

ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2020. Том 13. 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-Монтэнь, СЕММС/CERCS, Франция), А.А. Кара-Мурза (Институт философии РАН, Москва, Россия), И.Т. Касавин (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.А. Лекторский (Институт философии РАН, Москва, Россия), Ханс Ленк (Институт технологий г. Карлсруэ, Германия), В.И. Маркин (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), М.А. Маслин (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), А.А. Россиус (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 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, Питтсбург, 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 05 апреля 2015 г.

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

Подписной индекс 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)

2020. Volume 13. 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), Alexei A. Kara-Murza (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Ilya T. Kasavin (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Vladislav A. Lektorsky (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Hans Lenk (Karlsruhe Institute of Technology, Karlsruhe, Germany), Vladimir I. Markin (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Mikhail A. Maslin (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Andrei A. Rossius (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. Guseynov (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 (Duke University, Pittsburgh, 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 Gonchamaya 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

- И.Т. Касавин.* Плот или пирамида: о природе интеллектуального мужества.....5
Roger Smith. Alfred North Whitehead – Against dualism.....17
Д.В. Чирва. Могут ли животные мыслить? Концепции лингвизма,
интерпретивизма и протологицизма.....37
Е.В. Вострикова, П.С. Куслий. Тривиальность и грамматическая корректность:
современные проблемы интенциональной семантики.....52

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

- Л.Б. Макеева.* Что есть значение? Ответ Пола Грайса.....69
Приложение. *Пол Грайс.* Значение (перевод с английского языка *Л.Б. Макеевой*)
Н.М. Смирнова, Д.Р. Штыков. Онтологический статус
социокультурных объектов как предмет феноменологической критики
(*А. Шюц, Р. Ингарден*).....89

СМЫСЛЫ ИСТОРИИ РОССИИ

- Ю.В. Пуцаев.* Советский Достоевский: Достоевский в советской культуре,
идеологии и философии.....102
А.В. Иванов, И.В. Фотиева, И.А. Герасимова.
Евразийские геополитические идеи в культурном наследии Рерихов.....119
В.В. Мильков. Этико-политическая программа Владимира Мономаха.....134

ФИЛОСОФСКАЯ ЛЕТОПИСЬ

- А.Ф. Лосев.* <Феноменология субъект-объектного отношения>
(Публикация *А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого*).....148
А.С. Цыганков, Т. Оболевич. С.Л. Франк в архиве Ф. Ницше:
выступление в Веймаре 1932 г.171
Приложение. Переписка С.Л. Франка и Э. Фёрстер-Ницше;
S.L. Frank. Nietzsche und ihm verwandte russische Geister
(С.Л. Франк. Ницше и родственные ему русские мыслители)

TABLE OF CONTENTS

PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

<i>Ilya T. Kasavin</i> . A raft or a pyramid: On the nature of intellectual courage.....	5
<i>Roger Smith</i> . Alfred North Whitehead – Against dualism.....	17
<i>Daria V. Chirva</i> . Can animals think? Lingualism, interpretivism and proto-logic.....	37
<i>Ekaterina V. Vostrikova, Petr S. Kusliy</i> . Triviality and grammatical correctness: contemporary issues in intensional semantics.....	52

HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Lolita B. Makeeva</i> . What is meaning? Paul Grice’s answer.....	69
Appendix. <i>Paul Grice</i> . Meaning (translated into Russian by <i>Lolita B. Makeeva</i>)	
<i>Natalia M. Smirnova, Dmitry R. Shtikov</i> . The ontological status of socio-cultural entities as an object of phenomenological critique (A. Schutz, R. Ingraden).....	89

RUSSIA: THE SENSES OF HISTORY

<i>Yuriy V. Puschaev</i> . Soviet Dostoevsky: Dostoevsky in Soviet culture, ideology, and philosophy.....	102
<i>Andrey V. Ivanov, Irina V. Fotieva, Irina A. Gerasimova</i> . Eurasianists geopolitical ideas in the cultural heritage of the Roerich family.....	119
<i>Vladimir V. Milkov</i> . Vladimir Monomakh’s ethical and political program.....	134

CHRONICLES OF PHILOSOPHY

<i>A.F. Losev</i> . <The phenomenology of the subject-object relation> (ed. by A.A. Takho-Godi, V.P. Troitskii).....	148
<i>Alexander S. Tsygankov, Teresa Obolevitch</i> . S.L. Frank in the F. Nietzsche archives: A 1932 lecture in Weimar.....	171
Appendix. S.L. Frank’s correspondence with E. Förster-Nietzsche; S.L. Frank. Nietzsche und ihm verwandte russische Geister (S.L. Frank. Nietzsche and Russian thinkers related to him)	

ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

И.Т. Касавин

ПЛОТ ИЛИ ПИРАМИДА: О ПРИРОДЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО МУЖЕСТВА*

Касавин Илья Теодорович – доктор философских наук, профессор, член-корреспондент РАН, руководитель сектора социальной эпистемологии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: itkasavin@gmail.com

Предметом статьи является проблема интеллектуального мужества. Ее истоки прослеживаются из философской этики, психологии морали и эпистемологии добродетелей, а также этики науки. Интеллектуальное мужество рассматривается как предел разумного бесстрашия, завершающий континуум «храбрость – смелость – мужество». Интеллектуальное мужество представляет собой эпистемическую добродетель, которая обеспечивает развитие знания (выдвижение и обоснование новых теорий, рискованные эксперименты и изобретения) в условиях неопределенности и риска. Акт интеллектуального мужества является бескорыстным даром, демонстрирующим выделенный эпистемический статус даящего, его дистанцию от общества. Нередуцируемое к качествам личности, интеллектуальное мужество воплощает особый коммуникативный феномен на границе науки и общества: творческое одиночество.

Ключевые слова: эпистемология, этика, познание, мужество, интеллектуальная добродетель, дар, творчество, одиночество

Для цитирования: Касавин И.Т. Плот или пирамида: о природе интеллектуального мужества // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 4. С. 5–16.

Рискованно ли занятие наукой?

Название данной статьи частично позаимствовано у известного аналитического философа Э. Сосы¹. Впрочем, Соса сам взял метафору плота у О. Нейрата, и даже без точной ссылки. И пусть даже у Сосы ее назначение несколько иное, мне она позволяет сформулировать главную антитезу. На что же больше похожа наука – на утлый плот, балансирующий на волнах в пучине океана, или на пирамиду в египетских песках? Такая формулировка заведомо тенденциозна, поскольку противопоставляет друг другу образы

* Исследование выполнено в рамках проекта РФФИ № 20–011–00397 «Эпистемология добродетелей: ценностно-нормативный образ субъекта познания».

¹ Sosa E. The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge // Midwest Studies in Philosophy. 1980. Issue 5. P. 3–25.

абсолютного риска и абсолютной надежности. Наука, конечно, не такое рискованное занятие, как военная служба, журналистика или экстремальный спорт. Она не сводится к революции в наших представлениях о мире, но не исчерпывается и скучной рутинной.

Поставим вопрос несколько иначе – о процессе, а не о результате. На что больше похоже научное исследование – на рафтинг по бурной реке или строительство пирамиды? И здесь снова, казалось бы, налицо заранее ясный ответ. Рафтинг, сплав на надувном плоту – по определению, рискованный вид спорта. Но если вдуматься, то строительство пирамиды сопряжено с едва ли не бóльшим риском. Представьте себе задачу изготовления, транспортировки и установки крупных каменных блоков. Они достигали веса от двух до нескольких десятков тонн, подгонялись друг к другу с точностью до доли миллиметра, обладали высокой геометрической правильностью и выверенной ориентацией по сторонам света. Любая ошибка грозила исполнителю строгим наказанием и даже смертью.

Если опрокинуть эти метафоры на современную технаутку, то можно представить себе титанический труд ученых и техников, которые проектируют ракету, рассчитывают ее траекторию, продумывают подготовку и жизнеобеспечение космонавтов и должны гарантировать успешность их полета и возвращения. Любая незначительная, казалось бы, ошибка может перерасти в трагедию. Так едва не случилось 29 августа 2018 г. на МКС, когда датчики показали разгерметизацию станции в российском сегменте. Позже выяснилось, что эту нештатную ситуацию создал слесарь-сборщик, случайно пробуриив ненужное отверстие в обшивке. А это означает, что вся система отбора и подготовки кадров, научной организации труда, контроля исполнения работ, проверки на герметичность дала сбой. Кто-то должен был ответить за ошибку.

Однако если оценивать данную ситуацию в строго научном смысле, то ее вероятность не есть исчезающе малая величина, которой можно пренебречь. Это означает, что нештатные ситуации являются в некотором смысле «штатными», их нельзя полностью исключить, риски невозможно снизить до нуля, