, вещь, независимая от конкретного чувства, не возникает (оформляется) в процессе познания именно этим чувством, а значит, может быть познана и другими, независимыми способами. Однако, с другой стороны, именно это и создает проблему: автономность чувств и ментальных состояний, их несводимость друг к другу не дает оснований считать результат познания корректным. В противном случае было бы неважно, каким способом познавать вещь – мыслить, слышать или видеть, – результаты этих процессов были бы тождественны. Равно недостаточно и только внутренней убежденности в своей правоте в процессе мышления какой-либо вещи без подкрепления внешними фактами (AM).

Раздел III так же очевидно иллюстрирует общую для двух пересказов проблему понимания сущности слова. В III.1 обсуждается природа слова и опровергается расхожая предпосылка, что слово или речь является медиатором между чувственной и рациональной областями. Оба пересказчика согласны в том, что слово не может служить медиатором между внешними объектами и содержанием знания о них. Речь обладает своим собственным автономным познавательным статусом и является еще одним способом познания наряду с другими познавательными способностями. Оба пересказчика также согласны, что слова формируются таким же образом, как и другие чувства, – от воздействия внешних предметов¹⁷.

Важное различие этих разделов: *MXG* переводит рассуждение в субъективную область и говорит о том, что происходит, когда объекты мыслятся, произносятся или постигаются с помощью органов чувств *кем-то*, тогда как Секст продолжает рассуждение о различении *вещей* по способу постижения и говорит о самих сущих, отталкиваясь от стоического понятия «внешняя

¹⁶ Аргумент от категорий обсуждается в: *Mourelatos A.P.D. Gorgias on the Function of Language*. P. 136–141.

¹⁷ Отметим, что проблематика этого раздела тесно соприкасается с теорией восприятия Аристотеля, как она сформулирована в *De anima* 3.2 (425b25 и далее), – о передаче форм от объекта восприятия к субъекту «без материи» и, соответственно, о протекающих отсюда принципах соотношения вещей, восприятия и мышления (концепция представления как ощущаемого без материи, 432a5). В. Кэстон показывает, что эти вопросы тесно связаны с проблемой интенциональности (*Caston V. Aristotle and the Problem of Intentionality*. P. 249–298). В таком случае данный раздел рассуждения у Горгия требует отдельного рассмотрения в сопоставлении с позицией Аристотеля в *De anima*, тем более что и перипатетическая версия *MXG*, и ориентированная на стоическую проблематику версия Секста так или иначе определяются аристотелевским контекстом.

реальность» (τὸ ἔκτὸς ὑποκειμένου). Его рассуждение касается проблемы, является ли слово такой *внешней реальностью*, самостоятельным субстратом или оно возникает благодаря этим субстратам, как ответ на воздействие извне, получаемое от такого субстрата.

Сексту важно показать не категориальное отличие слова от других способов познания (что характерно для *MXG*), а то, что между словом и внешним предметом существует некоторая зависимость. Он хочет обратить внимание на то, что слово среди всех других «чувств» наиболее от них отлично. Например, в сравнении с видимым, слово не указывает на вещь прямо, как увиденный образ вещи и сама вещь, и не связано с вещью непосредственно. Оно может существовать «в отрыве» от вещи, произноситься отдельно, и именно эта специфика слова вводит в заблуждение, заставляет думать, что оно является *следствием* мышления. Но на самом деле не слово объясняет внешний предмет, а внешний предмет объясняет слово.

Расставляя акценты в своем пересказе указанным выше образом, Секст активно опирается на проблематику стоиков. Автономность слова делает возможным предположить наличие определенного посредника между словом и вещью, близкого к тому, что мы понимаем под смыслом, или тому, что у стоиков называлось *лектон*, в средние века – концептом (неоформившейся мыслью) и т.д. Именно Сексту принадлежит часто цитируемый фрагмент, касающийся стоической концепции обозначающего как словесного выражения обозначаемой вещи (τὸ λεκτόν), в котором он и использует понятие «внешней реальности». Как пишет Секст (*AM VIII.2, 11–12*), стоики считали, что «три [элемента] соединяются вместе: обозначающее, обозначающее и предмет». Предмет – это то, что находится вне (τὸ ἔκτὸς ὑποκειμένου), обозначающее – это слово, или звуковое обозначение вещи, и эти два элемента телесны. Обозначаемое – это сама вещь в том виде, в каком она устанавливается в нашем разуме, и именно благодаря ей мы способны соотнести внешний предмет и соответствующее ему слово, т.е. то, что превращает комбинацию звуков в осмысленное выражение, наделяет слова смыслом. Тем самым именно в пересказе Секста применительно к Горгию поднимается проблема референции как соотношения вещи, слова и смысла, которая в таком виде полностью отсутствует у Анонима.

Аноним, в свою очередь, ставит проблему иначе. Слушающему можно сказать о вещи, но он не получит знания о ней, но даже не в силу автономности речи как познавательной способности, а в силу закона противоречия. Именно в пересказе Анонима впервые и задолго до Платона и Аристотеля мы встречаем формулировку закона непротиворечия: «одно и то же не может одновременно присутствовать во многих и отдельных [лицах]; ибо в этом случае одно стало бы двумя» (*MXG 980b10*). Велико искушение заявить, что Горгий и был первым, кто сформулировал этот закон, если бы не общее согласие исследователей в том, что Аноним сам принадлежал к перипатетической школе, и в таком случае использование закона в пересказе служит скорее объяснением аргумента вследствие приверженности школе, тем более что отсылки к закону отсутствуют в версии Секста.

Раздел III.2 в структуре аргументов в развернутом виде присутствует только в изложении Анонима и посвящен проблеме интерсубъективности познания. Однако сказать, что этот момент полностью отсутствует у Секста, нельзя: в разделе II.1 он вносит в рассуждение важную оговорку относительно того, что все мыслимое существует в разных видах, как бы кто их ни

мыслил, хотя и не разбирает этот аргумент подробно. Такой разбор представлен только у Анонима, и, так же как и предыдущее рассуждение, он основан на законе противоречия, который в этот раз применяется им как к интерсубъективному познанию, так и к отдельному индивиду. Смысл рассуждения в том, что одно и то же знание не может находиться в одном и том же отношении в умах двух разных людей, в противном случае они стали бы не двумя, а одним и тем же человеком. В той же мере это требование применимо и к одному человеку: один и тот же человек не сохраняет своего тождества ни во времени, ни в пространстве, ни категориально – он или видит один и тот же объект, или его слышит и т.п. Фактически Горгий предвосхищает формулировку скептического тропа относительности (*Pyrrh. Hyp. I. 38–40*), которую потом широко будет использовать Секст, и тем более любопытно, почему он не привел этой части рассуждения в своей версии.

Таким образом, даже в первом приближении видно, что обе версии пересказа Горгия равноправны по своему философскому значению, нельзя сказать, что какая-то из них фиксирует исключительно проблемы риторики или софистики, а другая – только философские проблемы. Они вполне согласованно и сходным образом представляют то философское содержание, которое затронуто Горгием. В то же время они дополнительные в отношении друг друга, одна версия содержит части и примеры, отсутствующие в другой, и судя по косвенным факторам, можно допустить, что пропущенные в разных версиях части, тем не менее, имелись в оригинальной версии. Другое дело, что содержательно оба пересказа предлагают разные интерпретации аргументов, например, как мы видели, перипатетическая версия Анонима строит аргументацию, опираясь на закон противоречия, а версия Секста исходит из характерных для эллинистического периода дискуссий между скептиками, стоиками и эпикурейцами, однако это не сказывается на общем философском характере всей проблематики, напротив, показывает включенность *софистической* проблематики в общую *философскую* парадигму и вместе с этим – ее приемлемость и значимость для последующих (в том числе современных) философских дискуссий.

Список литературы

- Берестов И.В. Парменидовские послышки в homo mensura Протагора // СХОАН. 2016. Т. 10. Вып. 2. С. 659–670.
- Вольф М.Н. Стандартная англоязычная интерпретация Парменида // Вестник НГУ. Сер.: Философия. 2009. Т. 7. Вып. 2. С. 96–105.
- Вольф М.Н. Трактат «О не-сущем, или О природе» Горгия в «De Melisso Xenophane Gorgia», V–VI: Условно-формальная структура и перевод // СХОАН. 2014. Т. 8. Вып. 2. С. 152–169.
- Маковельский А. Софисты. Вып. 1. Баку: Изд. НКП АзССР, 1940. 47 с.
- Орлов Е.В. О русских переводах Аристотеля // Вестник ТГУ. 2007. № 298. С. 51–59.
- Секст Эмпирик. Соч.: в 2 т. Т. 1 / Общ. ред., вступ. ст. и пер. с древнегреч. А. Ф. Лосева. М.: Мысль, 1975. 399 с.
- Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От этических теокосмогоний до возникновения атомистики / Изд. подгот. А. В. Лебедев. М.: Наука, 1989. 576 с.
- Caston V. Aristotle and the Problem of Intentionality // Philosophy and Phenomenological Research. 1998. No. 58. P. 249–298.
- Caston V. Gorgias on Thought and Its Objects // Presocratic Philosophy: Essays in honour of Alexander Mourelatos / Ed. by V. Caston and D.W. Graham. Aldershot: Ashgate, 2002. P. 205–232.

- Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch / Hrsg. von H. Diels. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1903. x, 601 S.
- Kerferd G.B. Gorgias on Nature or That Which Is Not // *Phronesis*. 1955/56. Vol. 1. No. 1. P. 3–25.
- Mourelatos A.P.D. Gorgias on the Function of Language // *Philosophical Topics*. 1987. Vol. XV. No. 2. P. 135–170.
- Mourelatos A.P.D. The route of Parmenides. Rev. and exp. ed. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008. iix, 408 p.
- Striker G. Methods of sophistry // *Striker G. Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 3–21.

Gorgias's speech "On non-being": the order of arguments and their philosophical content in two narratives that retell it*

Marina N. Volf

Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of Russian Academy of Science. 8 Nikolaeva Str., Novosibirsk, 630090, Russian Federation; Tomsk State University. 36 Lenin Ave., Tomsk, 634050, Russian Federation; e-mail: rina.volf@gmail.com

The paper discusses the philosophical features of two narratives retelling Gorgias' treatise "On non-being": the skeptical version of Sextus Empiricus' and the peripatetic version of an anonymous author. The author proposes a comparative analysis of the arguments adopted by the informants in their presentation of Gorgias's thoughts. She examines several philosophical problems raised by Gorgias in his treatise as they were discussed in the retellings of his speech. The paper shows how these two versions complement and clarify each other in relation to a number of philosophical topics. It shows how Gorgias renovates and transforms Parmenidean initial assumptions and transfers the discussion topic from how thought could be directed to an external object and what the properties of such an object are to how thought could be directed to a non-being. Accordingly, in relation to the doctrine of Gorgias, the paper considers the problems of intentionality, the question of the privileged status of any of the mental states, the nature of the word or speech as an autonomous way of knowing of external objects, the problem of meaning as reference, and issues of intersubjectivity in cognition. It is concluded that the preference for one narrative significantly impoverishes our understanding of the doctrine of Gorgias, whereas a joint analysis of both versions is able to demonstrate the inclusiveness of sophistry problems shown by Gorgias in the general philosophical and the epistemological paradigm of both ancient and modern philosophy.

Keywords: sophistry, Gorgias, Parmenides, Sextus Empiricus, argumentation, structure of arguments, ancient epistemology, intentionality, thought, apprehension, subjective idealism, mental states

For citation: Volf, M.N. "Poryadok argumentov i ikh filosofskoe sodержanie v epistemicheskikh razdelakh rechi Gorgiya 'O ne-sushchem' po dvum versiyam ee pereskaza" [Gorgias's speech "On non-being": the order of arguments and their philosophical content in two narratives that retell it], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 4, pp. 112–127. (In Russian)

* The reported study was funded by Russian Foundation for Basic Research (RFBR) according to the research project No. 17–03–00360–DHS–A "Gorgias' of Leontini Descriptive epistemology in the context of philosophical reading of the Ancient Sophistic".

References

- Berestov, I.V. "Parmenidovskie posylki v homo mensura Protagora" [Parmenides' Premises in Protagoras' Homo Mensura], *ΣΧΟΛΗ*, 2016, Vol. 10, No. 2, pp. 659–670. (In Russian)
- Caston, V. "Aristotle and the Problem of Intentionality", *Philosophy and Phenomenological Research*, 1998, No. 58, pp. 249–298.
- Caston, V. "Gorgias on Thought and Its Objects", *Presocratic Philosophy: Essays in honour of Alexander Mourelatos*, ed. by V. Caston and D.W. Graham. Aldershot: Ashgate, 2002, pp. 205–232.
- Diels, H. *Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1903. x, 601 S. (In German)
- Kerferd, G.B. "Gorgias on Nature or That Which Is Not", *Phronesis*, 1955/56, Vol. 1, No. 1, pp. 3–25.
- Lebedev, A.V. (ed. and trans.) *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov. Chast 1: Ot epicheskikh teokosmogonii do vozniknoveniia atomistiki* [Fragments of the early Greek philosophers. Pt. 1: From the epic theocosmogony to the emergence of atomism]. Moscow: Nauka Publ., 1989. 576 pp. (In Russian)
- Losev, A.F. (ed. and trans.) Sextus Empiricus, *Sochinenija* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl Publ., 1975. 399 pp. (In Russian)
- Makovelski, A. *Sofisty* [Sophistes], Vol. 1. Baku: NKP AzSSR Publ., 1940. 47 pp. (In Russian)
- Mourelatos, A.P.D. "Gorgias on the Function of Language", *Philosophical Topics*, 1987, Vol. XV, No. 2, pp. 135–170.
- Mourelatos, A.P.D. *The route of Parmenides*, rev. and exp. ed. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008. iix, 408 pp.
- Orlov, E.V. "O russkikh perevodakh Aristotelia" [On Russian Translations of Aristotle], *Tomsk state university journal*, 2007, No. 298, pp. 51–59. (In Russian)
- Striker, G. "Methods of sophistry", in: G. Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 3–21.
- Volf, M.N. "Standartnaia angloiazychnaia interpretatsiia Parmenida" [Standard Anglo-American interpretation of Parmenides], *Vestnik NGU, Ser.: Filosofiya*, 2009, Vol. 7, No. 2, pp. 96–105. (In Russian)
- Volf, M.N. "Traktat 'O ne-sushchem, ili O prirode' Gorgiia v 'De Melisso Xenophane Gorgia', V–VI: Uslovno-formalnaia struktura i perevod" [Gorgias' 'On not-being or On nature' in 'De Melisso Xenophane Gorgia', v–vi: Its Formal Structure and a Translation from the Greek into Russian], *ΣΧΟΛΗ*, 2014, Vol. 8, No. 2, pp. 152–169. (In Russian)

ФИЛОСОФСКАЯ ЛЕТОПИСЬ

И.И. Евлампиев

ЛЕВ ТОЛСТОЙ О ВРЕМЕНИ И ВЕЧНОСТИ В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЖИЗНИ (НА МАТЕРИАЛЕ ПОЗДНИХ ДНЕВНИКОВ ПИСАТЕЛЯ)*

Евлампиев Игорь Иванович – доктор философских наук, профессор. Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета. Российская Федерация, 199034, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5; e-mail: yevlampiev@mail.ru

Автор статьи рассматривает, как в религиозном учении Л.Н. Толстого понимается соотношение времени и вечности как характеристик бытия человека. Толстой, подобно Платону, резко противопоставляет материальное бытие человека его подлинной жизни, связанной с перенесением центра личности в духовное бытие, которое для Толстого есть Бог. В статье показано, что взгляды Толстого на деле очень далеки от платонизма и могут быть сопоставлены с философскими взглядами А. Бергсона. Во-первых, Толстой утверждает, что материальный мир и духовное бытие связаны через человека, причем материальный мир движется ко все большему совершенству и соединению с Богом через человека. Во-вторых, самому духовному бытию (Богу) Толстой придает одновременно и характеристику вечности, и характеристику временной динамики. Пытаясь описать отличие временной характеристики духовного бытия от обычного земного времени, Толстой утверждает, что в первой нет разделения на прошлое, настоящее и будущее; все события, которые разделены во времени земного мира, в духовном бытии находятся в единстве, в слитности. Поэтому «время» духовного бытия можно назвать «вечным настоящим». Человек, будучи причастным и материальному и духовному бытию, включен и в обычное время земного мира, разделяющего его бытие, и в «вечное настоящее» духовного бытия. Переход от первого ко второму осуществляется памятью (актом воспоминания), которая в концепции Толстого оказывается главной метафизической способностью личности.

Ключевые слова: Толстой, религиозная философия, время и вечность, память, Бергсон, идея бессмертия

Для цитирования: *Евлампиев И.И.* Лев Толстой о времени и вечности в человеческой жизни (на материале поздних дневников писателя) // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 4. С. 128–142.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 18–011–00553а «Философское мировоззрение Л.Н. Толстого в контексте русской и западноевропейской философии XIX–XX веков».

Согласно религиозно-философской концепции Л.Н. Толстого, человек существует в двух сферах бытия или на двух его уровнях: в пространственно-временном мире, разделенном на конечные объекты, и в целостном духовном бытии, которое Толстой называет Богом и всеобщей жизнью, объединяющей людей. Главная проблема, даже трагедия нашего существования заключается в том, что мы очень хорошо знаем первую сферу, привязаны к ней, заботимся о своем успешном положении в материальном мире, но забываем о второй сфере, не понимая, что духовное бытие является более важным, чем материальное, что именно его законы должны определять нашу жизнь.

Чем больше человек сконцентрирован на материальных интересах, тем меньше в его существовании подлинно человеческого и тем ближе оно к простому животному существованию. Личность в этом случае подчинена запросам ограниченного телесного существа и не чувствует связи со всеми другими личностями и с духовным бытием как таковым (с Богом), она просто не знает себя в своем духовном содержании. Своим учением Толстой призывает каждого человека осознать, что его телесная жизнь в пространственно-временном мире является вторичной по отношению к духовной жизни, и после этого перенести центр тяжести своего бытия в духовную сферу.

В приведенной общей формулировке это требование не выглядит оригинальным и новым, уже Платон в своей философии похожим образом противопоставлял материальное и духовное бытие, негативно оценивал нашу жизнь в материальном мире и требовал от людей уже при жизни иметь дело только с духовными ценностями и с идеальными «предметами», чтобы после смерти окончательно перенестись в мир идей, находящийся вне пространства и времени и обладающий характеристиками *неизменности* и *вечности*¹. Идеи Платона оказали большое влияние на последующую философию и привели к возникновению чрезвычайно влиятельного направления христианского платонизма. При поверхностном взгляде на учение Толстого кажется, что его воззрения вполне соответствуют этой традиции.

Тем не менее более внимательное сопоставление помогает увидеть существенное расхождение Толстого с платонизмом: он предстает гораздо более современным мыслителем по отношению к тому образу, который рисуют большинство исследователей его творчества, его философские идеи находятся в естественном созвучии с новейшими неклассическими системами, созданными А. Шопенгауэром, Ф. Ницше, А. Бергсоном и др. Каким бы парадоксальным это ни казалось, привести аргументы в пользу этого утверждения оказывается не так уж и трудно. Наиболее наглядно парадоксальное схождение с упомянутыми новейшими мыслителями выступает в оригинальном понимании Толстым сущности времени и вечности и положения человеческой личности в отношении них. Эта тема является важнейшей в поздних дневниках Толстого (1895–1910 гг.), их мы прежде всего и будем иметь в виду в последующем изложении.

¹ Сопоставление философских идей Толстого и Платона уже производилось в исследовательской литературе; см., например: Ключова М.Л. Л.Н. Толстой и Платон: опыт духовной преемственности // XXIV Международные Толстовские чтения. Тула, 1998. С. 98–101; Ахметов Г.А. Платон в художественно-эстетической рецепции Л.Н. Толстого // Вестник Башкирского университета. 2014. Т. 19. № 1. С. 143–144.

Прежде всего нужно вспомнить, что Платон, противопоставляя изменчивость материального мира неизменности мира идей, оценивал изменчивость именно как *недостаток*, некоторый «дефект» бытия, причем и Платон, и его христианские последователи не признавали возможности соединения двух миров; платонизму был свойствен абсолютный и неразрешимый дуализм в понимании соотношения духа и материи.

Совсем другое мы видим у Толстого. Соглашаясь с тем, что низшему, материальному бытию свойственна изменчивость, которая является свидетельством его несовершенства, Толстой считает главной формой изменчивости материального мира и человека *движение к совершенству*, т.е. ко все более полному соединению, слиянию с духовным бытием, с Богом. Вот как Толстой формулирует эту мысль в своем дневнике 1895 г.: «Что такое время? Нам говорят, мера движенья. Но что же движенье? Какое есть одно несомненное движенье? Такое есть одно, только одно: движен[ье] нашей души и всего мира к совершенству»². Толстой описывает отношение материального мира и духовного начала как отношение материала и творческой силы, которая перерабатывает материал, постепенно творя из него все более совершенную жизнь. «В животную бессознательную личную жизнь внесена безличная, божественная, духовная сила. Духовная сила эта, проявляясь разумом, разлагает бессознательную животную жизнь: уничтожает животную личную жизнь, но не освобождается от животной безличной жизни, а творит в животной личной жизни – иную, высшую, любовную жизнь» (53, 36).

В дневнике Толстого есть высказывание, которое можно понять как прямое противопоставление им своей позиции платонизму, причем главным пунктом расхождения является как раз признание или непризнание принципиальной изменчивости мира, его способности стать более совершенным: «Есть два воззрения на мир: 1) мир есть нечто определенно существующее, т.е. существующее в определенных формах, и 2) мир есть нечто постоянно текущее, образующееся, к чему-то идущее. При первом взгляде жизнь человеческая представляется тоже чем-то определенным, состоящим в спокойном пользовании благами мира. При этом взгляде всегдашнее неудовлетворение, недовольство устройством мира: оно не отвечает предъявленным требованиям; при втором взгляде жизнь человеческая понимается, как нечто самоизменяющееся и содействующее изменению и достижению целей мира. И при этом взгляде нет неудовлетворенности и недовольства устройством мира, а если есть недовольство, то только собой за недостаточное согласие с движением мира и несодействие этому движению» (53, 188).

В полном соответствии с новым представлением о жизни, возникшим в конце XIX – начале XX в. в европейской философии (например, в философии Ницше и Бергсона), Толстой понимает жизнь как абсолютную динамическую силу, действующую в материальном мире и преобразующую этот мир в направлении ко все большему совершенству. Но жизнь, в определении Толстого, это то же самое, что дух и Бог, поэтому он решительно преодолевает дуализм духа и материи, свойственный платонизму, и движется к новаторской концепции, предполагающей взаимодействие духа и материи, при полном и окончательном господстве духа. Центральным элементом этого взаимодействия оказывается человек; согласно Толстому, Бог (жизнь),

² Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 53. М.; Л., 1953. С. 16–17. Далее ссылки на это издание даются прямо в тексте с указанием номера тома и страниц.

взаимодействуя с материей, оказывается «разделенным» на самостоятельные личности и заключенным в телесные пределы, его существование в материальном мире предстает как непрестанное стремление к «освобождению» от ограниченности и разделенности, как стремление к расширению пределов каждой личности ради ее соединения с другими личностями и выявления духовного начала в его цельности. «Зачем Бог разделился сам в себе? Не знаю, но знаю, что это есть, что в этом жизнь. Всё, что мы знаем, есть не что иное, как только такие же деления Бога. Всё, что познаем как мир, есть познание этих делений. Наше познание мира (то, что мы называем материей в пространстве и времени) это соприкосновение пределов нашего Божества с другими его делениями» (53, 131).

Поскольку буквально осуществить расширение пределов личности затруднительно по причине косности и неизменности ее тела, главным здесь оказывается духовное расширение личности *за свои телесные пределы*, это и есть, по Толстому, *любовь*, которая наиболее точно выражает «динамическую» сущность Бога, действующего в мире и в каждой личности: «...Бог, заключенный в человеке, сначала стремится освободиться тем, чтобы расширить, увеличить то существо, в к[отором] он находится, потом, усмотрев непреступные пределы этого существа, стремится освободиться тем, чтобы выдти из этого существа и обнять собой др[угие] сущ[ества] <...>» (53, 89).

Но если духовная жизнь, жизнь Бога в нас есть постоянная динамика, изменение и движение к совершенству, она должна быть связана с временем, время должно быть ее неотъемлемой и *сущностной* характеристикой. Можно ли в связи с этим сказать, что Толстой отказывается от приписывания духу и Богу характеристики вечности? Оказывается, что нет. Толстой достаточно часто говорит о вечности в связи с Богом и нашим существованием в сфере духа, и это кажется противоречащим всем приведенным только что рассуждениям о динамическом действии духа в мире. Но на самом деле противоречие возникает, только если мы понимаем время и вечность в их традиционных определениях, свойственных и платонизму, и всей классической европейской философии. Мысль Толстого и в этом случае оказывается на уровне новейшей философии, которая разрабатывала совершенно иные модели понимания времени. Особенно близкими размышления Толстого оказываются к философским идеям А. Бергсона³.

Подобно Бергсону, Толстой приходит к необходимости понимать время в двух очень разных смыслах; по сути, он склоняется к мысли о существовании двух форм времени, одна из которых присуща материальной, физической реальности, а вторая – духовному бытию. Бергсон в своей философии попытался различить эти две формы времени терминологически, предложив для второй термин *длительность*. Толстой не делает этого и тем самым порождает в своих рассуждениях существенную путаницу, поскольку один и тот же термин «время» получает в разных контекстах очень разный смысл. Согласно одному из определений времени материального мира в дневнике Толстого, оно отделяет разные состояния личности и поэтому играет негативную роль, отдаляя личность от целостности духовной жизни: «Время есть то, что ограничивает меня, отделяя меня от различных

³ Подробнее см.: Евлампиев И.И., Матвеева И.Ю. Метафизический статус памяти в «философии жизни» Льва Толстого и Анри Бергсона // Вопросы философии. 2018. № 12. С. 141–151.

форм жизни, в которых я был и буду» (54, 335). Но в других случаях Толстой определяет время как важное условие расширения ограниченной жизни личности и ее соединения с другими личностями: «Движение жизни, расширение отдельного существа дает время. Если бы не было движения, увеличения любви, не было бы и времени; пространство же есть представление других существ» (53, 138).

Размышляя о времени, Толстой в конце концов приходит к выводу, что время имеет две стороны: оно и разделяет отдельные состояния личности, выполняя негативную роль, и является универсальной связью состояний личности и разных личностей в едином духовном бытии. Соединение в феномене времени и негативного качества разделения, и позитивного качества единства делает понимание времени чрезвычайно трудным, в отличие от пространства, которое обладает только негативной функцией разделения; не случайно Толстой в некоторых случаях колеблется в окончательной оценке роли времени в нашей духовной жизни: «Люди разделены (отделены от других существ), и это представляется им пространством. То же, что они нераздельны по существу, представляется им временем. <...> Пространство разъединяет, время соединяет. Но это неверно. И время и пространство есть разделение, есть невозможность постигновения единства <...>» (53, 225). Сформулировав это противоречие, Толстой через некоторое время снова записывает в дневник мысль о положительном значении времени: «...время есть только условие моей жизни, но только не слабость, а сила. Время есть возможность свободы, деятельности свободной. Если бы не б[ыло] времени, а все, что будет, было бы, я бы не мог действовать» (54, 72).

В конце концов Толстой осознает, что самое главное в проблеме времени – это правильно описать его положительную (соединяющую) функцию, которая задается актом *воспоминания (памяти)*. Наиболее важным здесь оказывается отношение *воспоминания к сознанию*. Ясное, разумное сознание человека Толстой признаёт наиболее точным выражением духовного, божественного бытия в нас: «Сознание разумное есть сознание Бога» (54, 20). Именно поэтому сознание само по себе «есть нечто неизменное, вневременное и внепространственное» (54, 141). Но человек, как было описано выше, есть противоречивое существо, в котором божественное начало ограничено телесными пределами. Это ограничение, характеризующее отличие нашего конечного существа от Бога как такового, также должно выражаться в структуре сознания; его определяет *временность сознания*, т.е. его внутреннее свойство распадаться на ряд «сознаний» (актов сознания), каждое из которых относительно независимо от других и замкнуто в себе: «...времени нет. Это только ограничение. <...> Нам кажется, что есть время, и оно наполняется последовательностью сознания существ[в]; в действительности же есть только последовательность сознания, к[оторая] представляет[ся] нам временем» (54, 170–171). *Последовательность сознания* – это и есть форма конституирования нашего представления о временной последовательности событий, а не наоборот, время – основа последовательности состояний сознания, как полагает обыденное сознание. Нужно только иметь в виду, что сама последовательность сознания в рассуждениях Толстого не является чисто субъективной, в духе субъективного идеализма кантовского типа, ведь, как говорилось выше, в учении Толстого сознание, понятое как «божественная, духовная сила», взаимодействует с реально существующим материальным миром и преобразует этот мир. Именно взаимодействие

с миром и с другими существами, в которых также проявляет себя «божественная сила», но которые отличаются от данного человека и противопоставляются ему, приводит к тому, что его сознание *объективно* «развертывается» в последовательность отдельных состояний и тем самым конституирует время в мире и в сфере общения с другими существами.

Однако «божественная сила» потому и является божественной, что она, даже допуская в себе разделение на отдельные состояния, преодолевает это разделение и восстанавливает свое истинное единство. Способностью, которая восстанавливает абсолютное единство сознания, Толстой признает память, способность воспоминания. Сознание, соединившееся с материальным миром, как бы «теряет» себя, утрачивая свое единство и разворачиваясь во временную последовательность; если человек останется в этом модусе своего сознания, он подчинится материальному миру и его жизнь уподобится животной жизни. Чтобы восстановить свою человеческую сущность и начать жить духовной, божественной жизнью, он должен совершить главный духовный акт, главный акт сознания – акт воспоминания: «...сознание себя в прошедшем и будущем есть сознание своего духовного существа» (55, 36). Понимание времени (в его негативном проявлении) как разделения сознания и его «преодоление» через акт воспоминания Толстой иллюстрирует аналогией со сном. Во сне мы видим последовательность образов, которые вытесняют друг друга и образуют нечто подобное необратимой линии времени, в момент пробуждения эта линия как бы «замыкается» на себе, и сон предстает в целостном представлении, включающем в качестве одновременных все образы, которые до этого были последовательными во времени.

Такое понимание воспоминания резко противостоит обычным психологическим представлениям о работе памяти. В психологии память – это способность в одном моменте времени, именно в настоящем, воспроизвести в качестве *субъективного образа* представление о другом моменте времени, который был в прошлом. В этом случае работа памяти ничуть не изменяет объективную структуру времени как последовательности событий, среди которых реальным бытием обладает только то, что происходит в настоящем. Толстой понимает память совсем иначе: память именно *меняет структуру сознания*, а значит и всю структуру человеческого бытия, она объективно соединяет все моменты времени (причем не только в прошлом, но и в будущем!) в целое, которое уже не является временной последовательностью, а существует в некоей вневременной или, лучше сказать, сверхвременной совместности («одновременности»). «Когда я говорю, что все, что я вижу во времени, в последовательности, уже есть, я как будто говорю, что все, что будет, уже есть, но я только не могу этого видеть. Но такое представление есть представление все-таки во времени. Понимать же существование вне времени нужно так, как я понимаю себя в том, что я называю воспоминанием: я понимаю себя и 5 лет, и 10 лет, и 15, и 20, и 21, и всех времен в одном. Я – все, что мне казалось, б[ыло] во времени, и, когда умру, буду все то, что я был во всей моей жизни. Я соединю все своей жизнью» (55, 14). Воспоминание, память, по Толстому, собирает всю личность от рождения до смерти и *возносит это целое над временем. Это и есть толстовская вечность.*

В связи с последним тезисом Толстого нужно еще раз подчеркнуть отличие его концепции времени и вечности от представлений, характерных для традиционного христианского платонизма. Последний признает время

свойством низшего материального мира и отрицает этой свойство у мира божественного, сверхземного; Бог существует в вечности и никаким образом не причастен времени. Тезис Толстого об уничтожении времени в акте памяти имеет совсем другой смысл: все события, которые в материальном мире разворачивались последовательно во времени, в духовном бытии, в акте памяти существуют одновременно, однако *все вместе они сохраняют ту структуру последовательности, которая определяла их временное бытие*, только эта структура получает иной, сверхвременной статус. Каждая из таких структур – это определенность конкретного человека, конкретной личности; как пишет Толстой, «я» есть «сознание всего того, что соединено в одно моим воспоминанием» (55, 136). В результате получается, что сами конкретные личности в завершенности их конкретной жизни приобретают абсолютный, сверхвременной (вечный) характер.

Человек существует одновременно в мире и в Боге: одной стороной своей сущности он погружен в физическое время низшего мира, другой стороной причастен Богу и его целостности. Обе эти стороны его существования есть *жизнь*, но жизнь немыслима вне динамики, действия, становления, поэтому высшая жизнь, жизнь в Боге также обладает этими качествами и, значит, обладает временной характеристикой, ее и выражает, по Толстому, воспоминание, память. В ней нет негативных аспектов низшего времени, связанных с его распадом на прошлое, настоящее и будущее. В дневнике Толстого есть несколько суждений на этот счет, которые на первый взгляд кажутся противоречивыми и непонятными, но их суть как раз в том, что Толстой здесь пытается определить «высшее» время: «Если понимаешь себя как Бесконечное Начало, проявляющееся в ограниченных пределах, то цель, смысл, деятельность жизни одна: делать то, чего хочет Бог, что свойственно Богу, проявившемуся во мне. При таком понимании жизни уничтожается весь интерес к тому, что случается, интерес только в том, что мне делать, т.е. *в настоящем, в момент вне времени*. <...> В том-то и истинная жизнь и свобода, что *можешь жить только в настоящем – вне времени*» (55, 28; курсив мой. – И.Е.). «Жить в настоящем» и «жить вне времени» представляются несовместимыми понятиями, ведь время прежде всего подразумевает настоящее, которое, по сути, и есть акт временного развития действительности. Совмещая эти понятия, Толстой имеет в виду совсем иное время, чем время эмпирического мира. Память уничтожает эмпирическое время, точнее уничтожает его разделенность на изолированные моменты, но возникшая целостность не должна пониматься статично, как вечное бытие Платона, в нем продолжается динамическое развитие, *жизнь*, это и есть настоящее как акт *действия*. «Вся моя жизнь есть один поступок. И поступок этот совершен. Я только не знаю его» (55, 121), – пишет по этому поводу Толстой. В работе «Путь жизни» Толстой очень ясно выражает противостояние «разделенного» времени материального мира и «цельного» времени духовного бытия: «Когда мы говорим: “это было, это будет или может быть”, то мы говорим про жизнь телесную. Но, кроме жизни телесной, которая была и будет, мы знаем в себе еще другую жизнь: жизнь духовную. А духовная жизнь не была, не будет, а сейчас есть. Эта-то жизнь и есть настоящая жизнь» (45, 37). Божественный мир Платона и его христианских последователей просто *есть* – вечно и неизменно; Толстой же пишет, что духовная (божественная) жизнь *сейчас* есть, и это придает ей совсем другой смысл, чем просто вечное существование. Он имеет в виду *акт* бытия, или,

как стали говорить в философии XX в., *акт экзистирования*, хотя в отличие от представителей европейского экзистенциализма (прежде всего М. Хайдеггера) в его представлениях этот акт является абсолютным и бесконечным.

Причастность к этому акту дает подлинную абсолютную свободу, поэтому человек по-настоящему свободен, только когда он перемещает центр своей личности в духовную жизнь. «Во времени, т.е. так, как человек рассматривает себя, он, очевидно, несвободен; свободен он только в настоящем, в делании вне времени» (55, 28). Здесь в рассуждениях Толстого возникает очередной парадокс; свобода оказывается слиянием с Богом и исполнением его «закона»: «Думал одно то, что жизнь, та, кот[орую] мы видим вокруг себя, есть движение вещества по определенным известным законам; в себе же мы чувствуем присутствие совершенно другого, не имеющего ничего общего с теми, закона, требующего от нас исполнения своих требований. <...> Закон этот отличается от всех остальных, главное, тем, что те законы вне нас и принуждают нас к своему повиновению; этот же закон в нас самих, больше чем в нас – он есть сами мы и потому он не принуждает нас, а напротив, освобождает нас, когда мы следуем ему, п[отому] ч[то], следуя ему, мы становимся сами собою. И потому нас влечет к тому, чтобы исполнить этот закон, и мы неизбежно рано или поздно исполним его. В этом и состоит свобода воли» (53, 68).

Таким образом, парадокс обретения свободы через подчинение внутреннему «закону» является диалектическим и плодотворным, он правильно отражает сложную структуру нашего существования в разных сферах бытия. Нужно понимать, что упоминаемый здесь «закон» ничего общего не имеет с *необходимостью* и *однозначностью*, которые характеризуют законы материального мира. С точки зрения низшего мира этот «закон» может показаться полностью подобным произволу, тем не менее это некое высшее должностное, которое «принуждает» нас совершить *абсолютно свободный* акт, дающий полноту подлинной жизни. Он подобен произволу только с точки зрения жестких законов земного мира, в духовной же реальности представляет собой порядок гораздо более высокого уровня организации, чем все, что мы можем наблюдать в мире.

Нетрудно заметить, что приведенное высказывание Толстого очень похоже на главный тезис моральной философии Канта, который точно так же утверждал, что моральное должностное, хотя и выступает как «закон» для нашей воли, в реальности оказывается единственной формой раскрытия нашей свободы. Однако, имея в виду все детали концепции Толстого, и здесь уместнее сопоставить его точку зрения с философией Бергсона, в которой очень похожим образом описывается отношение отдельной личности к *становящемуся, динамическому Абсолюту*. В книге «Творческая эволюция» Бергсон так описывает отношение отдельного человека к Абсолюту: «...Абсолютное открывается совсем вблизи нас и, в известной мере, внутри нас. Сущность его психологическая, а не математическая или логическая. Оно живет с нами. Как и мы, оно длится, хотя известными своими сторонами оно бесконечно более сконцентрировано и более сосредоточено на самом себе, чем мы»⁴. Точно так же как Толстой, Бергсон различает два вида порядка (закономерности): тот, который господствует в материальном мире, это порядок жесткой детерминации, и тот, который возникает при явном дей-

⁴ Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1998. С. 287–288.

ствии Абсолюта в нас, это *порядок свободного творчества*: «Вообще говоря, реальность *упорядочена* именно в той мере, в какой она соответствует нашему мышлению. Порядок есть, следовательно, определенное согласие между субъектом и объектом. Это – дух, находящийся себя в вещах. Но <...> он может идти в двух противоположных направлениях. Либо он следует своему естественному направлению – тогда это будет развитие в форме напряжения, непрерывное творчество, свободная деятельность; либо он поворачивает назад, и эта инверсия, доведенная до конца, приводит к протяжению, к необходимой взаимной детерминации элементов, ставших внешними по отношению друг к другу, – словом, к геометрическому механизму»⁵. Порядок, который присутствует в симфонии Бетховена, пишет далее Бергсон, не только не «ниже», он бесконечно выше порядка астрономических явлений, поскольку в нем господствует абсолютная свобода духа, которой мы совершенно не ощущаем во втором. Именно такого рода «порядок» и «закон» имеет в виду Толстой в своем тезисе. «Подчинение» такому «закону» ничуть не умаляет нашей свободы, напротив, только в таком «подчинении», в соединении с духовным бытием человек обретает подлинную творческую свободу (ничего общего не имеющую с произволом).

Таким образом, память, являясь главной функцией человеческого сознания, выводит сознание в духовный, «вечный» план бытия, где личность обретает подлинную свободу и в слитности с этим бытием (Богом) совершает длящийся, непрерывный акт творческого действия, который можно назвать «вечным настоящим», не переходящим ни в прошлое, ни в будущее. Указанный акт «вечного настоящего» полностью раскрывает божественную и одновременно творческую сущность личности, поэтому он не может не сопровождаться высшей *радостью*. Толстой несколько раз подчеркивает связь акта воспоминания с радостью: «Не есть ли всякое наслаждение – воспоминание? Все, что воспоминание, то дает радость» (54, 129). «Радость», «воспоминание», «свобода» и «настоящее» оказываются состояниями и качествами личности, которые обуславливают друг друга и переходят друг в друга: «...радость, – есть сейчас всегда. Живи ею. И когда живешь своим истинным сознанием, то живешь вне времени, т.е. всегда в настоящем, в том моменте, когда ты свободен» (55, 47–48).

Наконец, еще один важный момент памяти (воспоминаний) состоит в том, что, возвышая личность над ее эмпирическим существованием, она показывает бесконечный простор бытия, не ограниченного пределами нашей земной, телесной жизни. Память не только собирает в единство все события земной жизни личности, из сверхвременной позиции «вечного настоящего» память связывает земную жизнь личности с иными формами ее *бесконечной* жизни; ведь подлинная, духовная жизнь личности не может не быть бесконечной, конечность – это свойство только жизни, соединившейся с материей, погруженной в телесное начало. «Все отделенные существа по своему свойству стремятся расшириться и перейти в другую, высшую отделенность. В этом наша жизнь. Для Бога они уже расширились и перешли в другую и третью и в бесконечное число форм жизни. Мы же все это переживаем. <...> Наша жизнь состоит в переходах из одной жизни в другую, вечное движение, вечное воскресение, вечный рост» (55, 13). Толстовский акт воспоминания распространяется за пределы земного бытия

⁵ Бергсон А. Творческая эволюция. С. 224–225.

личности, он способен показать, что было до рождения и что будет после смерти. Память оказывается непосредственным свидетельством бессмертия личности.

Здесь можно вспомнить, что Толстого часто критиковали при жизни и продолжают критиковать в наши дни за то, что его религиозно-философские взгляды якобы не соответствуют христианской традиции, при этом главным пунктом в такого рода критике являются утверждения об отсутствии в его представлениях идеи бессмертия. Этот пункт можно считать выразительным свидетельством сохраняющегося непонимания (и нежелания понять) учение Толстого в его подлинном смысле, в его сложности и глубине. Являясь истинным философом, укорененным в европейской философской традиции, Толстой, как и подавляющее большинство великих мыслителей прошлого, скептически относился к наивно-сказочным представлениям о бессмертии, характерным для ортодоксального, церковного учения. Следуя за своими великими учителями – Кантом, Фихте, Шеллингом, Шопенгауэром и др., он пытался создать философскую концепцию бессмертия и, конечно, понимал, насколько сложно здесь высказать окончательную истину. Поэтому его взгляды до конца сохраняли некоторую неопределенность, но она связана именно со сложностью самой проблемы, а вовсе не со «слабостью» философского мышления писателя. Эта неопределенность касается только понимания формы бессмертного существования, а вовсе не самого факта такого существования; как мы уже видели, бесконечность бытия человеческой личности для Толстого является безусловной истиной. «Жизнь будущая, загробная мне также ясна и несомненна, как и настоящая жизнь. Не только ясна и несомненна – она и есть та же самая, одна жизнь. Она представляется мне преходящей только вследствие иллюзии времени, т.е. совершающихся изменений» (54, 107). Толстой совершенно правильно отмечает, что множество ложных проблем вокруг идеи посмертного существования происходит оттого, что мы пытаемся мыслить связь земной жизни и посмертной в форме привычного нам времени, в то время как время есть только «внутренняя» характеристика земной жизни, есть только форма нашего представления, как говорил еще Кант (Толстой прямо пишет, что доказательство «условности» времени – это «громадная заслуга» Канта (55, 91)). «Время только в этой форме жизни, поэтому при переходе в иную форму жизни не может быть вопроса о времени, и слова: будущее и прошедшее, не имеют смысла» (54, 103).

Свой итоговый и достаточно ясный ответ на вопрос о сущности бессмертия Толстой дает в дневниковой записи от 10 апреля 1902 г. (в более лаконичной и менее определенной форме он будет повторен в книге «Путь жизни»; см. (45, 465)): «Вопрос в том для нас: сольется ли моя отдельная жизнь с бесконечным потоком жизни, или примет новую отдельную форму? В первом случае это верх невообразимого блаженства: нирвана, непосредственная жизнь в Боге. Во втором – это продолжение жизни в новой форме, обусловленное, по *карме*, моей здешней жизнью. Вопрос и страх в потере сознания своего “я” в обоих случаях неоснователен. Но первый случай невероятен. Мы не имеем права предполагать жизнь вне отдельности, потому что не знаем такой. И потому остается только 2-й случай: новая форма жизни. Но предполагать новую форму жизни с удержанием сознания прежнего “я” мы тоже не имеем права, так как начали эту жизнь без сознания прежнего “я”. Но сознание отдельного “я” зависит от пространства

и времени. Переход же из одной формы в другую происходит вне пространства и времени. / Мы пробуждаемся к новому сознанию (новой отделенности) сами не знаем из чего. Мы существуем вне времени и в той, и в другой, и в тысячной форме» (54, 129). Очень показательно, что та модель бессмертия, к которой в конце концов приходит Толстой, в точности совпадает с представлениями о бессмертии в мировоззрении Достоевского⁶: оба русских писателя и мыслителя отвергают ортодоксальное (по сути, иудейское, а не подлинно христианское) представление о «Царствии небесном», о рае, и видят бессмертие как бесконечную перспективу движения человека и человечества ко все большему совершенству в последовательности различных сфер бытия, подобных нашему земному миру. Как констатирует Толстой, «верить в вечность жизни и совершенствоваться – одно и то же, вытекает из одного источника, и не может быть одно без другого» (54, 21). «Кто видит смысл жизни в усовершенствовании, не может верить в смерть, – в то, чтобы усовершенствование обрывалось. То, что совершенствуется, только изменяет формы» (54, 28)⁷.

Он исходит из того, что жизнь в своем высшем, абсолютном смысле едина и только относительно делится на изолированные сферы, одной из которых является наше земное бытие, поэтому память как главное феноменальное выражение этого абсолютного единства жизни должна каким-то образом давать нам знание о других сферах жизни, вне наличной земной жизни. Хотя явно и конкретно мы не помним, что было в предшествующей жизни, это знание в каком-то неявном виде должно присутствовать в нас. Нужно только иметь в виду, что «предыдущую» форму жизни, к которой мы принадлежали до этой земной, нельзя понимать в чисто временном смысле предшествования (в смысле эмпирического времени), поскольку время есть только «внутреннее» качество одной сферы жизни. «Я был уже многим. И все, чем я был, все это во мне, все это мое я. И жизнь моя здесь и после смерти будет только приобретением нового содержания моего я. И как бы я не увеличивался, я никогда не перестану быть ограниченным, ничтожным, п[отому] ч[то] Все бесконечно» (55, 30).

Даже в наличной земной жизни можно найти свидетельства того, что знание о ней перейдет в последующие сферы бытия личности. В качестве наиболее явного из таких свидетельств Толстой указывает на ослабление памяти в старости, когда человек как бы подводит итоги прожитой жизни: «Память в старости теряется на имена и на события настоящего. Это происходит от того, что память собирает в одно то, что существу нужно для будущей, следующей жизни» (54, 51). И еще более прямо о том же: «Память в старости соединяет все с новым центром» (т.е. с новой сферой жизни) (54, 230).

⁶ См.: *Евлампиев И.И.* О философских основаниях религиозных воззрений Ф. Достоевского и Л. Толстого // *Достоевский и мировая культура.* 2017. № 35. С. 304–310.

⁷ Связь идеи бессмертия в ее неортодоксальном выражении с идеей непрерывного и бесконечного совершенствования человека ясно выразил Кант в «Критике практического разума» (см.: *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 4(1). М., 1965. С. 455), весьма вероятно, что именно эта мысль Канта стала отправной точкой для формирования одинаковой концепции бессмертия в творчестве Достоевского и Толстого. По крайней мере, приведенное суждение Толстого почти буквально повторяет рассуждение Канта.

Впрочем, в дневнике Толстого есть рассуждение, которое, как кажется, прямо противоречит только что сформулированным. «Обыкновенно жалеют о том, что личность не удерживает воспоминания после смерти. Какое счастье, что этого нет! Какое бы было мучение, если бы я в этой жизни помнил все дурное, мучительное для совести, что я совершил в предшествующей жизни. А если помнить хорошее, то надо помнить и все дурное. Какое счастье, что воспоминание исчезает со смертью и остается одно сознание, – сознание, которое представляет как бы общий вывод из хорошего и дурного, как бы сложное уравнение, сведенное к самому простому его выражению: $x =$ равно положительной или отрицательной, большой или малой величине. Да, великое счастье уничтожение воспоминания, с ним нельзя бы жить радостно» (54, 154). Противоречие исчезает, если заметить, что и здесь Толстой говорит о том, что сознание в новой сфере жизни есть «общий вывод из хорошего и дурного» – из того, что было в пройденной сфере жизни. Это примерно соответствует словам о том, что «память собирает в одно то, что существу нужно для будущей, следующей жизни». Таким образом, воспоминания исчезают в их конкретной, разделенной форме, связанной с формой земного времени, но они передаются в иную сферу жизни в некоем синтезированном, «слитном» виде.

С приведенным высказыванием связано еще одно очевидное противоречие. Как говорилось выше, Толстой часто связывает радость с воспоминанием, здесь же утверждается обратное. Но и это противоречие легко разрешить, если обратить внимание на то, что в этих противоположных суждениях речь идет о памяти в совершенно различных смыслах: в одном случае о памяти как о мистической способности переносить воспоминания из одной сферы жизни в последующую, в другом – как о привычной нам способности соединять все моменты земной жизни. Память во втором смысле всегда несет радость, выявляя духовную цельность личности, память в первом смысле вполне может нести страдания, поскольку демонстрирует незавершенность и неполноту и предыдущей жизни, и нынешней.

Одновременная причастность человеческой личности и эмпирическому времени земного мира, и «вечному настоящему» божественного, духовного бытия составляет один из самых важных тезисов религиозно-философского учения Толстого; не удивительно, что он имеет существенное значение для понимания самых разных элементов его учения. Ведь мы постоянно должны иметь в виду, что в любом человеческом действии и поступке содержится и слагаемое, относящееся к эмпирическому времени, и слагаемое, относящееся к «вечному настоящему».

В заключение мы рассмотрим, как учет этого тезиса помогает Толстому дать естественное обоснование самому спорному положению его этической системы – принципу «непротивления злу насилием». Против этого принципа выдвигались естественные возражения, которые, как казалось его оппонентам (например, И. Ильину в книге «О сопротивлении злу силою»), полностью опровергали его. Однако нетрудно понять, что во всех случаях критики этого принципа имели в виду его смысл только в контексте эмпирической реальности и эмпирического времени, где мы видим последствия нашего поступка только в очень ограниченной сфере бытия, непосредственно причинно связанной с ним в настоящем и ближайшем будущем. Но каждый поступок свершается не только в настоящем эмпирического времени, но и в «вечном настоящем» духовного бытия, причем там он, в силу абсолютного единства духовной сферы, сразу влияет на все бесконечное бытие. Поэтому его окончательная оценка возможна только из позиции «вечного

настоящего», т. е. только для тех людей, которые окончательно перенесли центр своей личности в духовное бытие и живут по «закону» Бога. Именно из этой позиции и утверждает Толстой безусловность своего принципа «непротивления»:

«...когда человек ставится в необходимость выбора между делом, явно полезным другим, но с нарушением требований совести (воли Бога), то дело ведь только в близорукости, в том, что человек видит в ближайшем времени то добро, кот[орое] произойдет от его поступка, если он нарушит волю Бога, но не видит в более отдаленном времени того, в бесконечное число раз большего добра, к[оторое] произойдет от воздержания от этого поступка и исполнения воли Бога. Это вроде того, что делают дети, нарушая общий порядок дома, нужный для их же блага, ради своего сейчасного удовольствия, игры.

В том и дело, что для дела Божья и для человека, совершающего дела Божии, нет времени. Человек не может не представлять себе всё во времени и потому, чтобы правильно судить о значении дела Божьего, он должен представлять себе его в очень отдаленном, даже бесконечном. То, что я не убью убийцу и прощу его, то, что я никем невидимый умру, исполняя волю Бога, принесет свои плоды... если уже я хочу мыслить во времени – в бесконечном времени. Но принесет свои плоды наверное» (53, 111–112).

Похожим образом он рассуждает в другой дневниковой записи, *перезживая сомнения в правоте собственного принципа «непротивления»*, но преодолевая их именно на основании ясного сопоставления двух планов бытия, в которых оказывают свое действие наши поступки: «...вместо любви во мне упреки и злоба, и я борюсь не любовью, а унываю и злосю и спрашиваю себя: как же любовь победит это зло, разумея то зло, от к[оторого] я страдаю. И жду победы здесь в моей жизни и вижу, что нет – любовь не победит то зло, от к[оторого] я страдаю, и я всё буду до смерти страдать от него. Точно так же, как говорят те люди, кот[орые] [...]»⁸ оставить преступников, злодеев, не запереть, не казнить их, что любовь не может победить этих злодеев. И они правы, но дело только в том, что любовь есть такое огромное в сравнении с обычными рассудочными делами действие, что последствия никогда не видны тому, кто его производит. Любовь не победит тех двух-трех злодеев, к[оторых] мы знаем, но победит тысячи, к[оторых] мы не знаем. Всё равно, как телеграфист, к[оторый] бы [не] передавал депешу, п[отому] ч[то] он не видит, как она выходит на той станции. Любовь действует почти всегда – всегда даже – с креста; так что тому, кто закрывает глаза уже, и к[оторого] жизнь вся мгновенье, очевидно, нельзя видеть действия силы вечной. Верить в любовь, истинно верить так, чтобы не изменять ей, значит верить в вечную жизнь» (53, 146–147).

Принцип «непротивления» был бы очевиден и безусловен для того, кто окончательно обрел бы духовную жизнь, жизнь в Боге, поскольку он был бы способен интуитивно почувствовать, как все наши поступки, обусловленные любовью, распространяются на все бесконечное бытие и бесконечное время (и внутри эмпирического времени нашего мира и за его пределами во всех возможных мирах и сферах бытия). Но так как ни один человек в реальности не может окончательно перенести центр свой личности в духовное бытие и в той или иной степени подпадает под власть низшего мира с его причинными связями и разделенность времени на прошлое, настоящее

⁸ В этом месте рукопись испорчена и не читается.

и будущее, он неизбежно вынужден сомневаться в абсолютной справедливости этого принципа и пытаться совместить его с различными другими принципами, в том числе с противоположной этической максимой, требующей «сопротивления злу силой».

Список литературы

- Ахметов Г.А.* Платон в художественно-эстетической рецепции Л.Н. Толстого // Вестник Башкирского университета. 2014. Т. 19. № 1. С. 140–149.
- Бергсон А.* Творческая эволюция / Пер. с фр. В.А. Флеровой. М.: Канон-пресс, 1998. 384 с.
- Евлампиев И.И.* О философских основаниях религиозных воззрений Ф. Достоевского и Л. Толстого // Достоевский и мировая культура. 2017. № 35. С. 289–312.
- Евлампиев И.И., Матвеева И.Ю.* Метафизический статус памяти в «философии жизни» Льва Толстого и Анри Бергсона // Вопросы философии. 2018. № 12. С. 141–151.
- Кант И.* Критика практического разума / Пер. с нем. Н. М. Соколова // *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 4(1) / Под ред. В.Ф. Асмуса. М.: Мысль, 1965. С. 311–501.
- Клюзова М.Л.* Л.Н. Толстой и Платон: опыт духовной преемственности // XXIV Международные Толстовские чтения. Тула: Изд-во ТГПУ им. Л.Н. Толстого, 1998. С. 98–101.
- Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч.: в 90 т. М.; Л.: Художественная литература, 1928–1958.

Leo Tolstoy on Time and Eternity in Human Life (on the Materials of the Writer's Later Diaries)*

Igor I. Evlampiev

Institute of Philosophy, St. Petersburg State University. 5 Mendeleevskaya line, St. Petersburg, 199034, Russian Federation; e-mail: yevlampiev@mail.ru

The author explores the notions of time and eternity as characteristics of human existence in the religious doctrine of L.N. Tolstoy. Tolstoy, like Plato, sharply contrasts the material existence of a person with her true life associated with transferring the center of personality into the sphere of the spiritual being, that is God for Tolstoy. The article shows that the views of Tolstoy are in fact very far from Platonism and can be compared with the philosophical views of Henri Bergson. Firstly, Tolstoy asserts that the material world and the spiritual being are connected through man, and the material world is constantly moving towards greater perfection and union with God through man. Secondly, the spiritual being itself (i.e. God) is ascribed the characteristic of eternity and of temporal dynamics at the same time. Trying to describe the difference in the temporal characteristic of the spiritual being from the ordinary earthly time, Tolstoy asserts that the former has no separation between past, present and future; all events that are divided in time in the earthly world, are in unity in the spiritual being. Therefore, the “time” that characterizes the spiritual being can be called “the eternal present”. Being related to the material as well as the spiritual being, a human is included in the usual time of the earthly world, which divides her existence, as well as in the “eternal present” of the spiritual being. The transition from the former to the latter is accomplished by memory (in an act of recollection), which becomes the main metaphysical faculty of a person in the conception of L. Tolstoy.

* The reported study was funded by Russian Foundation for Basic Research (RFBR) according to the research project No. 18–011–00553a “Philosophical worldview of L. N. Tolstoy in the context of Russian and West European philosophy of XIX–XX centuries”.

Keywords: L.N. Tolstoy, religious philosophy, time and eternity, memory, A. Bergson, the idea of immortality

For citation: Evlampiev, I.I. “Lev Tolstoy o vremeni i vechnosti v chelovecheskoi zhizni (na materiale pozdnykh dnevnikov pisatelya) pereskaza” [Leo Tolstoy on time and eternity in human life (on the materials of the writer's later diaries)], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 4, pp. 128–142. (In Russian)

Reference

- Akhmetov, G.A. “Platon v khudozhestvenno-esteticheskoi retseptsii L.N. Tolstogo” [Plato in the artistic and aesthetic reception of L.N. Tolstoy], *Vestnik Bashkirskogo universiteta*, 2014, Vol. 19, No. 1, pp. 140–149. (In Russian)
- Bergson, A. *Tvorcheskaya evolyutsiya* [Creative evolution], trans. by V.A. Flerovoy. Moscow: Kanon-press, 1998. 384 pp. (In Russian)
- Evlampiev, I.I. “O filosofskikh osnovaniyakh religioznykh vozzrenii F. Dostoevskogo i L. Tolstogo” [On the philosophical foundations of the religious beliefs of F. Dostoevsky and L. Tolstoy], *Dostoevskii i mirovaya kul'tura*, 2017, No. 35, 2017, pp. 289–312. (In Russian)
- Evlampiev, I.I. & Matveeva, I.Yu. “Metafizicheskii status pamyati v ‘filosofii zhizni’ L'va Tolstogo i Anri Bergsona” [Metaphysical status of memory in the ‘philosophy of life’ of Leo Tolstoy and Henri Bergson], *Voprosy filosofii*, 2018, No. 12, pp. 141–151. (In Russian)
- Kant, I. “Kritika prakticheskogo razuma” [The Critique of Practical Reason], trans. by N.M. Sokolov, in: I. Kant, *Sochineniya* [Works], Vol. 4(1), ed. by V.F. Asmus. Moscow: Mysl' Publ., 1965, pp. 311–501. (In Russian)
- Klyuzova, M.L. “L.N. Tolstoy i Platon: opyt dukhovnoy preemstvennosti” [Leo Tolstoy and Plato: the experience of spiritual continuity], *XXIV Mezhdunarodnye tolstovskie chteniya* [XXIV International Tolstoy Readings]. Tula: TGPU imeni L.N. Tolstoy Publ., 1998, pp. 98–101. (In Russian)
- Tolstoy, L.N. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], 90 Vols. Moscow; Leningrad: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1928–1958. (In Russian)

Т. Оболевич, А.С. Цыганков

С.Л. ФРАНК В ГОЛЛАНДИИ: КОНТУРЫ ТВОРЧЕСКОГО И ЖИЗНЕННОГО ПУТИ

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

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

Во вступительной статье к архивной публикации немецкоязычного конспекта С.Л. Франка, подготовленного для голландского издания книги И.А. Бунина «Дело корнета Елагина» 1934 г., авторы воссоздают общие контуры творческого и жизненного пути русского философа в Голландии. Устанавливаются причины интереса Франка к интеллектуальной среде Голландии и история его голландских лекционных поездок 1930-х гг. Одной из ключевых фигур, которая играла важную роль при установлении контактов с голландскими интеллектуальными кругами в 1920-е гг., был друг Франка голландский физик Пауль Эренфест, с 1912 г. работающий в Университете Лейдена. Знакомство Франка с Эренфестом произошло еще в Санкт-Петербурге благодаря его младшему брату Михаилу Франку. Подчеркивается большое значение для русского философа публикаций на голландском языке, которые были сделаны в 1930-е гг., что было обусловлено невозможностью вести полноценную творческую деятельность в Германии после прихода к власти в 1933 г. партии национал-социалистов. Отдельно оговариваются публикационные планы Франка 1930-х гг., связанные с голландскими изданиями, которые упоминаются им и его корреспондентами в ходе частной переписки. В завершение вступительной статьи дается общая характеристика публикуемого архивного источника, указываются расхождения голландского перевода с немецкоязычным оригиналом, а также прослеживается связь данного текста Франка с другими архивными источниками и опубликованными статьями.

Ключевые слова: С.Л. Франк в Голландии, Дело корнета Елагина, И.А. Бунин, голландские публикации С.Л. Франка, русская философия в эмиграции

Для цитирования: Оболевич Т., Цыганков А.С. С.Л. Франк в Голландии: контуры творческого и жизненного пути // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 4. С. 143–160.

После своей вынужденной эмиграции из Советской России осенью 1922 г. С.Л. Франк до конца 1937 г. проживал в Германии, ставшей для него «второй родиной». Философу удалось установить контакты с немецкими интеллектуалами, что способствовало его публикационной активности, особенно в журнале «Kant-Studien». Однако Франк задумывался также о поиске новых источников для содержания себя и своей семьи, в частности, пытаясь наладить связи с голландскими коллегами.

Примечательным в этой связи является письмо от 9 декабря 1929 г., написанное Франку Филиппом Констаммом (Philip Kohnstamm, 1875–1951), голландским физиком, философом и педагогом немецкого происхождения, в котором говорилось: «Эренфест написал мне, что Вы будете 4 и 5 февраля в Голландии. Я был бы чрезвычайно рад лично познакомиться с Вами в ходе этой поездки, так как я уже имел удовольствие прочитать Вашу интересную работу о русской философии в докладах Kant-Studien»¹.

В этом письме Констамм ссылался на Пауля Эренфеста, с которым Франк познакомился еще около 1908 г. в России благодаря своему брату-математику Михаилу Франку². Впоследствии вдова философа Татьяна Сергеевна в интервью для радиостанции «Свобода» в 1967 г. вспоминала об их близких друзьях: «Был такой замечательный физик Павел Сигизмундович Эренфест, по происхождению австрийский еврей, который был женат на русской, и ему не удалось, из-за своего еврейства, устроиться в Петербурге, и он получил знаменитую лейденскую кафедру в Голландии»³. С 1912 г. Эренфест работал в университете города Лейдена и был частым гостем в доме Констамма в голландской общине Эрлемо⁴. По всей вероятности, именно с Эренфестом и его женой Татьяной Алексеевной Афанасьевой-Эренфест связаны первоначальные поиски Франком контактов в Голландии. Так, в ответном письме Афанасьевой-Эренфест от 23 декабря 1923 г. можно прочесть: «Ваше письмо П.С. пришло, к сожалению, уже после его отъезда в Америку, откуда он вернется не раньше начала мая: он сам приглашен на гастроли в Пасадену⁵ (и интересовался этим приблизительно с той же точки зрения, как Вы – голландским приглашением, между нами говоря). <...> Очень хотелось бы, чтобы Ваша мечта посетить Голландию сбылась; ведь тогда Вы, конечно, будете нашим гостем?»⁶. Таким образом, уже

¹ P. Kohnstamm an S. Frank 9.12.1929 // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York (далее BAR). S.L. Frank Papers. Box 9. Вероятно, речь идет либо о работе С.Л. Франка «Die russische Weltanschauung» (Charlottenburg, 1926), либо о «Die russische Philosophie der letzten fünfzehn Jahre» (Kant-Studien. 1926. No. 31. S. 89–104).

² См.: *Оболевич Т., Цыганков А.С.* Свидетели «великого перелома»: переписка А. Эйнштейна и С.Л. Франка // Вопросы философии. 2018. № 11. С. 111–116.

³ Русская смута устами проигравших. К 95-летию революции. Татьяна Франк. URL: http://www.sineria-lib.ru/data_files/frank2_630.mp3 [аудио]; <https://www.svoboda.org/a/24764105.html> [текст] (дата обращения: 19.02.2019). Исправлены оговорки «Эрнефест» и «ляйтерскую кафедру».

⁴ *Klomp H.A.* De relativiteitstheorie in Nederland: breekijzer voor democratisering in het interbellum. Utrecht, 1997. P. 48.

⁵ Эренфест был приглашен в Калифорнийский технологический институт в Пасадене для чтения лекций в качестве ассистент-профессора и уехал из Роттердама 3 декабря 1923 г. См.: *Lunteren van F. Paul Ehrenfest: de Leidse onderzoekschool van een fysicus indiaspora.* 2003. P. 20. URL: http://www.lorentz.leidenuniv.nl/history/einstein/Ehrenfest_Lunteren.pdf (дата обращения: 17.02.2019).

⁶ Т.А. Афанасьева-Эренфест С.Л. Франку 23.12.1923 // BAR. S.L. Frank Papers. Box 6.

в 1923 г. Франк искал возможность читать лекции в Голландии, которые сулили ему определенные финансовые перспективы. Это не удивительно, поскольку к ноябрю 1923 г. Германии удалось стабилизировать курс марки, что вызвало значительные финансовые трудности у русских эмигрантов, которые в большинстве своем обладали американской и английской валютой и прежде выгодно использовали нестабильность немецкой марки.

Однако первая лекционная поездка Франка по голландским городам состоялась только в 1930 г. Именно о ней говорил Констамм в своем письме от 9 декабря 1929 г., указывая, что Эренфест мог бы сопровождать Франка во время предполагаемого визита последнего к Констамму в Эрлемо. В ходе этой поездки Франк читал лекции о современном положении и проблемах Восточной церкви (Лейден, 5 февраля) и религиозных преследованиях в Советской России (Утрехт, 4 февраля)⁷. В начале 1930 г. Франк также побывал в Международной школе философии в Амерсфорте (Internationale School voor Wijsbegeerte), о чем он упоминал в своей «Автобиографии», подготовленной для Совета академической помощи в 1934 г.⁸ Об этом косвенно свидетельствовал и Констамм, который в вышеупомянутом письме говорил: «Вероятно, лучше всего было бы, если Вы после своего доклада в Лейдене, 6 февраля смогли бы приехать в Эрлемо, чтобы оттуда, на обратном пути заехать в Амерсфорт»⁹. Международная школа философии в Амерсфорте, статут которой был принят 6 декабря 1915 г., являлась главным центром философской мысли в Голландии. В разное время в ее стенах читали доклады такие мыслители, как Мартин Бубер, Рабиндранат Тагор, Мартин Хайдеггер и Эммануэль Левинас.

Следующая поездка Франка в Голландию пришлось на февраль 1931 г. На этот раз он побывал в Амстердаме и Лейдене с лекциями о Ф.М. Достоевском¹⁰. Газета «Возрождение» от 6 марта 1931 г. писала: «В старом голландском университетском городе Лейден проф. С.Л. Франк читал на днях лекцию о Достоевском. Открыл собрание проф. ван Вейк. <...> При многочисленной аудитории, среди которой был ряд голландских профессоров, проф. Франк говорил о значении личности Достоевского, о символическом характере изображаемых им типов. В эпоху кризиса гуманизма, когда последнего сменил революционный социализм (марксизм), построенный на злых человеческих страстях и вылившийся в России в большевизм, Достоевский раскрыл подлинную сущность человеческой природы, как бы провидя будущее крушение веры в человека. Речь проф. С.Л. Франка захватила аудиторию, и по ее окончании профессор был награжден общими аплодисментами. Накануне с таким же успехом прошел доклад проф. Франка

⁷ О лекционной деятельности Франка писали голландские газеты, см.: Prof. Frank te Leiden // *Algemeen Handelsblad*. 1930. Januari 17. P. 2; Voordracht van Prof. Dr. S. Frank te Leiden // *Telegraaf* 1930. Januari 17. P. 3. В последней газетной статье сообщалось, что Франк был приглашен в Лейден Либерально-христианским студенческим союзом и Нидерландским христианским студенческим объединением.

⁸ См.: Документы С.Л. Франка, связанные с Советом академической помощи и другими организациями (1934–1945 гг.) // *Цыганков А.С., Оболевич Т. Немецкий период философской биографии С.Л. Франка (новые материалы)*. М., 2019. С. 228–230.

⁹ P. Kohnstamm an S. Frank 9.12.1929 // BAR. S.L. Frank Papers. Box 9.

¹⁰ См.: С.Л. Франк Ф. Либу 1.3.1931 // *Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2001–2002*. М., 2002. С. 487: «В феврале я читал доклады о Достоевском в Праге, Берлине и Голландии».

в Амстердаме»¹¹. Голландская газета «Algemeen Handelsblad» указывала на то, что 19 февраля Франк читал лекцию в Свободном университете Амстердама на тему «Духовный мир Достоевского», а 20 февраля в Лейдене говорил на тему «Достоевский и кризис гуманизма»¹².

Посещал Франк Голландию также в 1932 г., о чем философ упоминал в своей «Автобиографии»: читал «доклады к юбилею Спинозы в ноябре 1932 г. в Амстердаме, Роттердаме и Гааге»¹³. В Бахметевском архиве в фонде Франка сохранилась вырезка из голландской газеты, где в рубрике «Научные сообщения» под заголовком «Спиноза как мистик» сообщалось: «Вчера вечером проф. д-р С. Франк из Берлина читал лекцию о Спинозе как мистике для Философского общества в Роттердаме в здании Немецкого союза». Кроме того, в газетной статье приводилось общее содержание лекции Франка, в заключение которой подчеркивалось, что учение Спинозы «может мыслиться лишь как конкретно мистический панентеизм»¹⁴. Франк бывал в Голландии и несколькими месяцами ранее, о чем писал Петру Струве 5 августа 1932 г.: «В воскресенье я еду в Голландию на неделю»¹⁵. На 8–12-е числа августа были назначены лекции Франка «О русском духовном типе в его отношении к западному» в Международной школе философии в Амерсфорте¹⁶. Там же Франк должен был читать курс лекций «Достоевский и духовная жизнь» и год спустя, в августе 1933 г., но в итоге он не состоялся. В Голландии, в Амстердаме, в ноябре 1934 г. произошло знакомство Франка с Людвигом Бинсвангером, который станет его близким другом и многолетним корреспондентом¹⁷. Франк и Бинсвангер осенью 1934 г. вместе принимали участие в лекционной программе голландского Философского общества (Vereniging voor wijsbegeerte), основанного в феврале 1907 г.¹⁸ В этот же осенний визит Франк читал лекции о противоположности свободы и равенства (Амстердам, 29 октября)¹⁹, о И.А. Бунине (Амстердам,

¹¹ Лекции проф. С.Л. Франка в Голландии // Возрождение. Март 6. № 2103. С. 5.

¹² Prof. Dr. S. Frank over Dostojewsky // Algemeen Handelsblad. 1931. Januari 12. P. 3. О лекции Франка писала также газета «De Telegraaf». См.: Lezing van prof. dr. S. Frank over Dostojewsky // De Telegraaf. 1931. Februari 13. P. 1.

¹³ Цыганков А.С., Оболевич Т. Немецкий период философской биографии С.Л. Франка. С. 229.

¹⁴ См.: Wetenschappelijke Berichten // BAR. S.L. Frank Papers. Box 16. Информацию о докладе Франка напечатали в нескольких голландских газетах: Spinoza // Algemeen Handelsblad. 1932. November 22. P. 1; Lezing van Prof. Dr. S. Frank // Algemeen Handelsblad. 1932. November 23. P. 1; Viering van Spinoza's 300en verjaardag // Het Vaderland. 1932. November 23. P. 1; Spinoza als mysticus. Lezing van prof. Frank // Het Vaderland. 1932. November 27. P. 1. В последней публикации было приведено также общее содержание доклада Франка. Наряду с этим в архиве философа хранится немецкоязычный конспект, озаглавленный «Spinoza als Mystiker». См.: Frank S. Spinoza als Mystiker // BAR. S.L. Frank Papers. Box 12.

¹⁵ С.Л. Франк П.Б. Струве 5.8.1932 // Hoover Institution Archive, Stanford University (далее НИА). Gleb Struve Papers. Folder 10.

¹⁶ Internationale School voor Wijsbegeerte en Zomerleergangen // Het Vaderland. 1932. April 12. P. 3. Примечательно, что лекции Франка, прочитанные летом 1932 г., были частично сняты на киноленту для небольшого фильма, посвященного летней программе Международной школы философии. Подробнее см.: Kerstreunie int. School voor Wijsbegeerte // Het Vaderland. 1932. December 8. P. 1.

¹⁷ См.: Цыганков А.С., Оболевич Т. История семьи и творчества С.Л. Франка в переписке Л. Бинсвангера и Т.С. Франк // Философия. 2018. Т. II. № 2. С. 134–155.

¹⁸ Vereniging voor wijsbegeerte. Het programma 1934/35 // De Telegraaf. 1934. Oktober 2. P. 3.

31 октября; Роттердам, 7 ноября)²⁰, Ф.М. Достоевском (Амстердам, 4 ноября)²¹. Наряду с лекционной деятельностью в ходе своих визитов в Голландию Франк активно общался с коллегами, сообщая жене 6 ноября 1934 г.: «Теперь для меня начинаются четыре трудных дня – сегодня доклад здесь, и до него всякие встречи, завтра Лейден и Роттердам, послезавтра Гаага, и в пятницу дорога»²². Лекционная поездка Франка в Голландию планировалась также в 1937 г. при содействии профессора из Университета Амстердама Хендрика Йозефа Поса (Hendrik Josephus Pos, 1898–1955)²³, о чем философ информировал Бинсвангера 27 августа 1937 г.²⁴ О самом намерении отправиться в лекционное турне по Голландии в 1937 г. Франк писал Посу 1 декабря 1936 г., указывая в этой связи, что празднование 100-летия смерти А.С. Пушкина в Голландии будет проходить более чем в скромной форме и по этой причине он не будет принимать в нем участие. Однако, как отмечал Франк, «проф. Беккер в этой связи полагает, что мое философское лекционное путешествие по Голландии было бы вполне представимым». В качестве возможных «групп» тем для выступления Франк выделил две – «философско-систематические и “русские”»²⁵. Однако этим планам не суждено было реализоваться.

В Голландии Франк познакомился с языковедом, основателем нидерландской славистики и вышеупомянутым профессором Лейденского университета Николой ван Вейком (Nicolaas van Wijk, 1880–1941). В 1932 г. философ, стремясь получить место в Боннском университете, писал Фрицу Либу: «Я думаю, что меня мог бы рекомендовать как славист Лейденского унив<ерситета> (Голландия) проф. Н. ван Вейк, который очень ценит меня (Вы можете совершенно уверенно упоминать ван Вейка в качестве эксперта в этом вопросе)»²⁶.

О том, какую помощь оказывали Франку голландцы, в частности амстердамский брокер и переводчик его работ с немецкого Цезарь Юлиус Энгбертсен (Caesar Julius Engbertsen, 1897–1970), письма которого хранятся в фонде русского философа²⁷, свидетельствуют следующие слова из его писем 1938 г. В.Б. Ельяшевичу: «В нашей жизни <...> довольно большое коли-

¹⁹ Содержание доклада Франка было опубликовано в местных газетах. См.: Tegenstelling tusschen frijheid en gelijkheid // De Telegraaf. 1934. Oktober 29. P. 2; Tegenstelling van frijheid en gelijkheid // Algemeen Handelsblad. 1934. Oktober 29. P. 2.

²⁰ Prof. S. Frank over Boenin // Algemeen Handelsblad. 1934. Oktober 25. P. 9; Lezingen prof. S. Frank // De Telegraaf. 1934. Oktober 25. P. 2; Vereniging voor wijsbegeerte te Rotterdam // Het Vaderland. 1934. Oktober 9. P. 2; Iwan Boenin. Lezing van prof. dr. S. Frank // Het Vaderland. 1934. November 8. P. 2.

²¹ Dostojevsky en de frijheid. Lezing van prof. Frank // Algemeen Handelsblad. 1934. November 4. P. 2.

²² Архив Дома русского зарубежья им. А. Солженицына (далее ДРЗ). Ф. 4. Оп. 11. Ед. хр. 2. Л. 5.

²³ Х.Й. Пос сотрудничал с профессором Лейденского университета, специалистом по античной философии Яном Хендрикусом Дуббинком (Jan Hendrikus Dubbink, 1910–2011), который также переписывался с Франком, а впоследствии с его вдовой и считал себя приверженцем «философско-мистических взглядов» русского мыслителя. См.: Оболевич Т. Семен Франк. Штрихи к портрету философа. М., 2017. С. 91–92.

²⁴ S. Frank an L. Binswanger 27.8.1937 // Universitätsarchiv Tübingen (далее UAT). 443/7, 122.

²⁵ S. Frank an H.J. Pos 1.12.1936 // Allard Pierson, University of Amsterdam, archive of H.J. Pos. Благодарим проф. Г.Е. Аляева за обнаружение описи архива Х.Й. Поса.

²⁶ С.Л. Франк Ф. Либу 22.1.1932. С. 504.

²⁷ BAR. S.L. Frank Papers. Box 6.

чество гостей (впрочем, только частью “настоящие”, т.е. доходные; есть еще голландская чета моих друзей, у которых я в долгу и с которой поэтому счета особые» и «мы здесь одно время переживали большие трудности от безденежья – спасал меня один мой голландский друг, самоотверженно меня кредитовавший (без отдачи)»²⁸. Не случайно Франк еще ранее писал жене: «В отношении голландцев я готов сказать (как Хлестаков и почтмейстер, взяв с него взятку, говорит “почтмейстер – добрый человек”), что голландцы – милые люди!»²⁹.

Большое значение, особенно после 1933 г., для Франка приобрела возможность публикации в голландских периодических изданиях. Первая его статья «De Geest van het Bolsjewisme. Het noodlottig dilemma der Europeesche menschheid» («Дух большевизма. Роковая дилемма европейского человечества») была опубликована в журнале «Haagsch Maandblad» («Гаагский ежемесячный журнал») в 1931 г. Далее, в 1932 г. Франк издал по-голландски брошюру (ранее изданную на немецком) «Русское мировоззрение» в амстердамском издательстве «J. Emmering». В 1933 г. в серии «Vrije religieuze Stemmen» («Свободные религиозные голоса») вышла статья «Dostojewsky en de crisis van het humanisme» («Достоевский и кризис гуманизма»), которая, как писал Франк, «пойдет за 2 гульдена = 3 марки» 40 страниц³⁰. В 1934–1937 гг. на голландском языке появились исследования Франка, посвященные Бунину, Достоевскому, Толстому и Пушкину³¹, а в «голландском филологическом журнале»³² вышла статья о его любимом поэте Райнере Марии Рильке³³. Стоит также указать на тексты, упоминаемые Франком в его переписке, которые, однако, до сих пор не были обнаружены. Так, в письме от 20 июня 1937 г. к Бинсвангеру философ писал: «...недавно я отослал в один голландский журнал большую статью о “Проблеме религиозного социализма”»³⁴. Несколько ранее, 15 декабря 1936 г., Франк сообщал своему швейцарскому корреспонденту о том, что должен подготовить для голландской «энциклопедии» большую и убористо написанную статью о русской философии³⁵. Кроме того, известно, что с 1936 г. Франк переписывался с секретарем журнала «Algemeen Weekblad voor Christendom en Cultuur» Мартеном ван Рэйном (Maarten van Rhijn, 1888–1966) и в 1936–1938 гг. собирался опубликовать там несколько статей, в частности о «Русских старцах»³⁶.

²⁸ Переписка С.Л. Франка с В.Б. Ельяшевичем и Ф.О. Ельяшевич (1922–1950) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2015 г. М., 2016. С. 98, 100.

²⁹ С.Л. Франк Т.С. Франк 29.8.1932 // Архив ДРЗ. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 10. Л. 6.

³⁰ С.Л. Франк Т.С. Франк 20.8.1932 // Архив ДРЗ. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 10. Л. 4.

³¹ Frank S. Boenin // Leven en Werken. 1936. No. 9. P. 393–400; Frank S. Leo Tolsotoi. Ter herdenking von zijn sterftag: 20.XI.1910 // Stemmen des tijds. 1936. No. I. P. 138–154; Frank S. Dostojewski's theodicee // Stemmen des Tijds. 1936. No. II. P. 103–118; Frank S. Alexander Poesjkin. (Bij zijn harigen sterftag 11–II 1937) // Stemmen des Tijds. 1937. No. I. P. 125–141.

³² С.Л. Франк П.Б. Струве 22.8.1936 // НИА. Gleb Struve Papers. Folder 10. См.: Frank S. De mystiek van R.M. Rilke // Leven en Werken. 1935. No. 3. P. 129–132.

³³ Частичная подборка голландских работ Франка представлена в: Библиография С.Л. Франка // Семен Людвигович Франк. М., 2012. С. 531. Некоторые публикации были обнаружены Г.Е. Аляевым (Аляев Г.Е. К вопросу об атрибуции текстов С.Л. Франка // Парадигма. Философско-культурологический альманах. 2017. Вып. 27. С. 17–18). Мы благодарим Йозефину ван Кессель (Josephien van Kessel) из Университета Неймегена за содействие и возможность познакомиться с голландскими публикациями С.Л. Франка.

³⁴ S. Frank an L. Binswanger 28.6.1937 // UAT. 443/7, 114.

³⁵ S. Frank an L. Binswanger 15.12.1936 // UAT. 443/7, 93.

³⁶ См. письма от редакции: Algemeen Weekblad an S. Frank // BAR. S.L. Frank Papers. Box 9.

О сотрудничестве с журналом «Algemeen Weekblad voor Christendom en Cultuur» Франк упоминал и в письме Посу от 1 декабря 1936 г.³⁷ Кроме того, 24 февраля 1935 г. Франком было получено письмо с обещанием выплаты гонорара из groningenского журнала «Neophilologus»³⁸ за статью «Мистика Р.М. Рильке». Наряду с этим Энгбертсен готовил перевод статьи Франка о В.С. Соловьеве, о чем он упоминал философу в своем письме от 9 февраля 1939 г.³⁹

Значительная часть журнальных статей Франка, вышедших на голландском языке, являлась переводом уже опубликованных его работ. Однако это не относится к предисловию, которое Франк написал для голландского издания книги И.А. Бунина «Дело корнета Елагина», вышедшей в 1934 г. в издательстве «Bigot en Van Rossum». Она была издана в конце 1934 г. седьмой книгой в серии «De Uilenreeks», где печатались не только голландская поэзия и проза, но и переводы известных зарубежных авторов⁴⁰. В фонде Франка в Бахметевском архиве сохранился немецкоязычный оригинал предисловия к книге Бунина, расшифровка и перевод которого публикуется в данном номере «Философского журнала». Этот текст Франка, который был озаглавлен самим автором «Предисловие (к голландскому переводу “Дела корнета Елагина” Бунина)», специально готовился философом для голландского издания, на что указывает как заголовок, так и сам архивный источник, написанный аккуратным подчерком и явно предназначенный для дальнейшего прочтения сторонним лицом. Публикуемый архивный материал по своему содержанию во многом воспроизводит другой недавно напечатанный архивный текст Франка, носящий название «Иван Бунин – современный классик русской литературы» и написанный по-немецки в конце 1933 г.⁴¹ (пока не удалось найти информацию о том, где философ планировал опубликовать данный текст, но его содержание во многом совпадает с голландской статьей Франка 1936 г. «Бунин» из журнала «Leven en Werken» – «Жизнь и труд»)⁴². Однако предисловие к изданию 1934 г. по своему объему значительно уступает упомянутому тексту, хотя отчасти воспроизводит его структуру, делая акцент на книге Бунина «Дело корнета Елагина». Стоит также упомянуть о том, что голландский перевод немецкоязычного текста, сам по себе являющийся очень точным, опускает все подчеркивания и смысловые ударения, которые были проставлены философом в рукописи. Вместе с тем голландский перевод в некоторых местах иначе, чем в оригинале, выделяет абзацы, что также изменяет смысловые акценты текста. Сам перевод был

³⁷ S. Frank an H.J. Pos 1.12.1936 // Allard Pierson, University of Amsterdam, archive of H.J. Pos.

³⁸ Gallas K.R. an S. Frank 24.2.1935 // Архив о. П. Скорера (Эксетер).

³⁹ C.J. Engbertsen an S. Frank 9.2.1939 // BAR. S.L. Frank Papers. Vox 6. О статье Франка «Het probleem van het Christelijk Socialisme» («Проблема христианского социализма»), предназначавшейся для журнала «Stemmen des Tijds» («Голоса времени»), Энгбертсен также писал в одном из писем к Посу от 10 февраля 1938 г. Однако статья была отклонена редактором. См.: C.J. Engbertsen aan H.J. Pos 10.2.1938 // Allard Pierson, University of Amsterdam, archive of H.J. Pos.

⁴⁰ О реакции на книгу и предисловие Франка современников см.: Letterkundige kroniek // Nieuwe Apeldoornsche courant. 1935. Maart 9. P. 1.

⁴¹ Франк С.Л. Иван Бунин – современный классик русской литературы // Историко-филологический ежегодник 2017. М., 2017. С. 209–227. См. также: Гапоненков А.А., Цыганков А.С. Художник с религиозным жизненным чувством: С.Л. Франк об И.А. Бунине // Там же. С. 178–192.

⁴² Frank S. Boenin // Leven en Werken. 1936. No. 9. P. 393–400.

выполнен голландским славистом Алейдой Г. Шот (Aleida G. Schot, 1900–1969) при содействии вышеупомянутого Бруно Беккера (Bruno Becker, 1885–1968), голландского ученого русского происхождения, эмигрировавшего из России в 1922 г. Беккер, обучавшийся в Санкт-Петербургском университете, был знаком с Франком, который указал его имя в анкете для Совета академической помощи в качестве одного из возможных поручителей⁴⁵.

Публикуемые материалы, написанные чернилами на четырех листах, хранятся в 13-м боксе Бахметевского архива в картонной папке с надписью: «Frank, Semen Liudvigovich. Vorwort (zur holländischen Übersetzung **des Falls des Kornetts Elagin** von Bunin) n.p., n.d. a.ms.a., 4 p. (forward to book by Ivan A. Bunin)». В тексте имеются подчеркивания и исправления, отмеченные нами полужирным шрифтом, курсивом и в сносках.

Список литературы

- Аляев Г.Е. К вопросу об атрибуции текстов С.Л. Франка // Парадигма. Философско-культурологический альманах. 2017. Вып. 27. С. 12–23.
- Библиография С.Л. Франка / Сост. О. Назарова // Семен Людвигович Франк / Под ред. В.Н. Поруса. М.: РОССПЭН, 2012. С. 495–571.
- Гапоненков А.А., Цыганков А.С. Художник с религиозным жизненным чувством: С.Л. Франк об И.А. Бунине // Историко-философский ежегодник'2017. М.: Аквилон, 2017. С. 178–192.
- Лекции проф. С.Л. Франка в Голландии // Возрождение. 1931. Март 6. С. 5.
- Оболевиц Т. Семен Франк. Штрихи к портрету философа. М.: ББИ, 2017. 202 с.
- Оболевиц Т., Цыганков А.С. Свидетели «великого перелома»: переписка А. Эйнштейна и С.Л. Франка // Вопросы философии. 2018. № 11. С. 111–116.
- Переписка С.Л. Франка с В.Б. Ельяшевичем и Ф.О. Ельяшевич (1922–1950) / Публ. и коммент. Г. Аляева и Т. Резвых // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2015 г. / Ред. М.А. Колеров. М.: Модест Колеров, 2016. С. 40–240.
- Русская смута устами проигравших. К 95-летию революции. Татьяна Франк. URL: http://www.sinergia-lib.ru/data_files/frank2_630.mp3 [аудио]; <https://www.svoboda.org/a/24764105.html> [текст] (дата обращения: 19.02.2019).
- С.Л. Франк П.Б. Струве // Hoover Institution Archive. Stanford University. Gleb Struve Papers. Folder 10.
- С.Л. Франк Т.С. Франк // Архив Дома русского зарубежья. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 10.
- Т.А. Афанасьева-Эренфест С.Л. Франку // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. S.L. Frank Papers. Box 6.
- Франк С.Л. Иван Бунин – современный классик русской литературы / Пер. с нем. А.С. Цыганкова под ред. Н.В. Мотрошиловой // Историко-философский ежегодник'2017. М.: Аквилон, 2017. С. 209–227.
- Цыганков А.С., Оболевиц Т. История семьи и творчества С.Л. Франка в переписке Л. Бинсвангера и Т.С. Франк // Философия. 2018. Т. II. № 2. С. 134–155.
- Цыганков А.С., Оболевиц Т. Немецкий период философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М.: ИФ РАН, 2019. 272 с.
- Янцен В.В. Письма русских мыслителей в базельском архиве Фрица Либса: Н.А. Бердяев, Лев Шестов, С.Л. Франк, С.Н. Булгаков (1926–1948) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2001–2002 гг. / Ред. М.А. Колеров. М.: Три Квадрата, 2002. С. 227–563.
- Algemeen Weekblad an S. Frank // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. S.L. Frank Papers. Box 9.

⁴⁵ В архиве философа сохранилось несколько писем Бекера, адресованных Франку и его жене. См.: BAR. S.L. Frank Papers. Box 6.

- C.J. Engbertsen an S. Frank // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. S.L. Frank Papers. Box 6.
- C.J. Engbertsen aan H.J. Pos 10.2.1938 // Allard Pierson, University of Amsterdam, archive of H.J. Pos.
- Frank S. Alexander Poesjkin. (Bij zijn harigen sterftag 11-II 1937) / Vert. C.J. Engbertsen // Stemmen des Tijds. 1937. No. I. P. 125–141.
- Frank S. Boenin / Vert. C.J. Engbertsen // Leven en Werken. 1936. No. 9. P. 393–400.
- Frank S. De mystiek van R. M. Rilke // Leven en Werken. 1935. No. 3. P. 129–132.
- Frank S. Die russische Philosophie der letzten fünfzehn Jahre // Kant-Studien. 1926. No. 31. S. 89–104.
- Frank S. Die russische Weltanschauung. Charlottenburg: Heise, 1926. 41 S.
- Frank S. Dostojewski's theodicee / Vert. C.J. Engbertsen // Stemmen des Tijds. 1936. No. II. P. 103–118.
- Frank S. Leo Tolstoi. Ter herdenking von zijn sterftag: 20.XI.1910 / Vert. C.J. Engbertsen // Stemmen des tijds. 1936. No. I. P. 138–154.
- Frank S. Spinoza als Mystiker // BAR. S.L. Frank Papers. Box 12.
- Gallas K.R. an S. Frank 24.2.1935 // Архив о. П. Скорера.
- Internationale School voor Wijsbegeerte en Zomerleergangen // Het Vaderland. 1932. April 12. P. 3.
- Iwan Boenin. Lezing van prof. dr. S. Frank // Het Vaderland. 1934. November 8. P. 2.
- Kerstreunie int. School voor Wijsbegeerte // Het Vaderland. 1932. December 8. P. 1.
- Klomp H.A. De relativiteitstheorie in Nederland: breekijzer voor democratisering in het interbellum. Utrecht: Epsilon Uitgaven, 1997. 131 p.
- Letterkundige kroniek // Nieuwe Apeldoornsche courant. 1935. Maart 9. P. 1.
- Lezing van Prof. Dr. S. Frank // Algemeen Handelsblad. 1932. November 23. P. 1.
- Lezing van prof. dr. S. Frank over Dostojewsky // De Telegraaf. 1931. Februari 13. P. 1.
- Lezingen prof. S. Frank // De Telegraaf. 1934. Oktober 25. P. 2.
- Lunteren van F. Paul Ehrenfest: de Leidse onderzoekschool van een fysicus indiaspora. 2003. P. 1–35. URL: http://www.lorentz.leidenuniv.nl/history/einstein/Ehrenfest_Lunteren.pdf (дата обращения: 17.02.2019).
- P. Kohnstamm an S. Frank // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. S.L. Frank Papers. Box 9.
- Prof. Dr. S. Frank over Dostojewsky // Algemeen Handelsblad. 1931. Januari 12. P. 3.
- Prof. Frank te Leiden // Algemeen Handelsblad. 1930. Januari 17. P. 2.
- Prof. S. Frank over Boenin // Algemeen Handelsblad. 1934. Oktober 25. P. 9.
- S. Frank an H.J. Pos 1.12.1936 // Allard Pierson, University of Amsterdam, archive of H.J. Pos.
- S. Frank an L. Binswanger // Universitätsarchiv Tübingen. 443/7.
- Spinoza // Algemeen Handelsblad. 1932. November 22. P. 1.
- Spinoza als mysticus. Lezing van prof. Frank // Het Vaderland. 1932. November 27. P. 1.
- Tegenstelling tusschen vrijheid en gelijkheid // De Telegraaf. 1934. Oktober 29. P. 2.
- Tegenstelling van vrijheid en gelijkheid // Algemeen Handelsblad. 1934. Oktober 29. P. 2.
- Vereniging voor wijsbegeerte te Rotterdam // Het Vaderland. 1934. Oktober 9. P. 2.
- Vereniging voor wijsbegeerte. Het programma 1934/35 // De Telegraaf. 1934. Oktober 2. P. 3.
- Viering van Spinoza's 300en verjaardag // Het Vaderland. 1932. November 23. P. 1.
- Voordracht van Prof. Dr. S. Frank te Leiden // Telegraaf. 1930. Januari 17. P. 3.
- Wetenschappelijke Berichten // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. S.L. Frank Papers. Box 16.

S.L. Frank in Holland: a contour of the philosopher's intellectual and life path in the 1930s

Teresa Obolevitch

The Pontifical University of John Paul II. 9 Kanonicza Str., Kraków, 31–002, Poland; e-mail: tereza.obolevitch@upjp2.edu.pl

Alexander S. Tsygankov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: m1dian@yandex.ru

In this foreword to the archival publication of the German-language abstract of I.A. Bunin's "Case of Cornet Elagin" written by S.L. Frank in 1934 for the Dutch edition of the book, the authors recreate the general contour of the intellectual life path of the Russian philosopher in Holland. We establish the reasons for Frank's interest in the Dutch intellectual environment as well as the history of his Dutch lecture trips of the 1930s. One of the key figures who played an important role in making contacts with the Dutch intellectual community in the 1920s was a friend of Frank's the Dutch physicist Paul Ehrenfest, who had worked at Leiden University since 1912. Frank met Ehrenfest in Saint Petersburg. The meeting was organized by Frank's younger brother Michael. We emphasize the importance that Frank's publications in Dutch in the 1930s had for him. Frank was unable to lead a full-fledged intellectual life in Germany during the National Socialist Party regime. We also discuss Frank's publication plans in the 1930s that were mentioned by him and his correspondents in private letters and have not yet been discovered by researchers. In the end of the foreword, we give a general description of the archival material that is being published, indicate the discrepancies between the Dutch translation and the German original, as well as trace the relationship between this text and other archival materials and published papers.

Keywords: S.L. Frank in Holland, Cornet Elagin, I.A. Bunin, Dutch publications of S.L. Frank, Russian philosophy in exile

For citation: Obolevitch, T. & Tsygankov, A.S. "S.L. Frank v Gollandii: kontury tvorcheskogo i zhiznennogo puti" [S.L. Frank in Holland: a contour of the philosopher's intellectual and life path in the 1930s.], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 4, pp. 143–160. (In Russian)

References

- Algemeen Weekblad an S. Frank.* Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. S.L. Frank Papers. Box 9.
- Alyae, G.E. "K voprosu ob atributsii tekstov S.L. Franka" [To the Issue of Simon Frank's Texts Attribution], *Paradigma*, 2017, Issue 27, pp. 12–23. (In Russian)
- Alyae, G.E. & Rezvykh, T.N. (eds.) "Perepiska S.L. Franka s V.B. Elyashevichem i F.O. Elyashevich (1922–1950)" [The correspondence between S.L. Frank and V.B. El'iashevich and F.O. El'yashevich (1922–1950)], *Issledovaniya po istorii russkoi mysli. Ezhegodnik za 2015 god* [Studies in history of Russian thought, Yearbook for 2015], ed. by M.A. Kolerov. Moscow: Modest Kolerov Publ., 2016, pp. 40–240. (In Russian)
- C.J. Engbertsen aan H.J. Pos. Allard Pierson, University of Amsterdam, archive of H.J. Pos.
- C.J. Engbertsen an S. Frank. Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. S.L. Frank Papers. Box 6.
- Frank, S. "Alexander Poesjkin. (Bij zijn harigen sterftag 11–II 1937)", Vert. C.J. Engbertsen, *Stemmen des Tijds*, 1937, No. I, pp. 125–141.
- Frank, S. "Boenin", Vert. C.J. Engbertsen, *Leven en Werken*, 1936, No. 9, pp. 393–400.
- Frank, S. "De mystiek van R. M. Rilke", *Leven en Werken*, 1935, No. 3, pp. 129–132.
- Frank, S. "Die russische Philosophie der letzten fünfzehn Jahre", *Kant-Studien*, 1926, No. 31, pp. 89–104.
- Frank, S. "Dostojewski's theodicee", Vert. C.J. Engbertsen, *Stemmen des Tijds*, 1936, No. II, pp. 103–118.
- Frank, S. "Leo Tolstoi. Ter herdenking von zijn sterftag: 20.XI.1910", Vert. C.J. Engbertsen, *Stemmen des tijds*, 1936, No. I, pp. 138–154.
- Frank, S. *Die russische Weltanschauung*. Charlottenburg: Heise, 1926. 41 S.

- Frank, S. *Spinoza als Mystiker*. BAR. S.L. Frank Papers. Box 12.
- Frank, S.L. "Ivan Bunin – sovremennyj klassik russkoj literatury" [Ivan Bunin – a modern classic of Russian literature], trans. by A.S. Tsygankov, ed. by N.V. Motroshilova, *Istoriko-filosofskij ezhegodnik* [Historical and Philosophical Yearbook]. Moscow: Akvilon Publ., 2017, pp. 209–227. (In Russian)
- Gallas K.R. *an S. Frank 24.2.1935*. Archive of P. Scorer.
- Gaponenkov, A.A. & Tsygankov, A.S. "Hudozhnik s religioznym zhiznennym chuvstvom: S.L. Frank ob I.A. Bunine" [Artist with a religious sense of life: S.L. Frank on I.A. Bunin], *Istoriko-filosofskij ezhegodnik* [Historical and Philosophical Yearbook]. Moscow: Akvilon Publ., 2017, pp. 178–192. (In Russian)
- "Internationale School voor Wijsbegeerte en Zomerleergangen", *Het Vaderland*, 1932, April 12, p. 3.
- "Iwan Boenin. Lezing van prof. dr. S. Frank", *Het Vaderland*, 1934, November 8, p. 2.
- "Kerstreunie int. School voor Wijsbegeerte", *Het Vaderland*, 1932, December 8, p. 1.
- Klomp, H.A. *De relativiteitstheorie in Nederland: breekijzer voor democratisering in het interbellum*. Utrecht: Epsilon Uitgaven, 1997. 131 pp.
- "Leksii prof. S.L. Franka v Gollandii" [Lectures of prof. S.L. Frank in Holland], *Vozrozhdenie*, 1931. March 6. No. 2103, p. 5. (In Russian)
- "Letterkundige kroniek", *Nieuwe Apeldoornsche courant*, 1935, Maart 9, p. 1.
- "Lezing van prof. dr. S. Frank over Dostojewsky", *De Telegraaf*, 1931, Februari 13, p. 1.
- "Lezing van Prof. Dr. S. Frank", *Algemeen Handelsblad*, 1932, November 23, p. 1.
- "Lezingen prof. S. Frankm", *De Telegraaf*, 1934, Oktober 25, p. 2.
- Lunteren, van F. *Paul Ehrenfest: de Leidse onderzoekschool van een fysicus indiaspora*, 2003, pp. 1–35 [http://www.lorentz.leidenuniv.nl/history/einstein/Ehrenfest_Lunteren.pdf, accessed on 17.02.2019].
- Obolevich, T. *Semen Frank. Shtrih k portretu filosofa* [Simon Frank. Strokes to the Portrait of the Philosopher]. Moscow: BBI Publ., 2017. 202 pp. (In Russian)
- Obolevich, T. & Tsygankov, A.S. "Svideteli "velikogo pereloma": perepiska A. Ejnshtejna i S.L. Franka" [Witnesses of the "great breakthrough": correspondence of A. Einstein and S.L. Frank], *Voprosy filosofii*, 2018, No. 11, pp. 111–116. (In Russian)
- P. Kohnstamm an S. Frank*. Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. S.L. Frank Papers. Box 9.
- "Prof. Dr. S. Frank over Dostojewsky", *Algemeen Handelsblad*, 1931, Januari 12, p. 3.
- "Prof. Frank te Leiden", *Algemeen Handelsblad*, 1930, Januari 17, p. 2.
- "Prof. S. Frank over Boenin", *Algemeen Handelsblad*, 1934, Oktober 25, p. 9.
- Russkaya smuta ustami proigravshih. K 95-letiyu revolyucii. Tat'yana Frank* [Russian distemper through the lips of losers. To the 95th anniversary of the revolution. Tatiana Frank]. [<https://www.svoboda.org/a/24764105.html>, accessed on 19.02.2019]. (In Russian)
- S. Frank an H.J. Pos 1.12.1936*. Allard Pierson, University of Amsterdam, archive of H.J. Pos.
- S. Frank an L. Binswanger*. Universitätsarchiv Tübingen. 443/7.
- S.L. Frank to P.B. Struve*. Hoover Institution Archive, Stanford University. Folder 10.
- S.L. Frank to T.S. Frank*. Arhiv biblioteki "Doma Russkogo zarubezhya imeni A. Solzhenitsyna" [Archive of the Library of The Alexander Solzhenitsyn Memorial House of the Russian Abroad]. F. 4. Op. 1. Ed. hr. 10.
- "Spinoza als mysticus. Lezing van prof. Frank", *Het Vaderland*, 1932, November 27, p. 1.
- "Spinoza", *Algemeen Handelsblad*, 1932, November 22, p. 1.
- T.A. Afanas'eva-Erenfest to S.L. Frank*. Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. S.L. Frank Papers. Box 6.
- "Tegenstelling tusschen frijheid en gelijkheid", *De Telegraaf*, 1934, Oktober 29, p. 2.
- "Tegenstelling van frijheid en gelijkheid", *Algemeen Handelsblad*, 1934, Oktober 29, p. 2.
- Tsygankov, A.S. & Obolevich, T. "Istoriya sem'i i tvorchestva S.L. Franka v perepiske L. Binsvanger i T.S. Frank" [The history of the family and the works of S.L. Frank in the correspondence of L. Binswanger and T.S. Frank], *Filosofiya*, 2018, Vol. II, No. 2, pp. 134–155. (In Russian)

- Tsygankov, A.S. & Obolevich, T. *Nemeckij period filosofskoj biografii S.L. Franka (novye materialy)* [The German period of philosophical biography S.L. Frank (new materials)]. Moscow: IPh RAS Publ., 2019. 272 pp. (In Russian)
- “Vereniging voor wijsbegeerte te Rotterdam”, *Het Vaderland*, 1934, Oktober 9, p. 2.
- “Vereniging voor wijsbegeerte. Het programma 1934/35”, *De Telegraaf*, 1934, Oktober 2, p. 3.
- “Viering van Spinoza’s 300en verjaardag”, *Het Vaderland*, 1932, November 23, p. 1.
- “Voordracht van Prof. Dr. S. Frank te Leiden”, *Telegraaf*, 1930, Januari 17, p. 3.
- Wetenschappelijke Berichten*. Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. S.L. Frank Papers. Box 16.
- Yantsen, V.V. “Pisma russkikh myslitelei v Bazelskom arkhive Fritsa Liba: N.A. Berdyaev, Lev Shestov, S.L. Frank, S.N. Bulgakov (1926–1948)” [Letters of Russian thinkers in the Basel archives of Fritz Lieb: N.A. Berdyaev, Lev Shestov, S.L. Frank, S.N. Bulgakov (1926–1948)], *Issledovaniya po istorii russkoi mysli. Ezhegodnik za 2001–2002 gg.* [Studies on the history of Russian thought, Yearbook for 2001–2002]. Moscow: Tri Kvadrata Publ., 2002, pp. 227–563. (In Russian)

Приложение

Vorwort

(Zur holländischen Übersetzung «Fall des Kornetts Jelagin» von Bunin)

Der Nobelpreisträger 1933 Iwan Bunin darf wohl als der größte Vertreter der klassischen Tradition der großen russischen Literatur des 19-ten Jahrhunderts angesprochen werden. Er stammt aus einem uralten russischen Adelsgeschlecht – und zwar aus **dem** Zweig des russischen Adels, der, auf dem Land lebend und mit dem Bauerntum, der Substanz des russischen Volkes, aufs Engste verbunden, im 19-ten Jahrhundert der Hauptträger sowohl der russischen Wirtschaft, als der russischen geistigen Kultur war (fast alle große russische Dichter und Denker des 19-ten Jahrhunderts stammen aus dieser Schicht). Bunin ist ein näher Verwandter des Begründers der russischen Dichtung, des Romantikers **Schukowsky** (der ein unehelicher Sohn eines Bunin – eines direkten Ahnen unseres Schriftstellers war) und des ersten russischen Nationalphilosophen, des Slawophilen **Kirejewsky**. Bunin ist also kein gewöhnlicher Literat, kein Großstandmensch – er ist auf dem Lande aufgewachsen und durch Blut und Erziehung mit dem bodenständigen Kern des russischen Volkstums verbunden. Künstlerisch gehört er der Tradition von **Puschkin** und **Tolstoi** an und ist besonders dem Künstler (nicht dem Moralisten) Tolstoi wesensverwandt. Auch er besitzt Tolstois *hellseherische*⁴⁴ Fähigkeit, in der Natur sich heimisch zu fühlen, allen ihren Geheimnissen – mithin auch den Geheimnissen des Naturhaft-Kosmischen in der Menschenseele – nachzuspüren und sie in klaren Worten, in plastisch geprägten Bildern uns zu eröffnen. Wie alle großen Meister der Dichtung, versteht er, glühenden geistigen Gehalt in kühle, meisterhaft-geschliffene Wortform zu fassen.

Die erste Periode von Bunins künstlerischem Schaffen ist (*abgesehen von seinen lyrischen Gedichten*) *hauptsächlich*⁴⁵ der Schilderung des russischen Bauerntums, das er aus unmittelbarer Lebenserfahrung kennt, gewidmet. Bunins Dichtung auf diesem Gebiet hat seinerzeit viel Ärgernis erregt. Er bricht radikal mit der das ganze russische geistige Leben des 19-ten Jahrhunderts beherrschenden Tradition der «Volkstümelei» – der Verherrlichung und Idealisierung des Bauern, als Träger einer urwüchsig-christlichen Tugend und Lebensauffassung. Mit dem unerbittlichen Ernste und der kühnen Wahrhaftigkeit des russischen Realismus zeigt er den Bauern, als ein rätselhaft-dunkles Naturwesen, das im Guten und Bösen, in Liebe und Hass, nur von blinden Naturmächten, von irrationalen urwüchsigen Instinkten getrieben wird und mehr als ein gefährliches und ungreifliches Tier, als ein Mensch mit intellektuellem und ethischem Gewissen erscheint. Die furchtbaren Ereignisse der russischen Revolution 1917, die in ihrem Beginn wesentlich als ein ungeheurer Baueraufstand gefasst werden muss, gaben Bunins künstlerische Einsicht im allgemeinen Recht.

Bunins Realismus geht aber dann den typischen Weg alles russischen Realismus – von der realistischen Sittenschilderung bis zum Ergreifen der letzten Realität in den Tiefen der menschlichen Seele. Auf diesem Weg kommt er zu einer

⁴⁴ Вместо зачеркнутого: *geniale*.

⁴⁵ Написано чернилами на полях.

Reihe von meisterhaften Novellen, die dem ewigen Rätsel der **erotischen Liebe** gewidmet sind und zu denen auch «**Der Fall des Kornetts Jelagin**» gehört. Chronologisch steht diese Erzählung (1926 veröffentlicht) mitten zwischen zwei anderen, demselben Thema gewidmeten Novellen – zwischen «Mitjas Liebe» und dem «Sonnenstich». Die erotische Liebe fasst Bunin integral als eine allumfassende, alle Seiten der menschlichen Seele ergreifende kosmische Macht. Es ist nicht ideale romantische Liebe allein und nicht elementare Sinnlichkeit allein – es ist eine Leidenschaft, die beides zugleich zu einer unheimlichen, unbegreiflichen, beglückenden und zugleich verwirrenden Einheit verwebt und in der sich die ganze Irrationalität unseres Wesens kundtut. Im «Sonnenstich» wird eine kurze, zufällige und flüchtige Liebesverbindung zwischen zwei jungen Menschen unerwartet und gegen die bewusste Absicht beider Partner zu einem beglückenden und erschütternden selig-tragischen Ergebnis. In der breiteren Ausmalung von «Mitjas Liebe» verwandelt sich unmerklich die sinnlich-geistige Entzückung der ersten Jünglingsliebe in eine unerbittlich-grausame dunkle dämonische Macht, die den Menschen schließlich zu Grunde richtet. Bunins Schilderung der Liebe ist ebenso fern von puritanischem Moralismus oder sentimentaler Idealisierung als von Frivolität und epikureischer Genussucht: sie ist im höchsten Grad sinnlich-realistisch und zugleich doch infolge ihrer metaphysisch-menschlichen Tiefe rein und tragisch-erhaben.

Zu diesem Zusammenhang gehört auch «Der Fall des Kornetts Jelagin», nur dass hier das Thema «Liebe» mit dem allgemeineren Thema der *wesentlichen*⁴⁶ Irrationalität der menschlichen Seele verwoben ist. Hier nähert sich Bunin merkwürdigerweise dem sonst ihm ziemlich fremden Dostojewskij. Das Sujet ist, wie bei Dostojewsky, ein Kriminalfall, eigentlich ziemlich banaler Art, trotzdem er sich auf einer anormalen, krankhaften seelischen Anlage der Helden aufbaut. Ein ziemlich ordinärer bummelnder junger Gardeoffizier von unscheinbarem Äußeren und etwas seltsam-grüblerischer Veranlagung beschließt eine qualvolle Liebesbeziehung zu einer hysterischen Schauspielerin damit, dass er sie auf ihren eigenen Wunsch erschießt. Ein typischer *Kriminalroman*⁴⁷, gespickt mit krankhafter Psychologie. Bedenkt man aber, dass so etwas stets den äußeren Rahmen für die genialen Geistesoffenbarungen eines Dostojewskys bildet, so muss man unwillkürlich aufhorchen. Unmerklich, ohne von sich aus etwas zu erklären (die Ahnungen und Erklärungsversuche des Berichterstatters sind nur ein künstlerischer Griff, um den Eindruck des Rätselhaften noch zu steigern), führt uns der Verfasser von der Oberfläche einer banalen Psychopathologie in die ewigen geheimnisvollen Tiefen der menschlichen Innerlichkeit. Das Geheimnisvolle der letzten Realität der menschlichen Seele wird meisterhaft geschildert durch das seltsame fugenartige Zusammenklingen und Aneinanderstoßen zweier Wesensverwandter und doch einander fremdbleibenden menschlichen Seelen – des Kornetts Jelagin und der Schauspielerin Marie Sosnowskaja. *Liebe ist hier, wie es der mystische russische Dichter Tjutschew verallgemeinert sagt, ein ständiger verhängnisvoller Zweikampf zweier Seelen, die einander nie verstehen – weil eben die menschliche Seele nie sich selber versteht*⁴⁸. Bei Sosnowskaja liegt das unlösbare Rätsel darin, dass ihr ganzes Leben, ihre Beziehung zu Jelagin und auch ihr Sterben zugleich Schauspiel

⁴⁶ Дописано чернилами.

⁴⁷ Вместо зачеркнутого: Hintertreppen.

⁴⁸ Написано чернилами на полях.

und bitter-tragischer Ernst ist. Bei Jelagin bleibt ihm selber – und dem Leser – unbegreiflich, **wodurch** er eigentlich an diese hysterische Frau gefesselt ist – es ist eben eine blinde Leidenschaft, deren Verderblichkeit und Sinnlosigkeit er sich klar bewusst ist und der er dennoch erliegt; *und ebenso unerklärlich bleibt, was ihn eigentlich verhindert hat (jedenfalls war es nicht Furcht) gemeinsam mit der Geliebten sein Leben zu beschließen. Alles geschieht bei ihm in einer Art geistiger Betäubung*⁴⁹. Die Erzählung schließt mit dem Hinweis auf die Unerschlichkeit von Gottes Urteil, auf die Unadäquatheit aller Moralurteile der tragischen Rätselhaftigkeit der menschlichen Seele.

Es ist eine Art von «docta ignorantia», von wissendem Nichtwissen, die der Künstler als letzte Lebensweisheit uns predigt. Das Leben ist ein unbegreifliches Mysterium. Alles, was wir von ihm in unserem rationalen Denken erfassen, ist nicht es selbst, nicht seine letzte Tiefe, sein wahres Wesen. «Unsichtbar ist der Herzensgrund» – heißt es schon bei Puschkin, dem Träger der verklärten Weisheit des russischen Geistes. Im Gegensatz zu Dostojewsky, macht Bunin keinen Versuch, die immanente Mystik des Lebens mit deren Urgrund, dem mystischen Gotteserlebnis zu verbinden. Als reiner Künstler, begnügt er sich damit, das Unbegreifliche des Lebens selber und einfach vorzuführen, ohne daraus Schlüsse zu ziehen. Unbewusst aber legt uns diese stumme Vorführung eine tiefe christliche und echt russische Belehrung nahe: niemand darf mit Pharisäerhochmut⁵⁰ auf seine eigene Vernünftigkeit und Tugendhaftigkeit pochen und den armen Sünder richten, denn im Hintergrund einer jeglichen Menschenseele lauert die unheimliche dunkle kosmische Macht, deren Spielzeug wir jeden Augenblick werden können.

S. Frank

Предисловие

(к голландскому переводу «Дела корнета Елагина» Бунина)

О лауреате Нобелевской премии 1933 г. Иване Бунине, пожалуй, можно говорить как о величайшем представителе классической традиции великой русской литературы XIX в. Он происходит из древнего русского дворянского рода, а именно из **той** ветви русского дворянства, которая, живя на земле и будучи теснейшим образом связана с крестьянством – субстанцией русского народа – в XIX в., являлась основным носителем как русского хозяйства, так и русской духовной культуры (почти все крупные русские писатели и мыслители XIX в. принадлежали этому слою). Бунин является близким родственником основоположника русской поэзии, романтика **Жуковского** (который был внебрачным сыном некоего Бунина, выступавшего прямым предком нашего писателя) и первого русского национального философа **Киреевского**. Таким образом, Бунин – это не обычный литератор и представитель высшего сословия; он вырос в деревне и через кровь и воспитание связан с исконной сущностью русской народности. В искусстве он продолжает традиции **Пушкина** и **Толстого** и особенно близок художнику (не моралисту) Толстому. Он обладает *провидческой*⁵¹ способностью Толстого

⁴⁹ Написано чернилами на полях.

⁵⁰ Далее идет зачеркнутая фраза: den armen Sünder richten und.

⁵¹ Вместо зачеркнутого: гениальной.

ощущать себя в природе как дома, вчувствоваться во все ее тайны – в том числе в тайны природно-космического в человеческой душе – и открывать ее нам в ясных словах, в пластичных образах. Как все великие мастера поэзии, он умеет выражать горящее духовное содержание в холодной, мастерски-отточенной словесной форме.

Первый период художественного творчества Бунина *по преимуществу (не принимая во внимание его лирические стихотворения)*⁵² посвящен изображению русского крестьянства, которое он знает из своего непосредственного опыта. Творчество Бунина в этой области в свое время вызвало много возмущения. Он радикально порывает с традицией «народничества», которая господствовала во всей русской духовной жизни XIX в., с традицией прославления и идеализации крестьянина как носителя самобытно-христианской добродетели и мировосприятия. С неумолимой серьезностью и смелой правдивостью русского реализма он показывает крестьянина загадочно-темным природным существом, которое в добре и зле, в любви и ненависти движимо лишь слепыми природными силами, иррациональными стихийными инстинктами и является скорее опасным и неразумным зверем, нежели человеком с интеллектуальной и этической совестью. Ужасные события русской революции 1917 г., которые в их истоке, по существу, необходимо понимать как огромное крестьянское восстание, в целом подтвердили художественное виденье Бунина.

Однако позднее реализм Бунина идет типичным путем всякого русского реализма – от реалистического изображения до схватывания последней реальности в глубинах человеческой души. На этом пути он создает серию мастеровских повестей, которые посвящены вечной загадке **эротической любви** и к которым относится также «**Дело корнета Елагина**». Хронологически этот рассказ (опубликован в 1926 г.) находится между двумя другими повестями, посвященными той же теме – «Митина любовь» и «Солнечный удар». Эротическую любовь Бунин понимает целостно, как всеохватывающую, объемлющую все стороны человеческой души космическую силу. Это не только идеальная романтическая любовь и не только элементарная чувственность – это страсть, которая сплетает обоих в жуткое, неосознаваемое, делающее счастливым и в то же время запутывающее единство, в котором дает о себе знать вся иррациональность нашего существа. В «Солнечном ударе» короткая, случайная и поверхностная любовная связь между двумя молодыми людьми неожиданно и вопреки осознанным намерениям обоих партнеров приводит к приносящему счастье и потрясающе-трагичному результату. В широких панорамах «Митиной любви» чувственно-духовный восторг первой юношеской любви незаметно превращается в неумолимо-ужасную, темную демоническую силу, которая в конце концов убивает людей. Бунинское изображение любви также далеко от пуританского морализма или сентиментального идеализирования, как от фривольности и эпикурейской жажды наслаждений: оно в высшей степени чувственно-реалистично и в то же время ввиду своей метафизически-человеческой глубины чисто и трагически-возвышенно.

К этому также относится и «Дело корнета Елагина», здесь, однако, тема «любовь» переплетена с общей темой *сущностной*⁵³ иррациональности

⁵² Написано чернилами на полях.

⁵³ Дописано чернилами.

человеческой души. Здесь Бунин удивительным образом сближается с достаточно чуждым ему Достоевским. Сюжет – так же, как и у Достоевского, – криминальное дело довольно банального сорта, даже несмотря на то, что оно выстроено на ненормальном, душевнобольном состоянии героев. Достаточно ординарный празднующийся молодой гвардейский офицер с невзрачной внешностью и немного странной склонностью к раздумьям заканчивает свои полные страданий любовные отношения с истеричной актрисой тем, что стреляет и убивает ее по ее собственной воле. Типичный *криминальный*⁵⁴ роман, напичканный болезненной психологией. Но если вспомнить, что нечто подобное все время образует внешнюю рамку для гениальных духовных откровений Достоевского, то невольно придется прислушаться. Незаметно, сам ничего не объясняя (догадки и попытки объяснения рассказчика являются лишь художественным приемом для того, чтобы усилить впечатление загадочности), автор ведет нас от поверхности банальной психопатологии в вечные, полные тайн глубины человеческой иррациональности. Таинственность последней реальности человеческой души мастерски изображена посредством странного, фугообразного созвучья и столкновения двух, по существу, родственных и все же остающихся чужими человеческих душ – души корнета Елагина и актрисы Марии Сосновской. *Любовь здесь, – как обобщающе сказал мистический русский поэт Тютчев, – постоянный, губительный бой двух душ⁵⁵, которые никогда не поймут друг друга, потому что человеческая душа никогда не поймет саму себя⁵⁶*. Неразрешимая загадка Сосновской заключена в том, что вся ее жизнь, ее отношение с Елагиным и даже ее смерть являются одновременно спектаклем и горько-трагической серьезностью. Для Елагина же, как и для читателя, остается непонятым, **почему** он, собственно, был пленен этой истеричной женщиной – это и есть слепая страсть, в чьей гибельности и бессмысленности он отдает себе отчет, но несмотря на это становится ее жертвой; *и также необъясненным остается, что именно ему помешало (в любом случае это не был страх) закончить свою жизнь вместе с возлюбленной. С ним все происходило в своего рода духовном дурмане⁵⁷*. Рассказ заканчивается указанием на неисповедимость Божьего замысла, на неадекватность всех моральных суждений трагичной загадочности человеческой души.

Это вид «docta ignorantia», умудренного неведения, которое проповедует нам художник в качестве последней жизненной мудрости. Жизнь есть непонятная мистерия. Все, что мы знаем о ней в нашем рациональном мышлении, не является ею самой, не является ее последней глубиной, ее истинной сущностью. «Незрима глубь сердец», как сказано уже у Пушкина⁵⁸, носителя славной мудрости русского духа. В отличие от Достоевского, Бунин не делает попытки связать имманентную мистику жизни с ее первоосновой, мистическим переживанием Бога. Как чистый художник он довольствуется тем, что показывает само неосмысляемое жизни и не делает из этого никаких выводов. Но неосознанно эта молчаливая

⁵⁴ Вместо зачеркнутого: бульварный.

⁵⁵ Ср. стихотворение Ф.И. Тютчева «Предопределение (Любовь, любовь – гласит преданье...)».

⁵⁶ Написано чернилами на полях.

⁵⁷ Написано чернилами на полях.

⁵⁸ См. произведение А.С. Пушкина «Тазит».

демонстрация близка глубоко христианскому и чисто русскому наставлению: никто не должен кичиться с фарисейским высокомерием своей разумностью и добродетелью и осуждать несчастного грешника, потому что на фоне всякой человеческой души таится ужасная, темная, космическая сила, чьей игрушкой мы можем стать в любой момент.

С. Франк

Перевод с немецкого *А.С. Цыганкова*
Публикация и комментарии *Т. Оболевич* и *А.С. Цыганкова*

ДИСКУССИИ СМЫСЛЫ ИСТОРИИ РОССИИ

М.А. Маслин

У ИСТОКА ЕВРАЗИЙСТВА. К 100-ЛЕТИЮ ОПУБЛИКОВАНИЯ КНИГИ КНЯЗЯ НИКОЛАЯ ТРУБЕЦКОГО «ЕВРОПА И ЧЕЛОВЕЧЕСТВО»

Маслин Михаил Александрович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории русской философии. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: rf@philos.msu.ru

Статья посвящена 100-летию со дня выхода в свет книги князя Николая Трубецкого «Европа и человечество» (София, 1920), положившей начало евразийству как идейному пореволюционному течению. Книга инициировала старую русскую философскую традицию интеллигенции, для которой была характерна публикация коллективных философских сборников и последующее развитие их идей в журналах и в общественных дискуссиях («Проблемы идеализма» (1902); «Вехи» (1909) и др.). Книга «Европа и человечество» представляет собой первую часть трилогии, задуманной Трубецким до революции: «Об истинном и ложном национализме» (вторая часть) и «Верхи и низы русской культуры» (третья часть). Трилогию следует рассматривать как единое целое, которое объединено двумя центральными мыслями: первая – «революция в сознании» и вторая – «оправдание национализма». «Революция в сознании» означает отказ от признания романо-германской культуры универсальной моделью общечеловеческой культуры; «оправдание национализма» означает построение нового национализма, неэтнического и неполитического типа, основанного на евразийских культурных ценностях. Общая направленность концепции локальных цивилизаций, основанной Н.Я. Данилевским и продолженной Освальдом Шпенглером, не была близка Н.С. Трубецкому, склонному скорее к культурно-философскому универсализму, чем к партикуляризму теории культурно-исторических типов. Народы и их культуры понимаются Трубецким как «многочеловеческие личности», что определяется самой природой культурного творчества как производства ценностей, т.к. ценности творятся творческими личностями. В книге Трубецкого референтной группой, в которую он включает культуру России, является вовсе не славянство, а целое человечество; подразумевается тем самым, что Россия ввиду множественности культурных матриц, включенных в различные ее этногеографические зоны, традиционно определяемые как «Восток», «Запад», «Север» и «Юг», сама является моделью человечества.

Ключевые слова: русская культура, славянская культура, романо-германская культура, евразийство, «революция в сознании», «оправдание национализма», «истинный и ложный национализм»

Для цитирования: Маслин М.А. У истока евразийства. К 100-летию опубликования книги князя Николая Трубецкого «Европа и человечество» // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 4. С. 161–178.

В 2020 г. исполняется 100 лет со дня выхода в свет книги князя Николая Сергеевича Трубецкого «Европа и человечество» (София, 1920), положившей начало евразийству как идейному пореволюционному течению. Автор еще не использует здесь термин «евразийство» и высказывается «от себя», а не от группы единомышленников, которая сложилась очень быстро, свидетельством чего стал первый коллективный сборник «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев» (София, 1921), где от имени евразийцев выступают вместе с филологом и лингвистом Н.С. Трубецким также философ (в будущем священник и богослов) Г.В. Флоровский, географ и экономист П.Н. Савицкий, музыковед и эстетик П.П. Сувчинский.

Книга Трубецкого, призвавшего к обсуждению поставленных им проблем, инициировала в эмиграции возобновление старой философской традиции интеллигенции, для которой была характерна публикация коллективных сборников и последующее развитие их идей на страницах журналов и в общественных дискуссиях. Примерами являются знаменитые манифесты русского философского идеализма начала XX в.: «Проблемы идеализма» (1902); «Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции» (1909); «Из глубины» (1918). Вслед за «Исходом к Востоку» в 1922 г. выходит сборник «На путях. Утверждение евразийцев», а затем один за другим три «Евразийских временника» (1923–1927). В действительности существование евразийства как относительно единого идейного течения раскрывается именно на страницах коллективных сборников. Причем как таковой формат коллективных евразийских сборников, как и значительная часть проблематики евразийской философии культуры, историософии и социальной философии, как представляется, во многом был задан именно книгой «Европа и человечество», определившей идейный облик евразийства в начале его существования.

В двадцатые годы евразийство стремительно растет и развивается, завоевывая особенно большое число сторонников у представителей эмигрантского «потерянного поколения», среди молодых людей, успевших получить в России образование, но вдали от родины не нашедших себе места на чужбине и потерявших дореволюционные интеллигентские иллюзии о дорогой Европе как «стране святых чудес». Молодые евразийцы с недоверием, порой и с неприязнью относились к представителям старшего поколения, называли их «старыми гримзами», считали их идеи устаревшим выражением «дореволюционного сознания», непригодного для понимания российских реалий, прошедших через горнило революций и мировой войны. В личной переписке Трубецкой использует по отношению к носителям «дореволюционного сознания» и более жесткое определение, чем «гримзы», а именно «рамолики» (от французского *ramolli*), т.е. старики, утратившие умственные способности. В переписке Трубецкого этот термин используется по отношению к бывшим идеологам кадетской партии, вроде А.А. Кизеветтера и П.Н. Миллюкова, которые в эмиграции вроде бы отказались от своего прежнего либерализма в духе «феврализма» и временно «ушли из политики», но тем не менее «держат нос по ветру» и «ровняются по новым сквознякам», например эсеровским и монархическим, притом что всем известен их прежний антимоноархизм. Даже самые «тонкие и мыслящие» из них, такие как П.И. Новгородцев, не могут рассматриваться в качестве настоящих идейных союзников, о чем пишет Трубецкой Флоровскому в начале 1921 г., сразу по выходе в свет «Исхода к Востоку»: «Не увлекайтесь Новгородцевым!

Это – “то, да не то”. Главное отличие, конечно, в возрасте, в том, что он, как выражается Сувчинский, “пришёл”, а мы “исходим”, – но это очень существенное различие¹. То, из чего «исходили» евразийцы в «Исходе к Востоку», означало, по определению Трубецкого, «революцию в сознании», совершить которую носители дореволюционного сознания были неспособны. Кизеветтер и Милюков оказались в дальнейшем злейшими противниками евразийства, а Новгородцев, хотя и симпатизировал первым евразийским идеям, не смог развить эту симпатию (умер в 1924 г.).

* * *

Для того чтобы придать разношерстным антиевропейским умонастроениям реальную интеллектуальную перспективу, само время требовало появления такого перспективного лидера, который обладал бы выраженной интеллектуальной харизмой и не был ангажирован ни одной партийно-политической группировкой, как правого, так и левого толка. Таким лидером оказался блестящий 30-летний ученый-филолог, выпускник Императорского Московского университета, русский аристократ, увлекавшийся изучением языков и сравнительным языкознанием с гимназических лет, – князь Николай Сергеевич Трубецкой (1890–1938). Свои первые научные труды Трубецкой написал еще будучи гимназистом, в студенческие годы активно занимался полевыми исследованиями на Кавказе, изучением кавказских языков, антропологическими и этнографическими изысканиями в самобытной фольклорной среде, не затронутой калечащим влиянием германо-романской цивилизации, что дало богатый материал для книги «Европа и человечество». Нельзя сказать, что среди эмигрантов, чутких к восприятию и трансляции антизападнических пореволюционных настроений, не развивались созвучные евразийству по тональности течения, стремившиеся завоевать себе место на остроконкурентном эмигрантском рынке идей, о котором И.А. Бунин сказал: «...эмигрантов не надо кормить, они питаются друг другом». Такие идеи, возникавшие в разное время и в разных местах русского рассеяния, охватывавшие разное число сторонников, несомненно, существовали; они имели определенные сходства с евразийством, в том числе в неприятии контрреволюционного реставраторства и монархизма, но ни одно из них так и не стало серьезным конкурентом для евразийства, опережавшего по влиятельности другие варианты пореволюционного сознания. Среди них сменовеховцы, национал-большевики Н.В. Устрялова, новгородцы, группировавшиеся вокруг журнала христианско-социалистического направления «Новый Град» (Г.П. Федотов, Ф.А. Степун, И.И. Бунаков-Фондаминский), национал-максималисты (утвержденцы) Ю.А. Ширинского-Шихматова, народники-мессианисты П.С. Боранецкого и младороссы А.Л. Казем-Бека. Далеко не все из них сумели сформулировать скольконнибудь цельные и последовательные системы взглядов, но в целом их сравнительный с евразийством неуспех объяснялся, по-видимому, чрезмерной политизированностью, а также иллюзорными надеждами на сотрудничество с советской властью и на эволюцию большевистского режима в национально-государственном направлении. Интеллектуальный потенциал евразийцев, среди которых были первоклассные ученые, такие как

¹ Записки русской академической группы в США. Т. XXXVII. Нью Йорк, 2011–2012. С. 42.

богослов Г.В. Флоровский, историк Г.В. Вернадский, экономист П.Н. Савицкий и выдающийся лингвист Н.С. Трубецкой, несомненно, превосходил уровень сменовеховцев и национал-большевиков. Николая Трубецкого, по его собственному признанию, буквально обхаживали сменовеховцы и национал-большевики, надеясь получить «оригинальную идеологию, которую они сами по своей бездарности создать не могут»². Пореволуционные политические иллюзии проявились позже и в евразийской среде, но обозначались они отнюдь не на этапе формирования философской платформы евразийства, задуманной Николаем Трубецким отстраненно от «лево-правой» партийно-политической фразеологии. Не случайно Н.А. Бердяев считал евразийство единственным оригинальным пореволуционным течением, даже несмотря на неприятный ему «этатический утопизм». Выгодным преимуществом евразийства Бердяев считал то, что «евразийцы решительно провозглашают примат культуры над политикой. Они понимают, что русский вопрос сейчас есть прежде всего вопрос духовно-культурный, а не политический вопрос»³.

При всем полифонизме евразийского умонастроения первоначальный толчок к его развитию был дан именно сочинением князя Николая Сергеевича Трубецкого. Книга «Европа и человечество», несмотря на свой малый объем (82 страницы основного текста плюс 6 страниц предисловия – автор скромно назвал свое сочинение брошюрой), смогла пробудить значительное общественное внимание русского зарубежья по ряду причин, среди которых имела место широкая известность княжеского рода Трубецких, в течение столетий служивших России, в том числе известность отца – Сергея Николаевича Трубецкого, ректора Московского университета, и родного дяди автора Евгения Николаевича Трубецкого – философов и публицистов, весьма популярных в среде интеллигенции. Сразу по выходе книги из печати Р.О. Якобсон перевел ее на немецкий язык; К.Б. Ермишина сообщает также о переводах на французский, английский и арабский языки⁴. Но первостепенное значение для успеха имело само качество этого замечательного текста, его новизна, простота и ясность авторских деклараций, за которыми стоял колоссальный объем знаний по истории индоевропейской культуры, индологии, праславянской языковой истории, по угро-финскому, кавказскому языкознанию (это краткий перечень тех областей гуманитарной науки, в которые внес свой вклад 30-летний ученый, знавший 49 евразийских языков и, несомненно, наделенный чертами гениальности). Автор «Европы и человечества» проявил беспрецедентную и редко встречающуюся в эмигрантской среде открытость по отношению к потенциальным соратникам и оппонентам, нигде не выпячивал свою эрудицию, намеренно опускал ссылки на конкретные примеры из русской истории и действительности, равным образом воздерживался и от эмпирических описательных отсылок на иные культуры, утверждая, что в результате таких отступлений пострадала бы «ясность общего плана» в изложении тех мыслей, которые он хотел бы представить «в наиболее ясной и последовательной форме». По существу,

² Трубецкой Н.С. Письма к П.П. Сувчинскому 1921–1928. М., 2008. С. 22. Интересный материал насчет того, как евразийцев «обхаживали» представители иных пореволуционных течений, содержится в опубликованной К.Б. Ермишиной переписке Н.В. Устрялова и П.П. Сувчинского: Устрялов Н.В. Письма к П.П. Сувчинскому 1926–1930. М., 2010.

³ Бердяев Н.А. Евразийцы // Путь. 1925. № 1. С. 134.

⁴ Ермишина К.Б. Князь Н.С. Трубецкой. Жизнь и труды. М., 2015. С. 58.

это сочинение совершенно невозможно представить горделивой заявкой на интеллектуальное лидерство; по своей общей направленности и стилистике, скорее всего, это было продуманное приглашение к диалогу ко всем заинтересованным лицам.

В том, что это так и есть, убеждает письмо Н.С. Трубецкого к одному из организаторов евразийского движения – П.П. Сувчинскому. Письмо датировано 5 марта 1927 г., т.е. оно написано накануне Кламарского раскола, одним из зачинщиков которого стал как раз перешедший на левые околomarксистские позиции Сувчинский, и касается оно ретроспективной оценки роли и значения «Европы и человечества» для формирования евразийства. Трубецкой выражает недоверие Сувчинскому: вместо того, чтобы высказать конкретные замечания против его «трактата», последний стал интриговать против него, и «это может ослабить наше единство». Тогда как целью автора трактата было не разъединение, а соединение евразийских сил, причем эта цель по-прежнему актуальна для евразийской идеи, как ее понимает Трубецкой, хотя и выявились налицо идеологические разногласия. Ради этой цели надо не демонстрировать авторское самолюбие, оперировать средствами «субтильной казуистики», напускать «метафизический туман» и «жонглировать бессодержательными философскими понятиями». Трубецкой намекает на зятя П.П. Сувчинского – Л.П. Карсавина, действительно любившего сложные словесные и философские конструкции (он стал главным философом евразийства после ухода из движения Г.В. Флоровского). Нужна отчетливая программная позиция: «Мой трактат был замыслен для удовлетворения вполне определенной задачи. Он должен был дать в максимально общедоступной форме логически-убедительную и явственную систему конкретных положений, причем предполагалось, что эта система будет подвергнута дискуссии, соответственно с результатами этой дискуссии видоизменена, а затем издана»⁵.

В научной литературе в свое время было высказано мнение относительно того, что Трубецкого надо считать «Карлом Марксом» евразийства, учитывая его роль идейного основателя. При всем уважении к автору этого мнения, ныне покойному профессору Московского университета В.Я. Пащенко⁶, который был одним из пионеров исследования этого идейного течения, нелишне заметить, что оно едва ли отражает особенности творческой личности автора «Европы и человечества». Если Маркс не терпел нападок на себя и на свое учение, то Трубецкой, напротив, сам инициировал дискуссии вокруг своих трудов, что должно было придать построению евразийства характер живого творческого обсуждения. Кроме того, теория Маркса в целом осталась на позиции европоцентризма, решительно отвергавшегося основателем евразийства, и не содержала предвидений о том, что основные перевороты, изменившие Европу и мир в целом, произойдут в XX в. отнюдь не в Европе, в главных странах капитализма. Они произошли на периферии капитализма, в России, Турции, Китае, Иране и Латинской Америке.

⁵ Трубецкой Н.С. Письма к П.П. Сувчинскому. С. 239.

⁶ Пащенко В.Я. Идеология евразийства. М., 2000. С. 221. В.Я. Пащенко завершал свою работу о евразийстве еще в конце советского времени, когда сведений о нем было очень мало, и для привлечения внимания к теме назвал Н.С. Трубецкого «Карлом Марксом», а П.Н. Савицкого – «Фридрихом Энгельсом» евразийства.

Замысел трактата Трубецкого отнюдь не предполагал специальное дискурсивное рассмотрение проблематики философии культуры, притом что общая культурфилософская направленность этого произведения очевидна и не подлежит сомнению. «Заходы» на евразийскую тематику лишь обозначены в «Европе и человечестве», они были продолжены во второй («Об истинном и ложном национализме») и третьей («Верхи и низы русской культуры») частях задуманной им трилогии, опубликованных уже в первом евразийском сборнике «Исход к Востоку». Поэтому все три части трилогии следует рассматривать как единое произведение, а первую ее часть – «Европа и человечество» – как вводную. Трубецкой ни в каких связях и отношениях, критических или апологетических, не ссылается на идеи и построения каких-либо теоретиков культуры и цивилизации, как российских, так и зарубежных, хотя его мысли обнаруживают определенные внешние и внутренние сходства с «Россией и Европой» Николая Данилевского и постфактум – с «Закатом Европы» Освальда Шпенглера.

В этой связи неосновательной является, на первый взгляд, эффектная, но в действительности некорректная квалификация Трубецкого в качестве «русского Шпенглера», принадлежащая А.Г. Дугину. В «Европе и человечестве» нет ни единого упоминания имени Шпенглера; как философ культуры Трубецкой развивался совершенно независимо от его концепции: по его собственному признанию, замысел книги «Европа и человечество» был разработан им еще на студенческой скамье, когда имя Шпенглера было совершенно неизвестно. Надо сказать также, что общая направленность концепции локальных цивилизаций, основанной Н.Я. Данилевским и продолженной Шпенглером, также не была близка Н.С. Трубецкому, склонному скорее к культурно-философскому универсализму, чем к партикуляризму теории культурно-исторических типов. Против отнесения Трубецкого к теоретикам локальных цивилизаций свидетельствует его нежелание заниматься описанием культурно-исторических типов по типу самостоятельных цивилизационных организмов. Народы и их культуры понимаются Трубецким как «многочеловеческие личности», что определяется самой природой культурного творчества как производства ценностей, ибо ценности творятся личностями. В письме П.П. Сувчинскому от 30.11.1925 г. он следующим образом разъясняет сущность России-Евразии как единой многосоставной симфонической личности: «Россию-Евразию мы мыслим именно так, ибо исходим из убеждения, что между разными народами, ее населяющими, существует внутреннее духовное родство, позволяющее им объединиться в одну хорошую личность»⁷.

Однако Трубецкого с Данилевским сближает отрицательное отношение к представлению европейской культуры в качестве «общечеловеческой цивилизации», поскольку слова «человечество» и «общечеловеческая цивилизация» являются, по его оценке, крайне неточными выражениями. «Европейская культура не есть культура человечества. Это есть продукт истории определенной этнической группы»⁸. Подразумеваются германские и кельтские племена, подвергшиеся в свое время влиянию римской культуры; столкнувшись с памятниками римской и греческой культуры, они «вынесли на поверхность» идею сверхнациональной мировой цивилизации, носителями

⁷ Трубецкой Н.С. Письма к П.П. Сувчинскому. С. 156–157.

⁸ Трубецкой Н.С. Европа и человечество // Трубецкой Н.С. Европа и Евразия. М., 2014. С. 11.

которой выступали народы весьма ограниченной этногеографической группы, а именно народы бассейна Средиземного моря. Таковы, по Трубецкому, реальные исторические предпосылки европейских космополитических теорий, благодаря им античные космополитические идеи «породили теоретические основания так называемого европейского “космополитизма”, который правильнее было бы называть откровенно общегерманороманским шовинизмом»⁹.

В книге Трубецкого референтной группой, в которую он включает культуру России, является вовсе не славянство, а целое человечество; подразумевается тем самым, что Россия ввиду многосоставности культурных матриц, включенных в различные этногеографические зоны, традиционно определяемые как «Восток», «Запад», «Север» и «Юг», сама является моделью человечества. Универсализм Трубецкого, его готовность привести буквально сотни доводов в пользу разнообразных влияний и взаимовлияний на русскую культуру со стороны туранского элемента, соседних тюрок, угрофиннов и кавказцев, категорически расходится с представлениями теоретиков локальных цивилизаций о русской культуре как саморазвивающемся, самодостаточном и замкнутом органическом образовании. Согласно Трубецкому, русская евразийская культура несет в себе черты как универсализма, так и самобытности, понятой, разумеется, не как «само по себе бытие», а как уникальное единство в многообразии, за которым стоит тысячелетняя традиция разноликих культурных обменов и связей. Уже в первом коллективном манифесте евразийства «Исход к Востоку» Трубецким была подчеркнута мысль об особом характере русской культуры и необходимости ее всестороннего, максимально широкого познания: «Та культура, которой всегда жил русский народ... представляет из себя совершенно особую величину, которую нельзя включить без остатка в какую-либо более широкую группу культур или культурную зону»¹⁰. Наиболее убедительные доводы в пользу величия и самобытности русской культуры Трубецкой находит в сфере используемого ею русского языка: «Россия-Евразия – страна наследница. Волею судеб ей приходилось наследовать традиции, возникшие первоначально в иных царствах и у иных племен, и сохранять преемство этих традиций даже тогда, когда породившие их царства и племена погибали, впадали в ничтожество и теряли традиции. Так унаследовала Россия традицию византийской культуры и хранила ее даже после гибели Византии, унаследовала Россия и традицию монгольской государственности, сохранив ее даже после впадения монголов в ничтожество, наконец, наследовала Россия и церковнославянскую литературно-языковую традицию, и хранила ее, в то время как гибли один за другим древние центры и очаги этой традиции»¹¹.

В отличие от Данилевского, автор «Европы и человечества» не строит оптимистических иллюзий относительно будущего славянского культурно-исторического типа и не видит никаких причин считать, что славянство со временем превратится в особую жизнеспособную креативную цивилизацию. В этом отношении Трубецкой гораздо ближе стоит не к славянофилам,

⁹ Трубецкой Н.С. Европа и человечество // Трубецкой Н.С. Европа и Евразия. М., 2014. С. 12.

¹⁰ Трубецкой Н.С. Верхи и низы русской культуры // Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. София, 1921. С. 96.

¹¹ Трубецкой Н.С. Общеславянский элемент в русской культуре // Трубецкой Н.С. К проблеме русского самопознания: Собр. ст. Париж, 1927. С. 94.

порой впадавшим в идеализацию славянства, получившую во времена русско-турецкой войны название «славянобесия», а к «эстетическому консерватору» Константину Леонтьеву, который считал, что славяне слишком далеко продвинулись по пути «упростительного смешения» под влиянием романо-германства. Тезис Леонтьева «славянство есть, славизма нет» он вполне разделял на основе данных филологической науки, считая, что «язык, и только язык связывает славян друг с другом»¹². Как ученый-филолог и лингвист он конкретизирует эту мысль следующим образом: «Русский литературный язык есть общеславянский элемент в русской культуре и представляет из себя то единственное звено, которое связывает Россию со славянством. Говорим “единственное”, ибо другие связывающие звенья призрачны. “Славянский характер” или “славянская психика” – мифы. Каждый славянский народ имеет особый психический тип, и по своему национальному характеру поляк так же мало похож на болгарина, как швед на грека. Не существует и общеславянского физического, антропологического типа. “Славянская культура” – тоже миф, ибо каждый славянский народ вырабатывал свою культуру отдельно, и культурные влияния одних славян на других несколько не сильнее влияния немцев, итальянцев, турков и греков на тех же славян. Этнографически славяне принадлежат к различным этнографическим зонам»¹³.

Замысел Трубецкого вовсе не заключался в том, чтобы комплиментарное для русской культуры (хотя только по языковому признаку) славянство могло составить в Европе некую зону противостояния романо-германству. У Трубецкого речь не идет о противопоставлении «России и Европы», в отличие от того, что было предпринято Данилевским в одноименной книге. Замысел Трубецкого гораздо масштабнее, он подчеркивает, что его размышления относятся ко всему неромано-германскому человечеству и «касаются не только русских, но и всех других народов, так или иначе воспринявших европейскую культуру, не будучи сами ни романцами, ни германцами»¹⁴.

Мобилизующее значение книги Трубецкого состояло в призыве, адресованном не только к русской, но и шире – евразийской интеллигенции, занятой, как и все евразийские народы «переоценкой ценностей» после Великой войны, закончившейся, как он пишет, «миром», о котором до сих пор приходится писать в кавычках и радикально поколебавшим веру в «цивилизованное европейское человечество», развязавшее кровавый пожар, в огне которого сгорели не только империи, но и выработанные веками культурные ценности. Упомянутая «переоценка ценностей», не устает повторять Трубецкой, заставляет все евразийские или, как он пишет, «негерманороманские народы» задуматься и «разобраться в своих собственных размышлениях по этому поводу». Адресуясь к целому кругу народов, а не только к русскому народу и его интеллигенции, Трубецкой таким образом проясняет причину этого: «И если я выпускаю свою книгу в свет на русском языке, так это просто потому, что своя рубашка ближе к телу, и что для меня более всего важно, чтобы мои мысли были восприняты и усвоены именно моими соотечественниками»¹⁵. Главное в этих мыслях – призыв к углубленному

¹² Трубецкой Н.С. К проблеме русского самопознания. С. 93.

¹³ Там же.

¹⁴ Трубецкой Н.С. Европа и человечество. С. 6.

¹⁵ Там же.

самопознанию своей собственной национальной культуры. Если главный урок прошедших катастрофических событий состоял в том, что «Мы были свидетелями того, как внезапно рухнуло то, что мы называли “Русскою культурой”», то в послевоенную и пореволюционную эпоху необходима организация усилий по преодолению инерции этого простого свидетельства как свершившегося факта и переходу к созданию идейного объединения патриотически и национально мыслящих единомышленников: «Для тех, кто примет защищаемые мной положения, эти последние явятся одним из указаний на то направление, в котором должна вестись эта переоценка. Не подлежит сомнению, что та работа, как теоретическая, так и практическая, которая вытекает из принятия основных положений, должна быть работой коллективной. Бросить определенную мысль, поднять известное знамя может один. Но разрабатывать целую систему, основанную на этой мысли, прилагать эту мысль на практике должны многие. К этой-то коллективной работе я и призываю всех тех, кто разделяет мои убеждения»¹⁶.

В чем же состояла «определенная мысль», брошенная Трубецким в общую евразийскую копилку, и в чем состояла ее новизна и тот мобилизующий эффект, который эта мысль несомненно произвела, при всей разношерстности евразийского объединения, включавшего разные философские установки и воззрения? Эта мысль артикулирована и достаточно подробно разъяснена самим автором «Европы и человечества» сразу по выходе из печати этой книги в письме к Р.О. Якобсону, единомышленнику и товарищу по «филологическому цеху», известному ученому, развившему некоторые положения учения Трубецкого, в частности его мысли о «евразийском языковом союзе» (хотя в целом Якобсон не был сторонником евразийства). В письме от 7 марта 1921 г. Трубецкой от первого лица уточняет цели и задачи, поставленные автором в книге «Европа и человечество»: «Эта книга была задумана мною уже очень давно (в 1909–10 г.) как первая часть трилогии, носящей название “Оправдание национализма”. Первая часть должна была иметь заглавие “Об эгоцентризме” и посвящалась памяти Коперника; вторая часть должна была называться “Об истинном и ложном национализме” с посвящением памяти Сократа; третья, наконец, под заглавием “О русской стихии” должна была посвящаться памяти Стеньки Разина или Емельки Пугачева. Теперь я заменил заглавие первой части более ярким “Европа и человечество” и опустил посвящение Копернику, как претенциозное. Назначение этой книги чисто отрицательное. Никаких положительных, конкретных руководящих принципов она давать не собирается. Она должна только свергнуть известные идола и, поставив читателя перед опустевшими пьедесталами этих идолов, заставить его самого пошевелить мозгами, ища выхода... Существенное в книге – это отвержение эгоцентризма и “эксцентризма” (полагания центра вне себя, в данном случае – на Западе). И главное требование, вытекающее из этого, единственный возможный выход (точнее: направление к выходу) мною указан: это революция в сознании, в мировоззрении нероманогерманских народов. Без этой революции никакой выход невозможен»¹⁷.

Сущность той «революции в сознании», о которой говорит Трубецкой, состоит в отказе от «захватных стремлений романо-германский цивилизации», объявляющей себя «пупом земли», тогда как необходимо понять, что

¹⁶ Трубецкой Н.С. Европа и человечество. С. 7.

¹⁷ Письма и заметки Н.С. Трубецкого. М., 2004. С. 12–13.

все культуры равноценны, что высших и низших культур не существует – «вот все, что требует моя книга от читателя. Но как сказано, это мало понять, это надо прочувствовать, выстрадать, этим надо вполне проникнуться»¹⁸. В этом, разъясняет Трубецкой, и заключается та «революция в сознании», которая состоит в свержении идолов эксцентризма, т.е. национального высокомерия и шовинизма. Достаточно легко понять причины экспансии «космополитизма и общегерманороманского шовинизма», распространявшегося в мире с большой быстротой, если принять во внимание особые исторические и этногеографические обстоятельства расширения или, по выражению Трубецкого, «радиации» европейской культуры. Гораздо труднее понять, по Трубецкому, – почему космополитов германо-романского толка очень много среди обладающих собственными богатыми культурными традициями славян, арабов, турок, индусов, китайцев и японцев. Автор «Европы и человечества» ставит вопрос: «Почему русский интеллигент с возмущением отвергает мысль о том, что он может служить орудием немецких юнкеров-националистов, между тем как подчинение общегерманороманским шовинистам того же русского интеллигента не страшит?»¹⁹. Очевидно, здесь имеет место «гипноз слов»: «человечество», «общечеловеческой», «цивилизация», «мировой прогресс» и т.п., внедренных в общее употребление в результате германо-романской пропаганды, но не имеющих реального содержания.

Между тем для того, чтобы дать ответ на притязания романогерманцев на звание вождей цивилизованного человечества, необходимо решить три вопроса: 1. Можно ли доказать, что культура германороманцев совершеннее всех прочих культур, ныне существующих или когда-либо существовавших? 2. Возможно ли полное приобщение народа к культуре, выработанной другим народом без антропологического смешения обоих народов? 3. Является ли приобщение к европейской культуре (поскольку такое приобщение возможно) благом? На все эти вопросы Трубецкой дает отрицательные ответы, тем самым конкретным образом показывая, что выстраивание некоей эволюционной лестницы классификации народов и культур по признаку их большего или меньшего сходства с романогерманцами не имеет научного обоснования; такое выстраивание необъективно, отдает расизмом и определяется лишь «чисто субъективной эгоцентрической психологией».

Особенно актуальными не только для двадцатого, но и для двадцать первого столетия представляются рассуждения Трубецкого на темы культурной антропологии, связанные с разоблачением расистских уничижительных противопоставлений «сложной» европейской культуры, основанной на обширном «умственном багаже», с «примитивной» и наивной культурой дикарей – «детей природы». Однако эти «дети природы» хранят в своем уме огромные запасы сведений об окружающем мире. Этот «примитивный» дикарь «в совершенстве изучил жизнь окружающей его природы, знает все привычки животных, такие тонкости в их быте, которые ускользают от пытливого взора внимательного европейского натуралиста»²⁰. Несмотря на то что брачно-семейные отношения в романо-германской цивилизации регулируются специальным законодательством, освящающим моногамную семью,

¹⁸ Письма и заметки Н.С. Трубецкого. С. 13.

¹⁹ Трубецкой Н.С. Европа и человечество. С. 17.

²⁰ Там же. С. 38.

«рядом с нею уживаются разнузданная половая свобода, которую общество и государство теоретически осуждают, но практически допускают»²¹. Развивая эту мысль, надо добавить, что в современном западном обществе и теоретически, и практически оправдывается промискуитет; в гражданском законодательстве на смену традиционной моногамной семье приходят однополые браки, где вместо мам и пап фигурируют суррогаты под названием «родитель номер один» и «родитель номер два». Лицемерному европейскому законодательству в этой области Трубецкой противопоставлял основанный на обычном праве институт брака у австралийских аборигенов, где при отсутствии индивидуальных браков в действительности принимались все необходимые меры для воспитания детей и недопущения кровосмешений.

В упомянутом выше письме Р.О. Якобсону, где подчеркивается основная руководящая мысль «Европы и человечества», а именно – «оправдание национализма», Трубецкой разъясняет, что основанная им идейная платформа для евразийства может быть понята лишь при вчитывании в полный текст всей его трилогии, которая представляет собой единое целое и включает работы «Об истинном и ложном национализме» и «Верхи и низы русской культуры». Первая работа трилогии, т.е. «Европа и человечество», нацелена в основном на разоблачение «идолопоклонства» перед германороманской культурой и ставит вопрос об «оправдании национализма» лишь в общих чертах. В устоявшемся смысле слова Трубецкой не был националистом, ни политическим, ни этническим, поскольку вместо термина «нация» использовал понятия «народ» и «народность». В действительности Трубецкой призвал к выработке у интеллигенции патриотического сознания в виде «общеевразийского национализма», который должен прийти на смену «эксцентризму», когда основные культурные ресурсы находятся в неестественном состоянии подражания, имитации и в итоге – подчинения чужому центру. Здесь Трубецкой делает исключение из принятого в своем трактате способа изложения и дает ссылку на конкретные идеи социально-психологической теории подражания французского социолога Габриэля Тарда, которую, однако, он трактует по-своему, не в качестве объяснительной модели социального поведения индивидов, а в качестве своеобразной концепции межкультурной коммуникации, т.е. механизма передачи ценностей от одной культуры к другой.

Трубецкой согласен с тем, что трансляция ценностей действительно напоминает подражание, стремление быть «такими как они». Такие сознательные или бессознательные заимствования культуры являются самым обычным способом движения и накопления ценностей, особенно технологических достижений и открытий, хотя такая преемственность не обязательно является позитивной, она может быть и негативной, конкурентной, тем, что Тард называет «борьбой за первенство» (*duel logique*). «Раз возникнув, – пишет Трубецкой, – открытие распространяется среди других людей путем “подражания” (*imitation* – тоже термин Тарда), причем это слово надо понимать в самом широком смысле, начиная с воспроизведения самой культурной ценности или воспроизведения способа удовлетворять данную потребность при помощи этой ценности, и до “симпатического подражания”, т.е. подчинения созданной

²¹ Трубецкой Н.С. Европа и человечество. С. 39–40.

норме, усвоения данного положения, предполагаемого истинным, или преклонения перед достоинством данного произведения»²².

Трубецкой считает недостатком у Гарда то, что он преувеличивает роль подражания и недооценивает роль традиций и наследственности, которые очень важны для осуществления непрерывности и органичности в развитии культуры. Наследственность дополняет собой традицию, и при ее помощи из поколения в поколение передаются вкусы, предрасположения и темпераменты всех тех, кто творил культурные ценности в прошлом. Вот почему наличность общего запаса культурных ценностей, так сказать, «базовый культурный капитал», определяется не способностью и степенью интенсивности подражания иным культурам, а наличием собственных традиций и, соответственно, их наследованием. Именно наличие собственных традиций придает той или иной культуре черты «эгоцентризма» вместо «эксцентризма».

Таким образом, для собственного развития всякой национальной культуры в сфере творчества, в искусстве, политике, вообще во всякого рода деятельности «эгоцентризм», или самоуважение, является необходимым. Он-то и составляет содержание того «оправдания национализма», которое является главным стержнем и новизной работы «Европа и человечество». Разъясняя смысл этого «эгоцентризма» в письме к Р.О. Якобсону, Н.С. Трубецкой пишет, что «это должен быть эгоцентризм облагороженный, не бес-сознательный, а сознательный, связанный с релятивизмом, а не с абсолютизмом. Я нахожу его в сократовском принципе “познай самого себя” – что то же – “будь самим собой”. Всякое стремление быть не тем, что я есть на самом деле, всякое “желание быть испанцем”, как говорит Козьма Прутков – ложно и пагубно. “Познай самого себя” есть принцип универсальный, абсолютный и вместе с тем относительный. Этим принципом и надо руководиться при оценке, безразлично, идет ли дело об отдельном человеке или народе»²³.

Антиподами общевразийского национализма являются космополитизм и большевистский интернационализм, которые равным образом заслуживают решительного осуждения. Более того, интернационализм, проповедуемый марксизмом, является наиболее законченной, «обнаженной» формой романогерманства, поскольку он не дает отдельным людям и народам познать самих себя и стать самими собой, и даже наоборот – заставляет их «быть не тем, что они есть». Проповедуемое марксизмом восстание «низов» против «верхов» романогерманцев является мнимым, т.к. «те, кто из низов, пролезет в верх, сами сделаются такими же, как те, кто сейчас наверху». В этом отношении идеи социализма и коммунизма принципиально не отличаются от романогерманства, являясь на самом деле его последней и наиболее изощренной формой. В любой культуре различия между «верхами» и «низами» неустранимы, так же как неустранимы различия между отдельными людьми и целыми народами. Однако дистанция между «верхами» и «низами» не должна быть китайской стеной, затрудняющей коммуникацию между ними. Ведь в действительности «низы» составляют большую часть народа, у которого «своя правда», отнюдь не совпадающая с «правдой верхов», а на деле германороманцев.

²² Трубецкой Н.С. Европа и человечество. С. 44.

²³ Письма и заметки Н.С. Трубецкого. С. 13.

В России сохранился «тот единственный уголок русской жизни, та часть здания русской культуры, в которой византийские традиции не были вполне вытеснены «европеизацией» – это русская православная церковь. Она «оказалась поразительно живучей и во время общего крушения не только не рухнула, но вновь приняла свою исходную форму»²⁴. Соглашаясь со славянофилами в том, что русская культура и русская судьба неразрывно связаны с православием, Трубецкой выступил против славянофильских представлений «о славяно-русском мире как о культурном целом». Отсюда евразийская замена понятия «славяно-русский культурный мир» на понятие «евразийско-русский культурный мир». Русская идентичность здесь понимается не этнически, а пространственно, как производная от земли, т.е. от природно-географического евразийского бытия русского народа, занимающего в истории свою территорию и сформировавшего здесь свои особенные ментальные характеристики. Отрицание моноэтнического содержания русского национализма, согласно такой позиции, нисколько не принижает своеобразия русского национального сознания, в основе которого – религиозно-культурная и национальная идея Москвы, как наследницы Византийского царства и потому действительного средоточия христианского мира. В процессе европейской модернизации эта идея была извращена и заменена на европейскую позитивно-политическую идею империи, в результате чего Российская империя оказалась неожиданным союзником вчерашнего врага – Европы. У Трубецкого отчетливо проявляется критическое отношение к петербургскому периоду российской истории в целом и к европейской идее империи, германо-романской, но вовсе не евразийской по своему происхождению. Однако критика имперского этатизма не распространялась на признание им высоких достижений русской культуры, многие из которых были осмыслены и развиты самим автором «Европы и человечества».

В России, по Трубецкому, получили развитие два основных типа ложного национализма – имперский шовинизм в подражание немецкому, который стал внедрять Петр I, а также национализм «самостийников», разросшийся в пореволюционный период. Трубецкой считал, что в основе национализма первого рода, идущего от реформ Петра I, было «соединение империализма и национального тщеславия с оскорблением национального чувства и религиозных основ русской жизни»²⁵. Примеры второго типа национализма особенно размножились после революции, когда в поисках «национального самоопределения» различные маленькие нероманогерманские народы, ранее не имевшие своей государственности, начинали разыгрывать из себя «великую державу», в которой всё «как у господ» (Трубецкой имеет в виду «разных самостийников вроде грузин, эстонцев, латышей и проч.»).

В качестве особой формы ложного национализма Трубецкой выделяет также тот тип культурного российского консерватизма, который формально направлен на самопознание русской культуры, однако отождествляет национальную самобытность «с какими-нибудь уже созданными в прошлом культурными ценностями или формами быта и не допускает изменение их даже тогда, когда они явно перестали удовлетворительно воплощать в себе национальную психику»²⁶. Такой национализм, инициированный «верхами»,

²⁴ Трубецкой Н.С. Об истинном и ложном национализме // Трубецкой Н.С. Европа и Евразия. М., 2014. С. 106.

²⁵ Трубецкой Н.С. Письма к П. П. Сувчинскому. М., 2008. С. 105.

²⁶ Трубецкой Н.С. Об истинном и ложном национализме. С. 85.

по существу отрицает любые изменения культурных форм и естественную для всякого культурного организма горизонтальную преемственность. В таком случае происходит разрыв между «верхами» и «низами» в культуре, ведущий к «застою, предвестнику смерти». Под националистическим консерватизмом подобного рода Трубецкой подразумевал монархизм как наиболее распространенное «бытовое» умонастроение в эмигрантской среде и как один из подлежащих слову реликтов дореволюционного сознания.

Очевидно, Трубецкой преувеличивал степень тотальной приверженности интеллигенции романогерманству. Как представляется, это вызвано агитационными целями в пользу евразийства; сам автор «Европы и человечества» говорил, что он порой жертвовал академизмом в пользу «ударности», стремясь быть впереди других конкурентных представителей «пореволюционного сознания». В письмах 30-х гг. к Савицкому он высказывал сожаление о том, что у него не было ни времени, ни возможностей для того, чтобы заниматься «научной систематизацией» предъевразийских идей. В действительности в России и до Трубецкого были представлены предъевразийские идеи, направленные на самопознание русской культуры, имевшие с евразийством немало внешних и внутренних сходств и утверждавшие, вопреки европоцентризму, что «Восток не вне нас, а внутри нас». Кроме К.Н. Леонтьева в этом ряду в качестве «первого предъевразийца» следует назвать политика, дипломата и ученого С.С. Уварова (1786–1855), одного из основоположников российской ориенталистики, русского просвещенного консерватора, который понимал, что вектор развития России должен быть более решительно повернут в сторону Востока. В «Проекте Азиатской академии» и в других своих программных заявлениях Уваров выступал не просто как поклонник мудрости Востока, его древностей и ценностей, но как русский геополитик, считающий то, что впоследствии евразийцы назвали «Исходом к Востоку», – движением в сторону коренных и ничем не заменимых национальных интересов России: «Россия, граничащая с Азией и владеющая всей северной частью этого континента, разделяет с другими державами нравственный интерес, руководимый ими в их благородных предприятиях, но кроме того, у нее имеется еще и интерес политический, столь очевидный и неоспоримый, что одного беглого взгляда на карту достаточно, чтобы в нем убедиться. Россия, можно сказать, лежит на Азии. Почти со всеми восточными народами она имеет общую сухопутную границу гигантской протяженности. Поэтому с трудом можно поверить в то, что из всех европейских стран именно в России меньше всего уделяют внимания изучению Азии. Достаточно самых элементарных политических понятий, чтобы оценить преимущества, которые Россия могла бы извлечь из серьезных занятий Азией. Россия, имеющая столь тесные отношения с Турцией, Китаем, Персией, Грузией, смогла бы не только содействовать в огромной степени общему прогрессу просвещения, но еще и удовлетворить свои наиболее дорогостоящие потребности. Никогда еще государственные соображения не были в таком согласии с великими видами нравственной цивилизации»²⁷. Ориентализм Уварова и евразийцев сближает особое отношение к азиатской цивилизации как «наиболее древней и наиболее интересной», стоящей, по определению Уварова, «ближе всего к фундаментальным понятиям человечества». Среди других предтеч евразийства – философ Н.Н. Страхов, автор книги «Борьба с Западом в нашей литературе» (1883), и оригинальный

²⁷ Уваров С.С. Проект Азиатской академии // Уваров С.С. Избранные труды. М., 2010. С. 68–69.

религиозный философ В.Ф. Эрн, которого Н.А. Бердяев назвал «типичным евразийцем по настроению»²⁸.

Таким образом, провозглашенный евразийцами «Исход к Востоку» возник не на пустом месте и не был каким-то результатом эпатажной саморекламной евразийской агитации и пропаганды, как утверждали противники евразийства, приписывавшие ему намерения «объезиатить Россию» и ее культурные достижения. Среди них был, например, либеральный историк А.А. Кизеветтер. Возмущенный напечатанной в эмигрантской газете «Руть» статьей Кизеветтера «Евразийство» (от 10.01.1925), где проводилась подобная точка зрения, Трубецкой дал ему отповедь как опытный ориенталист-профессионал: «Вы не можете не знать, что безграмотное, с точки зрения всякого ориенталиста, противопоставление европейской культуры какой-то культуре “Азии” совершенно не свойственно ни одному из евразийских писателей. Вы не можете не сознавать, что Ваш притворно недоуменный вопрос “почему бы русскому народу и самому от себя не внести что-нибудь веское и ценное в культурное достояние человечества” есть не более как передержка, не находящая опоры ни в одном из евразийских сборников»²⁹.

Обвинения в «русском расизме» и чуть ли не в антисемитизме, исходившие от другого противника евразийства – П.Н. Милюкова, также являлись откровенно лживыми³⁰. Истинной реакцией Трубецкого на расизм и на приход Гитлера к власти была публикация в 1935 г. статьи «О расизме», где он осудил идею расовой чистоты и в очередной раз повторил мысль о том, что русский народ является примером этнического союза славян, евреев, тюрков, кавказцев и других евразийских народов³¹. Характерно, что «общеевразийский национализм» поддерживали не только русские, но и представители других национальностей, например религиозный еврей Яков Бромберг³² и калмык Эренжен Хара-Даван³³. В письме Савицкому Трубецкой сообщает также о турецком симпатизанте евразийству Ahmetzeki Validi (А. Валидове), башкире по национальности, бывшем профессоре Стамбульского университета по кафедре истории тюркских народов, «превосходном знатоке истории тюрков, в особенности истории Тимуридов и Средней Азии»³⁴. Что касается инсинуаций Милюкова о «русском расизме» и фашизме Трубецкого, то наиболее убедительный ответ на них дает личная переписка Трубецкого и Савицкого по поводу подвизавшегося около евразийства бывшего белогвардейца Меллера-Закомельского, ставшего поклонником немецкого национал-социализма. 20 мая 1933 г. Трубецкой пишет: утверждения Меллера о том, что «Россия беременна идеей русского фашизма», голословны и ложны. «Что немцы хорошо умеют маршировать, – в этом никто из нас никогда

²⁸ Бердяев Н.А. Евразийцы. С. 134. Содержательный обзор предъевразийских идей представлен в статье: Макаров В.Г., Репников А.В. Как возникло евразийство? // Россия XXI. 2008. № 5. С. 98–125.

²⁹ Трубецкой Н.С. Письма к П.П. Сувчинскому. С. 351.

³⁰ Милюков П.Н. Русский расизм // Вандалковская М.Г. Историческая наука российской эмиграции: «Евразийский соблазн». М., 1997. С. 331–335.

³¹ Трубецкой Н.С. О расизме // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М., 1995. С. 197–207.

³² Бромберг Я. Евреи и Евразия. М., 2002.

³³ См. о нем: Пащенко В.Я. Хара-Даван Эренжен // Русская философия. Энциклопедия. М., 2014. С. 744–745.

³⁴ Письмо Н.С. Трубецкого П.Н. Савицкому от 20.05.1933 г. // Соболев А.В. О русской философии. М., 2008. С. 371.

не сомневался; что они свою нацию считают первой в мире, а всех остальных презирают – это всем давно было известно, точно так же, как и то, что весь их парламентаризм и демократизм являются одной лишь декорацией»³⁵. У Меллера, по оценке Трубецкого, «сквозь культурный налет евразийского философствования проступила-таки вульгарно-черносотенная, упрости́тельная психология (большевизм – жидовская выдумка, бей жидов – спасай Россию!). Ужасна та среда, которой Меллер окружен. В его организацию вступают, по-видимому, всякие подонки»³⁶.

В последние годы жизни, переехав в Вену и став профессором местного университета, Трубецкой отошел от евразийства, хотя продолжал поддерживать по мере возможностей отношения с единомышленниками. Письма 30-х гг., адресованные «Фридриху Энгельсу евразийства» Петру Савицкому, проникнуты ощущением надвигающейся на Европу новой войны, которую приближают «марширующие немцы». Здесь – осознание трагической оторванности от родины той евразийской идеи, которой отданы годы служения и которой вряд ли суждено воплотиться. Однако Трубецкой не отказался от культуроцентризма основанного им евразийства и подчеркивал, что в области культуры тот путь, который начался с публикации книги «Европа и человечество», в целом был правильным: «Мы оказались великолепными диагностами, недурными предсказателями», правда, «очень плохими идеологами». Последние статьи Трубецкого вызвали гонения нацистских австрийских властей, последовал обыск гестапо, состояние его здоровья резко ухудшилось. Князь Николай Трубецкой – основатель евразийского учения – скончался 25 июня 1938 г.

Список литературы

- Бердяев Н.А.* Евразийцы // Путь. 1925. № 1. С. 134–139.
- Бромберг Я.* Евреи и Евразия. М.: Аграф, 2002. 319 с.
- Ермишина К.Б.* Князь Н.С. Трубецкой. Жизнь и труды. М.: Синаксис, 2015. 262 с.
- Записки русской академической группы в США. Т. XXXVII. Нью Йорк: Association of Russian-American Scholars in the USA, 2011–2012. 550 с.
- Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. София: Балкан, 1921. 126 с.
- Макаров В.Г., Репников А.В.* Как возникло евразийство? // Россия XXI. 2008. № 5. С. 98–125.
- Милюков П.Н.* Русский расизм // *Вандалковская М.Г.* Историческая наука российской эмиграции: «Евразийский соблазн». М.: Памятники исторической мысли, 1997. С. 331–335.
- Пащенко В.Я.* Идеология евразийства. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2000. 445 с.
- Пащенко В.Я.* Хара-Даван Эренжен // Русская философия. Энциклопедия / Под общ. ред. М. А. Маслина. М.: Книжный клуб Книговек, 2014. С. 744–745.
- Письма и заметки Н.С. Трубецкого. М.: Языки славянской культуры, 2004. 618 с.
- Письмо Н.С. Трубецкого П.Н. Савицкому от 20.05.1933 г. // *Соболев А.В.* О русской философии. СПб.: Мирь, 2008. С. 368–373.
- Трубецкой Н.С.* Верхи и низы русской культуры // Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. София: Балкан, 1921. С. 86–103.

³⁵ Письмо Н.С. Трубецкого П.Н. Савицкому от 20.05.1933 г. // *Соболев А.В.* О русской философии. С. 370.

³⁶ Там же. С. 383.

- Трубецкой Н.С. К проблеме русского самопознания: Собр. ст. Париж: Евразийское книгоизд-во, 1927. 98 с.
- Трубецкой Н.С. О расизме // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995. С. 197–207.
- Трубецкой Н.С. Письма к П.П. Сувчинскому: 1921–1928 / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. К.Б. Ермишиной. М.: Русское зарубежье, 2008. 384 с.
- Трубецкой Н.С. Европа и Евразия. М.: Алгоритм, 2014. 304 с.
- Уваров С.С. Проект Азиатской академии // Уваров С.С. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 65–96.
- Устрялов Н.В. Письма к П.П. Сувчинскому 1926–1930 / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. К.Б. Ермишиной. М.: Дом русского зарубежья им. А. Солженицына, 2010. 79 с.

The origins of Erasianism. A dedication to the 100th anniversary of the publication of Nikolai Trubetzkoy “Europe and Mankind”

Mikhail A. Maslin

Lomonosov Moscow State University. 1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation;
e-mail: rf@philos.msu.ru

The article is devoted to the 100th anniversary of the publication of Nikolai Trubetzkoy's “Europe and Mankind”, which marked the beginning to the Eurasianism as a postrevolutionary ideological movement. The book initiated a Russian intelligentsia tradition of editing a volume of collected philosophical papers and then further developing the ideas from the volume in journals and various public discussions (“Problems of Idealism”, 1902; “Vekhi”, 1909 etc.). The book “Europe and Mankind” is the first part of a trilogy contemplated by Trubetzkoy before the Revolution: “On the True and False Nationalism” (the second part) and “The Highs and the Lows of the Russian culture”. The trilogy must be viewed as a unique whole united by the two central ideas: “revolution in consciousness” and “defense of nationalism”. A “revolution in consciousness” means a rejection of the Roman-Germanic culture as a universal model of all human culture; “defense of nationalism” means building a new type of nonethical and nonpolitical nationalism based on the Eurasian cultural values. The general orientation of the conception of local civilizations with its general peculiarities based by Nikolay Danilevsky and prolonged by Oswald Spengler was not supported by Nikolai Trubetzkoy, who was closer to the cultural-philosophical universalism rather than to the particularism of the theory of cultural-historical types. Trubetzkoy interpreted peoples and cultures as “multipersonal individuals”. This is determined by the very nature of the process of producing cultural values because values are the products of creative personalities. According to Trubetzkoy, the reference group that included the Russian culture was not even Slavdom but the whole mankind. Russia itself must be evaluated as a model for mankind because of the multiplicity of cultural matrixes included in its ethnogeographic zones traditionally defined as “East”, “West”, “North” and “South”.

Keywords: Russian culture, Slavic culture, Roman-Germanic culture, Eurasianism, “revolution of consciousness”, “defense of nationalism”, “true and false nationalism”

For citation: Maslin, M.A. “U istoka evraziistva. K 100-letiyu opublikovaniya knigi knyazya Nikolaya Trubetskogo ‘Evropa i chelovechestvo’” [The origins of Erasianism. A dedication to the 100th anniversary of the publication of Nikolai Trubetzkoy “Europe and Mankind”], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 4, pp. 161–178. (In Russian)

References

- Berdyayev, N. "Evraziitsi" [Eurasianists], *Put'*, 1925, No. 1, pp. 134–139. (In Russian)
- Bromberg, Y. *Evrei I Evrazia* [Jews and Eurasia]. Moscow: Agraf Publ., 2002. 319 pp. (In Russian)
- Ermishina, K.B. *Knjaz' N.S. Trubetskoy. Zhizn' i trudi* [Count N.S. Trubetskoy. Life and works]. Moscow: Synaxis Publ., 2015. 262 pp. (In Russian)
- Iskhod k Vostoku. Predchuvstviya i sversheniya. Utverzhenije evraziitsev* [Exodus to East. Preparations and doings. Declaration of Eurasianists]. Sophia: Balkan Publ., 1921. 126 pp. (In Russian)
- Makarov, V.G. & Repnikov, A.V. "Kak vzniklo evraziistvo?" [How did Eurasianism come about?], *Rossiya XXI*, 2008, No. 5, pp. 98–125. (In Russian)
- Milyukov, P.N. "Russkii rasizm" [Russian racism], in: M.G. Vandalkovskaya, *Istoricheskaya nauka rossiiskoi emigratsii: «Evraziiskii soblazn»* [Historical science of Russian emigration: 'Eurasian temptation']. Moscow: Pamyatniki istoricheskoi mysli Publ., 1997, pp. 331–335. (In Russian)
- Pashchenko, V.Ya. "Khara-Davan Erenzhen", *Russkaya filosofiya. Entsiklopediya* [Russian philosophy. Encyclopedia], ed. by M.A. Maslin. Moscow: Knizhny club Knigovek Publ., 2014, pp. 744–745. (In Russian)
- Pashchenko, V.Ya. *Ideologija evraziistva* [Ideology of Eurasianism]. Moscow: Moscow university Publ., 2000. 445 pp. (In Russian)
- Trubetskoy, N.S. "Verkhi i nizi russkoi kul'turi" [Uppers and lowers of Russian culture], *Iskhod k Vostoku. Predchuvstviya I sversheniya. Utverzhenie evraziitzev* [Exodus to East. Preparations and doings. Declaration of Eurasianists]. Sophia: Balkan Publ., 1921, pp. 86–103. (In Russian)
- Trubetskoy, N.S. *K probleme russkogo samopoznaniya: Sbornik statei* [On the problem of Russian self-consciousness: Collected articles]. Paris: Eurasian Publ., 1927. 98 pp. (In Russian)
- Trubetskoy, N.S. "O rasizme" [On racism], in: N.S. Trubetskoy, *Istoriya. Kul'tura. Yazyk* [History. Culture. Language]. Moscow: Progress Publ., 1995, pp. 197–207. (In Russian)
- Trubetskoy, N.S. *Pis'ma i zametki* [Letters and notes]. Moscow: Languages of Slavic culture Publ., 2004. 618 pp. (In Russian)
- Trubetskoy, N.S. *Pis'ma k P.P. Suvchinskomu: 1921–1928* [Letters to P.P. Suvchinsky: 1921–1928], ed. by K.B. Ermishina. Moscow: Russian Emigration Publ., 2008. 384 pp. (In Russian)
- Trubetskoy, N.S. "Pis'mo P.N. Savitskomu 20.05.1933" [Letter to P.N. Savitsky 20.05.1933], in: A.V. Sobolev, *O russkoi filosofii* [On Russian philosophy]. Moscow: Mir Publ., 2008, pp. 368–373. (In Russian)
- Trubetskoy, N.S. *Evropa i Evraziya* [Europe and Eurasia]. Moscow: Algoritm Publ., 2014. 304 pp. (In Russian)
- Ustrialov, N.V. *Pis'ma k P.P. Suvchinskomu 1926–1930* [Letters to P.P. Suvchinsky 1926–1930], ed. by K.B. Ermishina. Moscow: A. Solzhenitsin House of Russian Emigration Publ., 2010. 79 pp. (In Russian)
- Uvarov, C.C. "Proiect Aziatskoi akademii" [Project of Asian academy], in: S.S. Uvarov, *Izbrannye trudi* [Collected works]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2010, pp. 65–96. (In Russian)
- Zapiski russkoi akademicheskoi gruppi v SSHA* [Transactions of the Association of Russian-American Scholars in the USA], Vol. XXXVII. New York: Association of Russian-American Scholars in the USA, 2011–2012. 550 pp. (In Russian and English)

В.В. Сербиненко

РУССКАЯ МЫСЛЬ И ДЕМОКРАТИЯ

Сербиненко Вячеслав Владимирович – доктор философских наук, профессор, декан философского факультета, заведующий кафедрой истории отечественной философии. Российский государственный гуманитарный университет. Российская Федерация, 125267, г. Москва, Миусская пл. 6; e-mail: vvserbinenko@gmail.com

В статье рассматриваются различные аспекты понимания демократии русскими мыслителями XIX–XX вв. Особое внимание уделяется позиции философа-правоведа П.И. Новгородцева. Исследуется проблема общественных идеалов, и прежде всего демократического идеала. Обосновывается значение и актуальность характеристик отечественными философами демократических процессов в мировой и российской истории. Делается вывод о необходимости философского анализа социально-культурных оснований демократического развития в прошлом и в настоящее время. Реальная сложность духовной жизни общества – решающее условие полноценности его исторического бытия, в том числе в формах демократической организации.

Ключевые слова: демократия, политический фетишизм, метафизика, олигархия, свобода, равенство, общественный идеал, аристократия, религиозная философия, правосознание, марксизм, экзистенциальность

Для цитирования: Сербиненко В.В. Русская мысль и демократия // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 4. С. 179–195.

В 1923 г. в Берлине в сборнике «София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии» была опубликована статья П.И. Новгородцева «Демократия на распутье». Это одна из последних работ русского философа-правоведа, в то время декана Русского юридического факультета в Праге. Менее чем через год он ушел из жизни. Небольшому тексту без малого столет. Он безусловно принадлежит своему времени, а точнее, своей эпохе: Первая мировая война, русские революции и кризисные процессы в Европе, вызревание фашизма, начало движения ко Второй мировой войне. И сам Новгородцев глубочайшим образом человек своего, именно этого времени. С одной стороны, фигура совершенно академическая: классический профессор, основатель оригинальной школы философии права, ученый-гуманитарий *par excellence*. С другой стороны, в полной мере оставаясь самим собой, не надевая никаких политических и социальных масок, не «сжигая» прежних убеждений, он становится активным участником исторических событий и в этом смысле исторической личностью. Или, если воспользоваться

одним из ключевых понятий философии истории Л. Карсавина (также участника сборника «София») – «личностью эпохи». Новгородцев был одним из руководителей партии кадетов и мог бы войти во Временное правительство. Но не вошел и позже концептуально-критически (отнюдь не идеологически) оценил все этапы деятельности первого либерального правительства России (в изданной уже посмертно статье-речи «Восстановление святынь»). Антибольшевистская позиция Новгородцева стала причиной того, что, избегая ареста и возможной казни, он в 1918 г. покинул Москву. Крым, затем эмиграция и последний, короткий период научно-преподавательской деятельности в Праге. Нельзя не упомянуть и о том, что с 1922 г. он становится председателем организованного в Праге Религиозно-философского общества имени Владимира Соловьева.

Размышления *такого* человека о судьбах демократии в его время безусловно интересны. Как минимум, это историческое свидетельство, существенный памятник общественной мысли. Даже если допустить, что данный текст в полной мере и безоговорочно находится «у времени в плену». Но кажется, что это совершенно иной случай. Небольшая статья Новгородцева – научно-философская работа, продолжающая многолетний опыт исследования социальных и правовых отношений, и далеко не только в России. И мы вполне можем предположить, что горизонт мыслей ученого, философа и политика о демократии не ограничен его современностью и сами эти мысли открыты будущему, открыты в том числе и для диалога с нашим временем, нашей современностью.

Строго говоря, о судьбах демократии в России в статье вообще речь не идет. Если не считать, конечно, аналитической характеристики «вечно-го» спора между социалистами: теми, кто видит в советском опыте диктатуры пролетариата «полное отрицание демократических начал», и теми, кто, напротив, защищает этот опыт как преодоление буржуазной «призрачной демократии»¹. Новгородцева интересует прежде всего смысл самой демократической идеи, ее возможности и исторические перспективы. И он вполне академично вспоминает Платона и Аристотеля, «апостола демократии» Руссо, знаменитую книгу Токвилля «Демократия в Америке» (хорошо известную в России уже в XIX в.), анализирует современные ему теории демократии. Заметим, что некоторые из этих теорий (например, труды Д. Брайса и Г. Кельзена) и сегодня считаются своего рода классикой политической мысли.

Новгородцев рассматривает демократию преимущественно в двух аспектах: как определенный общественный идеал, уже в этом качестве играющий существенную роль в истории, и как совокупность исторических форм политической организации, в той или иной мере соответствующих данному идеалу. Ценность демократии как общественного идеала серьезных сомнений у него не вызывает. Он готов признать, что «и в современном смысле слова идея демократии соответствует возможно полное и свободное проявление жизненных сил, живая игра этих сил, простор для различных возможностей, открытость и широта для всяких направлений и проявлений творчества»². Отречься от такого идеала не следует, даже если признать вслед

¹ Новгородцев П.И. Демократия на распутье // Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 542.

² Там же. С. 545.

за Руссо, что истинной демократии никогда не было и не будет и что она вообще «приходится богам, а не людям». В данном случае мыслитель совершенно последователен. В общественном идеале он видел именно «философскую проблему», и ее исследование стало важной частью развитой им философии права. Новгородцев, в частности, приходит к выводу, что историческая ценность идеала нисколько не страдает от того обстоятельства, что тот «всегда остается требованием» и «никогда это требование не может быть полностью осуществлено»³. Данный вывод, по его убеждению, в полной мере может быть отнесен и к идеалу демократии.

Однако признав, что определенная (пожалуй, даже метафизическая) парадоксальность связана с самой природой существования общественных идеалов (их историческая необходимость и в то же время принципиальная неосуществимость в истории), философ-правовед этим признанием не ограничивается. Идеалы-требования живут в истории собственной жизнью: они возникают и развиваются, трансформируются и мутируют, и, конечно, они могут умирать. Если философ действительно «клиницист цивилизации», то Новгородцев, во всяком случае, именно таким образом и действует, поскольку в своей статье стремится определить жизненность идеала демократии и ставит диагноз ее современному состоянию.

Мы живем в «конце истории» в том смысле, что уже знаем, чем закончилась та эпоха, в которой жил и которую стремился понять русский мыслитель. Возможно, это наше единственное преимущество. Воспользуемся им, оценивая диагноз, который он поставил. Новгородцев внимательно и самым серьезным образом относился к постоянно звучавшим в его время заявлениям о кризисе демократии, о ее болезнях и даже о ее конце. И мы знаем, что он был прав в этом своем отношении. Такого рода заявления не были беспочвенны. Кризис и болезни – полнейшая историческая реальность. Один европейский нацизм – достаточное, хотя и далеко не единственное тому подтверждение. Такое будущее, о котором мы (в «конце истории») знаем если не все, то очень многое, Новгородцев предвидеть не мог. Впрочем, предвидение и не было его задачей, ни к какой футурологии он не стремился.

Понятия «правового государства», «гражданского общества», «политического релятивизма», активно работающие в современных теориях демократии, были уже вполне привычными и для Новгородцева. Он готов был признать их необходимость и эффективность в определении характера политических и идеологических механизмов, действующих в обществах демократического типа. Но при всей своей важности он считал их вторичными по отношению к собственно идеалу демократии. Более того, полагал, что они не могут и не должны идеал подменять, претендовать на некую истинную полноту выражения идеала. Такого рода «подмены» вообще могут иметь роковые последствия для общественных идеалов: став на подобный путь, можно прийти в исторический тупик – к обществу без идеалов.

Вслед за Токвилем и уже своим современником Брайсом Новгородцев признает, что в живом и действующем идеале демократии представлены две ключевые идеи: свободы и равенства. В историческом опыте между ними могут возникать колоссальные противоречия (на что обращал внимание еще Токвиль), причем без всяких гарантий их дальнейшего положительно-диалектического разрешения. И тем не менее, утверждал мыслитель, обе эти

³ Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 90.

идеи жизненно необходимы для идеала демократии. «С точки зрения моральной и политической между равенством и свободой существует наибольшее соотношение. Мы требуем для человека свободы во имя безусловного значения человеческой личности, и, так как в каждом человеке мы должны признать нравственную сущность, мы требуем в отношении ко всем людям равенства. Демократия ставит своей целью осуществить не только свободу, но и равенство; и в этом стремлении ко всеобщему уравниванию не менее проявляется сущность демократической идеи, чем в стремлении ко всеобщему освобождению. Идея общей воли народа как основы государства в демократической теории неразрывно связана с этими началами равенства и свободы и не может быть от них отделена. Участие всего народа, во всей совокупности его элементов, в образовании всеобщей воли вытекает столько же из идеи равенства, сколько из идеи свободы»⁴. «Равенство», «свобода», «общая воля народа» – понятия, которые, по убеждению Новгородцева, составляют суть идеала демократии. Отказ от них или их девальвация в общественной жизни опустошают демократический процесс, лишая его внутреннего содержания, и открывают возможности для утверждения различных форм псевдodemократии.

Вопросу о том, «чем не может быть демократия», философ-правовед уделяет особое внимание. В первую очередь он подчеркивает, что идеал демократии – не религиозный идеал. Он называет «политическим фетишизмом» «надежды на демократию как на всемогущую и всеисцеляющую силу», на то, что «будто бы демократия есть некоторая высшая и конечная форма, в которой политическое развитие достигает своей конечной точки». С «политическим фетишизмом» Новгородцев связывает и иллюзии о неминуемом торжестве демократии после ниспровержения старого, недемократического порядка: «На самом деле то, что в таких случаях водворяется в жизни, обычно оказывается не демократией, а, смотря по обороту событий, или олигархией, или анархией, причем в случае наступления анархии ближайшим этапом политического развития бывают самые сильные суровые формы демагогического деспотизма»⁵. Как представляется, все эти «старые» мысли не утратили своей ценности не только в XX столетии, но и в нашей «информационно-цифровой» современности. Так же, как и рассуждения Новгородцева о том, что «народное самоуправление» (т.е. демократия), чтобы не быть просто «пустой фикцией», требует в качестве необходимого условия выработки народом *своих* «форм организации». И процесс этот, предупреждал мыслитель, быстрым и легким быть не может, к тому же предполагая и решение крайне сложных задач нравственного воспитания. Для последнего же одного идеала демократии недостаточно, он не может и не должен подменять «высшие начала» и не только не исключает религиозных ценностей, но и нуждается в общественно значимых проявлениях «глубокого религиозного чувства».

Не обошел Новгородцев вниманием и различные варианты теории элит, прежде всего тех, в которых демократическая система рассматривается как наилучший вариант для отбора лидеров, «вождей», управляющего меньшинства. В данном случае он был совершенно категоричен: в демократическом обществе власть имущие могут быть только «слугами народа»,

⁴ Новгородцев П.И. Демократия на распутье. С. 546.

⁵ Там же. С. 547–548.

и ничем иным. В реальной исторической демократии элементы аристократизма могут присутствовать. «Но все это несомненно находится в противоречии с чистотой демократической идеи, которая состоит не в отборе лучших вождей, а в освобождении от всяких вождей, в умении всех и каждого руководить самим собой»⁶. Соответственно и «признание неизбежности факта олигархического руководства массами и необходимости аристократической соли для жизнеспособности демократии», по сути, является отречением от демократического идеала и отнесением его в разряд неосуществимых утопических проектов. Новгородцев считал, что при всех реальных недостатках современных демократий этого пока еще не произошло. Он указывал на тот факт, что необходимый для демократии иммунитет к элитарности эффективно действует в «простейших» формах ее (демократии) политической организации, например, в Швейцарии. В этой связи мыслитель называет также североамериканские демократии, США и Канаду, где власть находится «под более или менее действенным» контролем народа. В то же время он считает необходимым «сделать оговорку о могущественном значении здесь денег, о силе плутократии»⁷. Подобным же образом обстоят дела и в европейских демократиях (в частности, во Франции). В данном контексте Новгородцев вспоминает и «основательного критика демократии» Шпенглера, с его тезисом о том, что посредством денег демократия уничтожает себя.

Признавая, что для демократии наступил исторический час «тревоги и сомнений», русский мыслитель тем не менее считал, что политический идеал демократии себя отнюдь не исчерпал: все слабости и даже пороки исторических типов демократии не превращают ее в иллюзию, в идеологическую маску, призванную скрывать действующие в обществе формы обмана и эксплуатации. В критике Марксом «вульгарной демократии» Новгородцев видел наиболее последовательный и радикальный вариант выбора иного исторического пути. С его точки зрения, социалистический выбор неразрывно связан с детерминизмом исторического материализма и уже поэтому несоместим с идеалом демократии: «две совершенно различные системы мысли и жизни»⁸. Демократический идеал предполагает высокую степень неопределенности личного и общественного бытия, реальную возможность выбора, не исключая вероятность ошибок и заблуждений. В этом смысле политический релятивизм – необходимый спутник демократии. Но он оправдан только в том случае, если не притязает на мировоззренческий универсализм и не стремится стать тем, чем он быть не может, а именно духовным ориентиром общественной жизни. «Отрываясь от высшей абсолютной нормы, которая дает руководящий свет для всякой практики, релятивизм может перейти в беспринципный оппортунизм, впасть в порабощение силе сложившихся обстоятельств и совершившихся фактов. От этого плаванья по воле встречных ветров спасает человека только свет высшего идеала. И пусть этот идеал сам по себе не дает путей, по которым совершается движение, но он освещает эти пути, он указывает, куда и зачем идти»⁹.

⁶ Новгородцев П.И. Демократия на распутье. С. 550.

⁷ Там же. С. 551.

⁸ Там же. С. 556.

⁹ Новгородцев П.И. Об общественном идеале. С. 102.

«Политический фетишизм» в отношении демократической системы не уместен и содержит существенные риски. Настаивая на этом, Новгородцев в то же время признавал, что *идеал* демократии имеет немалое значение в духовной жизни общества. Прежде всего, это связано с идеями свободы и равенства, чья сложная и безусловно глубоко личностная диалектика и обеспечивает существование демократии как общественного идеала. Но и в этом своем, можно сказать, незамутненном состоянии демократический идеал не может рассматриваться в качестве единственной или даже главенствующей духовной основы общественной жизни. Напротив, именно духовное состояние общества, которое гораздо многообразней и глубже любых политических (в данном случае демократических) принципов и практик, в решающей мере определяет путь, по которому двинется, в тот или иной исторический момент, постоянно находящаяся «на распутье» демократия.

Размышления Новгородцева о демократии, как, впрочем, и вся его творческая деятельность, совершенно определенно свидетельствуют о том, к какому направлению отечественной мысли он принадлежал. Это, безусловно, идеализм, в существенной мере религиозная философия и, конечно, метафизика. Если не использовать данные обозначения в качестве идеологических клише, то можно увидеть принципиальное разнообразие позиций, творческих решений многих и поныне не утративших актуальности проблем. Впрочем, и сама «идеалистическая метафизика» остается реальной проблемой. С ней уже многократно расставались, смеясь или рыдая. Но ведь невозможно бесконечно «прыгать» от материализма к религии и в обратном направлении, игнорируя ту «дорогу», факт существования которой признавал такой непримиримый борец с философским идеализмом, как В.И. Ленин. П.И. Новгородцев, безусловно, «не прыгал». Если угодно, то его понимание демократии вполне можно назвать последовательно идеалистическим. На этих же позициях он оставался и в своей основной сфере деятельности, в области права. И здесь он последовательно защищает именно идеалы права. «Усердная работа специалистов продолжает быть полезной для практики, но высокий нравственный авторитет юриспруденции утрачен. Не так давно представители двух поколений русских юристов – самый крупный из старых и самый выдающийся из молодых, Чичерин и Петражицкий – единогласно заявили о разложении правосознания в современной науке. В ней как бы иссякло доверие к нравственной силе права. Вместо прежнего одушевления его возвышенной сущностью и идеальным предназначением, мы слышим теперь учения, что право есть продукт силы и расчета, что оно создается борьбой слепых страстей, для которых чужды какие бы то ни были нравственные начала»¹⁰.

Эти слова он произнес в известной речи «Идея права в философии Вл. Соловьева» в начале 1901 г. Все еще было впереди: мировая война, русские революции... А позади – недавняя смерть философа, метафизика-идеалиста, которому собственно Новгородцев и воздал должное именно за идеализм, за яркую и глубокую защиту идеалов права. С Соловьевым он был согласен далеко не во всем и, в частности, категорически не принимал его идеал «свободной теократии». Впрочем, это вообще характерно для

¹⁰ Новгородцев П.И. Идея права в философии Вл.С. Соловьева // Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 526.

постсоловьевской русской метафизики. Адептов обнаружить здесь практически невозможно. Почему дело обстоит именно так? Ответ в данном случае представляется очевидным: те, кто шел за Соловьевым, были философы; что же касается выводов Новгородцева и других русских правоведов о кризисе правосознания в начале XX в., то в контексте последующих исторических событий в их обоснованности едва ли можно сомневаться. Другое дело, в какой мере их аргументы (а это были именно научные и философские аргументы, а не простые декларации) могут иметь значение в наше время. Мы действительно живем в *ином мире*, где нет тех проблем, о которых думали и писали русские и, конечно, многие европейские интеллектуалы много лет назад? Демократия уже не на распутье, правосознание в мире достигло высочайшего уровня и нужно просто идти проторенной дорогой, развивая правовое государство или, скажем, «суверенную демократию»? Как нам представляется, серьезные положительные ответы на эти, по сути, риторические вопросы вряд ли возможны. Дело ведь не в том, предвидели или нет мыслители прошлого что-то значительное в будущих исторических перипетиях. Дело в самих проблемах, к которым они обращались и творчески пытались решить. История философии – это, в существенной мере, именно такой процесс.

Кажется вполне понятным и естественным то, что к теме демократии обращается Новгородцев, философ-правовед, человек либеральных (или, допустим, либерально-консервативных) убеждений. Но надо сказать, что проблема демократии если и не была центральной в истории русской мысли, то, во всяком случае, никоим образом не была ей чужда. Причем именно как проблема, т.к. вопрос о демократии и об идеале демократии ставился далеко не только в русле либеральных или радикальных («революционно-демократических») направлений. Здесь как раз можно наблюдать яркие проявления того «политического фетишизма» в отношении к демократии, об иллюзорности которого предупреждал Новгородцев. Ограничимся в данном случае одним, но действительно ярким примером. Выдающийся представитель российского и международного анархизма М. Бакунин сформулировал свое «демократическое» кредо с предельной ясностью: «Торжество демократии будет не только количественным изменением – подобное расширение привело бы только ко всеобщему опошлению, – но и качественным преобразованием – новым, живым и настоящим откровением, новым небом и новой землей, юным и прекрасным миром, в котором все современные диссонансы разрешаются в гармоническое единство... Мы накануне великого всемирного исторического переворота... он будет носить не политический, а принципиальный, религиозный характер... Речь идет не меньше, чем о новой религии, о религии демократии...»¹¹

Критике общественного идеала анархизма П.И. Новгородцев уделил существенное внимание не только в статье о демократии, но и в ряде других работ. Прежде всего, он связывал ее с идеей свободы, играющей определяющую роль в анархистском проекте, но не менее важную, с его точки зрения, и для идеала демократии. Тема свободы – одна из ключевых в русской метафизике XIX и XX вв., и не только свободы метафизической, но и ее конкретных социальных, культурных и политических форм. Можно даже сказать, что апология свободы, причем на всех уровнях, – это едва ли

¹¹ См.: Зеньковский В.В. История русской философии. М., 2001. С. 250.

не главная задача и важнейшее культурное достижение русской мысли. Как известно, столь разные и в определенном смысле даже противоположные мыслители, как Н. Бердяев и И. Ильин, никогда не были поклонниками современных им западных демократий. Бердяев, сам себя называвший «философом свободы», в сущности, продолжал романтическую традицию критики буржуазного демократизма, видя в нем еще одну историческую форму социально-государственного ограничения человеческой свободы. Если его и можно упрекнуть в анархизме, то нельзя не признать, что при всех обстоятельствах он всегда оставался решительным противником любых форм тоталитарной идеологии. Государственник И. Ильин (ученик П.И. Новгородцева) считал, что демократический и либеральный Запад являет собой пример деградации государственной идеи. Но идеал свободы и для него имел абсолютное значение. «Свобода есть воздух, которым дышит вера и молитва, – писал философ. – Свобода есть способ жизни, присущий любви. Отвергать это может лишь тот, кто никогда не веровал, не молился, не любил и не творил, но именно поэтому вся жизнь его была мраком, а проповедуемое им искоренение свободы служит не Богу, а бесу. Не потому ли таких людей называют “мракобесами”?»¹². Искать таких «мракобесов» среди ведущих русских философов – занятие бесполезное и неблагодарное во всех отношениях.

Тем более что тот же Ильин не ограничивался символическо-метафизическими характеристиками свободы и с исключительной последовательностью обосновывал необходимость социальных и политических условий, при наличии которых она только и может стать неотъемлемой частью общественной жизни. Так, в работе «О сущности правосознания» Ильин определил «аксиомы правосознания»: «закон духовного достоинства, закон автономии и закон взаимного признания». Первый из них фиксирует духовно-личностный статус гражданина, его неотъемлемое право на самоуважение, достоинство личности, отстаивание собственной позиции (интеллектуальной, религиозной, нравственной, эстетической). Второй момент отражает сложную диалектику свободы и ответственности гражданина, который может сохранить собственную «автономность» только в том случае, если является подлинным субъектом права и «внутренне свободно» исполняет возложенные на него обществом и государством обязанности. Третий принцип признаёт важнейшим условием гражданской жизни взаимное уважение граждан и понимание ими безусловной ценности гражданских и государственных институтов. И в данном случае мы имеем дело с идеализмом, однако можно ли его вообще избежать, обосновывая идеалы правосознания? Ильин, как и его учитель Новгородцев, был убежден, что делать этого не стоит хотя бы уже по той причине, что место философского идеализма может занять идеология обыденно-политического толка с неизменно сопутствующей ей «идеалистическо-демагогической» стилистикой.

Критика же Запада в российской интеллектуальной традиции имела свою специфику, хотя, безусловно, в ряде существенных моментов была близка собственно западной «культур-критике»¹³. Заметим, что неизбежность

¹² Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 1. М., 1993. С. 94.

¹³ На данное обстоятельство в свое время обратил внимание С.С. Аверинцев: «Славяно-фильская критика Запада – законный момент общеевропейской романтической мысли,

буквальной «гибели Запада» и, соответственно, необходимость создания цивилизации совершенно иного типа признавали немногие русские мыслители. В этом плане своей последовательностью и радикализмом, как известно, выделяется позиция Н. Данилевского. Но не стоит забывать о том, что и для него романо-германская цивилизация – это наиболее значительный в истории тип культурно-исторического развития. Становление же нового славянского культурно-исторического типа не предопределено и может стать только результатом реального исторического творчества.

В большинстве же случаев мы обнаруживаем иной подход: критиковался не столько Запад как таковой, сколько основные тенденции его развития, при этом исходили из того, что, вопреки Киплингу, Запад может «сдвинуться с места» и, не став, естественно, Востоком, превратиться в нечто иное, фактически утратив собственную культурную идентичность. Поэтому в русской философии уже в XIX в. такое колоссальное значение придается вопросу о возможности сохранения великого культурного наследия Запада, конечно, не в музейном варианте, а в живой преемственности развития. Западник Чаадаев восторгается отнюдь не цивилизационными достижениями современной Европы, а ее великим культурным (прежде всего, католическим) прошлым. Славянофил Хомяков подразумевает под «страной святых чудес» фундаментальные основы европейской цивилизации. Достоевский пишет о русской любви к «древним камням Европы» и трактует творчество Пушкина как высший синтез и развитие духовного наследия прошлого. Вл. Соловьев желает сближения с католицизмом как с «последним оплотом духовности в мире безбожной цивилизации». Новый же Запад, в котором «умер Бог», в котором происходит отход от традиции, от фундаментальных религиозных ценностей и культурных идеалов, – это, собственно, уже и не Запад вовсе, а некая безлика и всеядная глобальная цивилизация, где главным и единственным «героем», как утверждал К. Леонтьев, оказывается «средний человек, буржуа, спокойный среди миллионов таких же средних людей»¹⁴. В какой степени в этом отечественном опыте понимания «кризиса цивилизации» ответственность за него возлагалась именно на институт демократии и, что особенно важно, на демократические идеалы?

Отвечая на данный вопрос, нельзя обойти вниманием ситуацию со вторым важнейшим компонентом идеала демократии, а именно с идеей равенства. Мы помним, конечно, о простой схеме, согласно которой в русской общественной мысли непримиримая борьба шла между двумя лагерями: прогрессивными сторонниками равенства во всех сферах общественной жизни и разного рода реакционерами-консерваторами, чьи убеждения, так или иначе, предполагали сохранение социального неравенства (не обязательно в формах сословной кастовости, но тем не менее) и поэтому идеалу демократии были принципиально враждебны. Как и всякая идеологическая модель общего порядка, схема эта нечто реальное отражала, но совершенно пренебрегала конкретикой, деталями, которые, как известно, крайне важны

связанной с Шеллингом... во многом предвосхищающий “культур-критику” XX века, вплоть до Хайдеггера» (Аверинцев С.С. Попытки объясниться. М., 1988. С. 21–22).

¹⁴ О том, что подобное восприятие современности отнюдь не чуждо позднейшей европейской философской мысли свидетельствует, например, замечательная аналитика современности и постсовременности Ж. Делеза в одном из его последних текстов «Post Scriptum к обществам контроля» (Делез Ж. Переговоры. СПб., 2004. С. 226–233).

для понимания реальной сложности общественной жизни и, безусловно, общественной мысли.

Вот, например, такая *историческая* деталь. Лидер славянофилов А.С. Хомяков делает в своей «Семирамиде» принципиально важное для себя заявление: «Мы будем, как всегда и были, демократами между прочих семей Европы. Мы будем представителями чисто человеческого начала, благословляя всякое племя на жизнь вольную и развитие самобытное. Законы могут создать у нас на время родовое дворянство, может быть и родовое боярство, могут учредить у нас майоратства и право семейного первородства; ложное направление народности в литературе может раздуть в нас слабую искру гордости и безумную мечту первенства нашего... Все это возможно. Но невозможно в нас вселить то чувство, тот лад и строй души, из которого развиваются майоратство и аристократия, и родовое чванство, и презрение к людям и народам»¹⁵. Лидер славянофилов вообще-то не был склонен к идеализации российской истории. «Игом рабства клеймена» – это его горькие слова о России. Но, называя русских «демократами», он исходил из того реального факта, что российское государство и народ не знали греха колониализма и расово-национального угнетения, во всяком случае в той степени, как демократии Западной Европы и Северной Америки. Русские мыслители практически единодушно выступали против любых проявлений такой политики и, в частности, против русификации национальных окраин. К. Леонтьев, например, весьма своеобразно связывал свою постоянную критику эгалитарной идеологии с протестом против русификации: «Русификация окраин есть не что иное, как демократическая европеизация их... Для нашего, слава Богу, еще пестрого государства полезно своеобразные окраины, полезно упрямое иновечество, хорошо, что нынешней русификации дается отпор»¹⁶.

Конечно, идеал демократии ни в каком смысле не был идеалом «идейного консерватора» Леонтьева. И он считал, что «запущенный» уже в XVIII в. механизм «эгалитарного либерализма» ведет к последовательному устранению всякого своеобразия общественной жизни, культуры и личности. «Все идет к одному – к какому-то среднеевропейскому типу общества и к господству какого-то среднего человека»¹⁷, – с горечью констатировал он. Но и этот российский консерватор отстаивал не рабство и не «равенство в рабстве», а нормальный консервативный идеал «пестрого, сложного крепкого сословного» государства, в котором церковь «независима», а быт «поэтичен и разнообразен», государства, основанного на прочном фундаменте «строгих» и неизменных нравственных принципов. В то, что прогресс «западного типа» может привести к «цветущей сложности» общественной и культурной жизни, он не верил и, надо полагать, что и в информационном «разнообразии» нашего времени никакого «цветения» не обнаружил бы. Но ведь идеал демократии и предполагает критику, причем принципиальную, а отнюдь не апологетику («политический фетишизм»). Сила демократии – в признании ее слабостей. Можно сказать, что это принципиально не идеальное и не совершенное общество. Его, как кто-то остроумно заметил, ни при каких обстоятельствах невозможно спутать с Царством Небесным.

¹⁵ Хомяков А.С. Семирамида // Хомяков А.С. Собр. соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1994. С. 99–100.

¹⁶ Леонтьев К.Н. Записки отшельника. М., 1992. С. 314–316.

¹⁷ Там же. С. 471.

Критика К. Леонтьевым демократии безусловно носила принципиальный характер. Интересно, что критерий «цветущей сложности» он использовал и для понимания истории философии как важнейшего элемента духовной жизни общества: «В истории философии то же: а) первобытная простота: простые изречения народной мудрости, простые начальные системы (Фалес и т.п.); б) цветущая сложность: Сократ, Платон, стоики, эпикурейцы, Пифагор, Спиноза, Лейбниц, Декарт, Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель; в) вторичное упрощение, смешение и исчезновение, переход в совершенно иное: эклектика, безличные *смесители* всех времен...; потом реализм феноменальный, отрицающий отвлеченную философию, метафизику: материалисты, деисты, атеисты. Реализм очень *прост*, ибо он даже и не система, а только метод, способ... Материализм же есть бесспорно система, но, конечно, самая *простая*, ибо ничего не может быть проще и грубее... Материализм... есть последняя из систем последней эпохи: он царствует до тех пор, пока тот же реализм не сумеет и ему твердо сказать свое скептическое слово. За скептицизмом и реализмом обыкновенно следует возрождение: одни люди переходят к новым идеальным системам, у других является пламенный поворот к религии... И метафизика и религия остаются реальными силами, действительными, несокрушимыми потребностями человечества»¹⁸.

Безусловно, Леонтьев не был специалистом в области истории философии. Но, во всяком случае, к нему явно не относится известное замечание Хайдеггера о тех, кто не думает, но *занимается* философией. Он как раз думал. И его выводы о «несокрушимости» религии и метафизики сами по себе, возможно, не столь уж и интересны. Хотя в наши дни, в период разговоров о «постсекулярном обществе» они не кажутся уже изначально абсурдными. Но дело все-таки не в этом. И уж конечно, не в «разговорах». Гораздо важнее и интереснее то, насколько глубоко русский мыслитель понимал необходимость *реального* многообразия духовной жизни общества. Поэтому он и в классике европейского рационализма, в немецком абсолютном идеализме готов был видеть едва ли не вершину «цветущей сложности» интеллектуального движения. И в этом принципиальном моменте, в понимании необходимой *сложности* духовного мира человека непримиримый критик демократии К. Леонтьев и ее столь же последовательный сторонник П. Новгородцев были вполне единомышленны.

Что же касается столь важной для идеала демократии идеи равенства, то в целом можно сказать, что антиэлитарность была одной из характерных черт русской мысли. Н.О. Лосский в своей книге о Достоевском («Достоевский и его христианское миропонимание») писал: «Находя в русском народе “всеобщее демократическое настроение”, Достоевский, без сомнения, приветствовал бы и установление политической демократии в форме демократической монархии, если бы надеялся, что политическую свободу в России могут действительно использовать и низшие слои народа в духе своих идеалов»¹⁹. Лосский прекрасно знал, что Достоевский, так же как и славянофилы, был противником конституционализма. Но у философа были серьезные основания считать, что критическое отношение многих деятелей русской

¹⁸ Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Леонтьев К.Н. Записки отшельника. М., 1992. С. 115–116.

¹⁹ Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк, 1953. С. 384–385.

культуры XIX в. к идее конституционных ограничений самодержавия было связано в первую очередь с неприятием элитарности, со вполне обоснованными опасениями, что политическая власть может быть использована высшими слоями в своих интересах. Отвергалась не столько сама идея конституционности, сколько путь дворянского конституционализма. «Последний из Юриковичей» (если верить М.П. Погодину) князь В.Ф. Одоевский (безоговорочно поддерживавший реформы 1861 г., кстати, как и консерватор Н. Данилевский) писал уже в конце жизни императору Александру II: «Я убежден, что до тех пор Россия будет сильна и спокойна, пока в ней не заведется то, что на Западе называется аристократией и что основано на совершенно иных началах, нежели наше дворянство... Единственное привилегированное сословие у нас есть царское семейство»²⁰. Активнейший участник реформ 1861 г. славянофил Ю.Ф. Самарин, принадлежавший к одной из самых знатных русских фамилий, писал о том же, но уже гораздо более концептуально: «Токвиль, Монталамбер, Риль, Штейн – западные славянофилы. Все они, по основным убеждениям и по конечным своим требованиям, ближе к нам, чем к нашим западникам. Как у нас, так и во Франции, Англии, Германии на первом плане один вопрос: законно ли самодержавное полномочие рассудка в устройстве души человеческой, гражданского общества, государства? Вправе ли рассудок ломать и коверкать духовные убеждения, семейные и гражданские предания – словом, исправлять по-своему жизнь? Тирания рассудка в области философии, веры и совести соответствует на практике, в общественном быту, тирании центральной власти... Власть относится к обществу, как рассудок к душе человеческой. Законное чувство тоски и пресыщения, вызванное самовластием рассудка и правительства, лежит в основании стремлений Монталамбера, Токвиля и Русской Беседы.

Но вот разница: Токвиль, Монталамбер, Риль и другие, отстаивая свободу жизни и предание, обращаются с любовью к аристократии, потому что в исторических данных Западной Европы аристократия лучше других партий осуществляет жизненный торизм... Напротив, мы обращаемся к простому народу... потому, что у нас народ хранит... свободу нравственного вдохновения и уважения к преданию. В России единственный приют торизма – черная изба крестьянина... В Европе и торизм, и вигизм выросли от одного народного корня... У нас вигизм привит извне... он... не был и никогда не явится творческою силою... Итак, борьба вигизма с торизмом в области веры, философии и администрации у нас гораздо сложнее, чем на Западе, ибо в России она захватывает в свой круг еще новую борьбу народного быта с безнародною, отвлеченною цивилизацией»²¹.

Категорически отлучая, таким образом, русских западников («вигов») от «народных корней», Самарин, по сути, отводил славянофилам, российским «тори» роль единственной полноценной социально-культурной силы, борющейся за органическое развитие общества против тупикового пути строительства «отвлеченной цивилизации». Тем самым традиционная «западная» классификация общественных движений, подразделяющая их на либеральные и консервативные, признавалась им малопригодной к российским условиям. Подход Самарина имел определенные основания: славяно-

²⁰ Русский архив. Вып. 5. М., 1885. С. 51.

²¹ Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 1. М., 1877. С. 401–402.

фильство как общественное движение, несмотря на идейное родство с западным «торизмом», боролось далеко не в последнюю очередь и за либеральные преобразования в обществе.

И. Аксаков после реформы 1861 г. выступил с идеей упразднения сословий и распространения дворянских привилегий на все слои общества. Славянофилы вообще были скорее демократами, чем либералами. Они не хотели конституции, но являлись сторонниками реальной демократизации общественной жизни, выступали в защиту свободы совести, слова, печати. И чему как не постепенному формированию демократических начал государственной жизни могла бы послужить их идея Земских соборов, если бы она была реализована? Путь постепенных реформаторских шагов должен был сформировать «общество» как основу социальной и политической стабильности.

Не вполне верно и утверждение, что «российские тори» абсолютизировали и идеализировали крестьянскую общину. Ю.Ф. Самарин утверждал: «Защищая хозяйственную общину, – у нас в России, и в настоящее время, я, однако же, не выдаю ее за форму безукоризненную и общеприменимую. Общинное землевладение имеет свои существенные неудобства, которых я не скрывал. В нем таится внутреннее противоречие, свидетельствующее, что эта форма не может быть вековечной, а должна измениться путем свободного развития»²². «Свободного развития» – вот чего желали различным формам российской жизни и стране в целом не только славянофилы, но все действительно значительные русские мыслители. Тем более что и в реальной жизни российского общества можно было увидеть (при желании, конечно) предпосылки для такого развития. «В числе многих парадоксов русской жизни, – писал Н.О. Лосский, – один из самых замечательных тот, что политически Россия была абсолютной монархией, а в общественной жизни в ней была бытовая демократия, более свободная, чем в Западной Европе»²³.

Идеи индивидуализма и кастовой элитарности не имели глубоких корней в русской мысли. Если, например, Н. Бердяев или С. Франк писали о необходимости «духовного аристократизма», то они имели в виду отнюдь не оправдание права отдельных личностей или групп вершить судьбы большинства. Речь шла, напротив, об особой социальной и культурной ответственности тех, от кого волею судьбы и народа зависит слишком многое. Упреки деятелей отечественной культуры в излишнем «народолюбии» и даже «народопоклонстве» нередко связаны с непониманием того, что никакой подлинный демократизм просто невозможен без искреннего, глубокого уважения к народу, к его мнению и обычаям. Тем более что никакого «народопоклонства», как правило, не было. Во всяком случае, славянофилы и Достоевский, которых особенно часто в этом обвиняют, прекрасно знали все, в том числе и «теневые», стороны народной жизни и не раз о них писали.

Да, недооценка значения правовых отношений действительно имела место. В этом, в частности, упрекал славянофилов и еще более резко народников П. Новгородцев, и, конечно, не только он. Но если речь идет о демократии как общественном идеале и если он нежизнеспособен, то и конституция может оказаться «осуществленной ложью и лицемерием» (К. Аксаков), а свобода способна обернуться «псевдосвободой», о чем предупреждал

²² Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 3. М., 1985. С. 169.

²³ Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 468.

реформатор Ю.Ф. Самарин (один из организаторов реформ 1861 г.). Утратили ли все эти критические замечания свое значение и демократический процесс ныне здоров и полон сил? В чем действительно невозможно сомневаться, так это в том, что «усердная работа специалистов продолжает оставаться полезной», но ведь П. Новгородцев констатировал это в 1923 г., диагностировав в то же время вполне определенное неблагополучие: кризис правосознания. И диагноз не был ошибочным. Демократии менее всего требуются гарантии собственного здоровья. То, что в русской мысли не доминировал «политический фетишизм» в отношении «конституции» или, допустим, «республики», не сыграло и не могло сыграть никакой роковой роли в судьбах демократии в России. Демократия в большей мере, чем любая иная политическая система, нуждается в критике, причем самой основательной, а демократия как общественный идеал, возможно, и в метафизической. Ей не страшны самые жесткие, но честные диагнозы. Вот идеологическая апологетика – это то, что действительно опасно для демократического «здоровья». На серьезном уровне отечественной мысли «ликования и праздно болтовни» о демократии обнаружить невозможно.

Проблема духовного многообразия общественной жизни – это, конечно, тема размышлений не одного только К. Леонтьева. Думали и писали о рисках «упрощения» очень многие. «Философ свободы» Н. Бердяев связывал такого рода тенденции с «духовной буржуазностью». «Западник» А. Герцен признавал «мещанство окончательной формой западной цивилизации» и делал вывод, что «вся тайна современного прогресса» состоит в замене «лиц» «массами»²⁴. «Одно осталось серьезное для человека – это промышленность, ибо для него уцелела одна действительность бытия: его физическая личность, – утверждал славянофил И.В. Киреевский. – Промышленность управляет миром без веры и поэзии... Она определяет отечество, она обозначает сословия, она лежит в основании государственных устройств... ей строят храмы, она действительно божество, в которое верят нелицемерно и которому повинуются... Впрочем, мы всего еще не видим. Неограниченное господство промышленности... можно сказать, только начинается»²⁵. Вл. Соловьев в «Трех разговорах», изображая эсхатологический финал истории, предупреждал не о глобальных катастрофах, а о вялой простоте будущей глобальной цивилизации, символом которой становятся примитивное «дыромольство» и всевозможные «подделки» реальной духовной жизни. В конечном счете и сам соловьевский «антихрист» оказывается лишь знаком пустоты эпохи, эпохи «конца истории».

Русская философия – это преимущественно философия экзистенциального типа. Все-таки не религиозность, как считал замечательный историк русской философии В.В. Зеньковский, а именно экзистенциальность во многом определяет особенности отечественной мысли, причем самых разных ее направлений. С этим связано колоссальное внимание к судьбе личности в истории и к проблеме свободы ее исторического бытия; к вопросам подлинности и абсурдности различных форм социальной и культурной жизни; к смыслу исторического существования народов и цивилизаций; к вопросам познания как в решающей мере экзистенциально-личностного опыта понимания; к онтологическим возможностям творчества (не в последнюю очередь философского) и к экзистенциальной проблематике религиозной жизни. В русской философии XIX–XX вв. все это проявляется вполне от-

²⁴ Герцен А.И. Письма издалика. М., 1984. С. 291.

²⁵ Киреевский И.В. Избранные статьи. М., 1984. С. 257.

четливо и результатом становится значительное многообразие глубоких и интересных идей и концептов. В определенном (леонтьевском) смысле и без всякого пафоса можно говорить о «цветущей сложности» философской культуры. Особенно если учесть, например, признанную философичность отечественной литературы, оригинальные философские позиции многих творцов русской науки и русского искусства.

А разве, в значительной мере, не экзистенциальным было восприятие на рубеже веков марксизма в России? Те, кто в конечном счете выбрал дорогу от «марксизма к идеализму», сделали свой выбор исключительно экзистенциально. И наивно видеть в их прежних увлечениях только ошибки и заблуждения. Мы же в данном случае имеем дело не с идеологическим скольжением по поверхности и не с марксистской схоластикой более поздних времен. Нет, это был серьезный экзистенциальный опыт, который важен для личности и многое в ней определяет. Так же, как и выбор иного философского пути. Но и многие из тех, кто бескомпромиссно оставался верен идеям марксизма, переживали их вполне экзистенциально. Не все соратники смогли понять, почему Ленин, отвлекаясь от насущных задач революционной борьбы, вдруг обратился к «кризису в физике», обрушился с критикой на эмпириокритицизм и стал детально анализировать столь архаичный «субъективный идеализм» Дж. Беркли. И конечно, «философские тетради».

Можно говорить и об экзистенциальном восприятии самого философского дела. Вл. Соловьев считал, что человек и общество, лишенные «метафизических потребностей», превращаются в некоего коллективного монстра. Он был убежден, что это противоречит человеческой природе и никогда не произойдет. Но о такого рода тенденциях («дыромолайство» и пр.) он предупреждал. И вопрос о природе и значении общественных идеалов в данном случае один из главных. Но идеалы и идеология – это все же далеко не одно и то же. Идеология по своей сути не экзистенциальна. Общественные идеалы в идеологических рамках чахнут, теряют жизненные силы. Советский опыт свидетельствует об этом очень ярко. Но, конечно, не только советский. Идеологический схематизм – реальный риск и для демократии. Он препятствует восприятию проблем, а ведь демократия по своей сути принципиально проблематичное, *несовершенное* общество. И в то же время нуждающееся в идеалах. Общество без идеалов, какая бы политическая система в нем ни работала, – это уже действительно какой-то социальный монстр. Как бы ни были важны политические и правовые формы, они в любом случае зависят от духовного состояния общества. В демократии же эта зависимость имеет еще большее значение, чем в обществах традиционного типа. Для современной России – безусловно.

XX век сделал все, чтобы Россия была чем угодно, но только не традиционным обществом. И кажется, что другого варианта, как двигаться по пути демократии, просто нет. «Свобода приходит нагая, бросая на сердце цветы. И мы с нею в ногу шагая, беседуем с небом на ты», – писал В. Хлебников весной 1917 г. Высокий политический пафос поэта... Россия не выдержала испытание свободой? Возможно. Но может быть, в данном случае не следует злоупотреблять метафизикой. Конкретные люди допускают ошибки или, допустим, совершают преступления. Роль личности в истории и в этом смысле весьма велика. Современная же ситуация такова, что проблемы демократии в мире в полной мере и наши проблемы. Демократия сейчас, как и всегда, «на распутье» – это, по сути, ее нормальное состояние. Никогда не идеальное. Но из этого не следует, что ее нет вообще. Думать, что демократия всего лишь идеологическая маска, скрывающая тотально

безыдеальные формы плутократии и олигархии, – это заблуждение, причем крайне не продуктивное. В особенности, возможно, в России и для России. Идеи свободы и равенства, при всех их бесконечных противоречиях, продолжают работать. Большим испытанием для них стал современный глобализм и перманентно порождаемые им фантастическо-абсурдные типы социальности. Но это не конец демократии. И тем более не конец общественных идеалов и, в том числе, демократического идеала. П.И. Новгородцев был убежден в этом в 1923 г. И применительно к нашей эпохе его позиция представляется вполне рациональной. Ожидает ли нас за историческим горизонтом демократический мир, в котором реальная, а не мнимая «цветущая сложность» духовной жизни общества будет иметь действительно определяющее значение, – это вопрос совсем не утопический. Идти ведь в любом случае имеет смысл только в этом направлении. Механическое единство и столь же механическое дробление (как бы все это ни называлось) – не более чем тупики, они никуда не ведут. И столь характерный для нашего времени культ современности (примитивный вариант «политического фетишизма») не случайно часто обретает формы какого-то всеобщего шоу. Но шоу всегда заканчивается, это крайне недолговечный жанр. О том, что для реального общественного развития необходимы идеалы, думали и писали философы на протяжении столетий. Для русской мысли эта проблематика имела существенное, можно сказать, экзистенциальное значение. В том числе и по этой причине вопросы и ответы отечественных мыслителей интересны, они способствуют пониманию исторического бытия во всей его сложности и противоречивости не только в прошлом, но и сегодня.

Список литературы

- Аверинцев С.С.* Попытки объясниться. М.: Правда, 1988. 45 с.
Герцен А.И. Письма издалека. М.: Современник, 1984. 463 с.
Делез Ж. Переговоры / Пер. с фр. В. Ю. Быстрова. СПб.: Наука, 2004. 234 с.
Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический проект, 2001. 800 с.
Ильин И.А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 1. М.: Русская книга, 1993. 466 с.
Киреевский И.В. Избранные статьи. М.: Современник, 1984. 383 с.
Леонтьев К.Н. Записки отшельника. М.: Русская книга, 1992. 540 с.
Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1953. 408 с.
Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М.: Политиздат, 1991. 368 с.
Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М.: Пресса, 1991. 542 с.
 Русский архив. Историко-литературный сборник. Вып. 5. М.: Университетская тип., 1895. 607 с.
Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 1–12. М.: Д. Самарин, 1877–1911.
Хомяков А.С. Собр. соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Медиум, 1994. 590 с.

Russian philosophical thought and democracy

Viacheslav V. Serbinenko

Russian State University for the Humanities. 6 Miusskaya Sq., Moscow, 125267, Russian Federation; e-mail: vvserbinenko@gmail.com

The article discusses various aspects of understanding democracy by Russian thinkers of 19–20 century. Special attention is paid to the viewpoint of the philosopher and legal

expert P.I. Novgorodtsev. The problem of public ideals and, primarily, of the democratic ideal is explored. The value and relevance of the characteristics given by Russian philosophers to the democratic processes in the world and in the Russian history is justified.

The author concludes that a philosophical analysis of the social-cultural foundations of a democratic development in the past and present is needed. The real complexity of the spiritual life of a society is a critical element of the usefulness of the historical being of this society (this also relates to the forms of a democratic organization).

Keywords: democracy, political fetishism, metaphysics, oligarchy, social ideal, aristocracy, religious philosophy, legal consciousness, existentiality

For citation: Serbinenko, V.V. "Russkaya mysl' i demokratiya" [Russian philosophical thought and democracy], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 4, pp. 179–195. (In Russian)

References

- Averintsev, S.S. *Popytki obyasnit'sya* [Attempts to explain]. Moscow: Pravda Publ., 1988. 45 pp. (In Russian)
- Herzen, A.I. *Pis'ma izdaleka* [Letters from afar]. Moscow: Sovremennik Publ., 1984. 463 pp. (In Russian)
- Deleuze, G. *Peregovory* [Negotiations], trans. by V.Yu. Bystrov. St. Petersburg: Nauka Publ., 2004. 234 pp. (In Russian)
- Zenkovsky, V.V. *Istoriya russkoi filosofii* [The history of Russian philosophy]. Moscow: Academic project Publ., 2001. 800 pp. (In Russian)
- Ilyin, I.A. *Sobranie sochinenii* [Collected works], Vol. 1. Moscow: Russkaya kniga Publ., 1993. 466 pp. (In Russian)
- Kireevsky, I.V. *Izbrannye stat'i* [Selected articles]. Moscow: Sovremennik Publ., 1984. 383 pp. (In Russian)
- Leontyev, K.N. *Zapiski otshel'nika* [Hermit's notes]. Moscow: Russkaya kniga Publ., 1992. 540 pp. (In Russian)
- Lossky, N.O. *Dostoevskii i ego khristianskoe miroponimanie* [Dostoevsky and his Christian understanding of the world]. New York: A.P. Chekhov Publ., 1953. 408 pp. (In Russian)
- Lossky, N.O. *Usloviya absolyutnogo dobra* [Terms of absolute good]. Moscow: Politizdat Publ., 1991. 368 pp. (In Russian)
- Novgorodtsev, P.I. *Ob obshchestvennom ideale* [On the social ideal]. Moscow: Press Publ., 1991. 542 pp. (In Russian)
- Russkii arkhiv. Istoriko-literaturnyi sbornik* [Russian archive. Historical and literary collection], Issue 5. Moscow: University Publ., 1895. 607 pp. (In Russian)
- Samarin, Y.F. *Sochineniya* [Writings], Vol. 1–12. Moscow: D. Samarin Publ., 1877–1911. (In Russian)
- Khomyakov, A.S. *Sobranie sochinenii* [Collected works], Vol. 1. Moscow: Medium Publ., 1994. 590 pp. (In Russian)

Научно-теоретический журнал

Философский журнал / Philosophy Journal
2019. Том 12. Номер 4

Учредитель и издатель: Институт философии РАН

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, С.Ю. Растегина*
Технический редактор *Е.А. Морозова*

Подписано в печать с оригинал-макета 10.12.19.
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif
Усл. печ. л. 16,12. Уч.-изд. л. 15,1. Тираж 1000 экз. Заказ № 25

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерный набор: *Е.Н. Платковская*
Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

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 формате MS Word по адресу электронной почты редакции: 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 – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю, поля: 2,5 см со всех сторон.
- Примечания и библиографические ссылки оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией.
- Тексты на древних и восточных языках должны быть набраны в кодировке Unicode.
- 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 индекс, страну, 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 <https://translit.ru/ru/bsi/>, 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 (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, инициалы и фамилия автора, сведения об авторе, 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
 - 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. 612. Тел.: +7 (495) 697-66-01; e-mail: 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>**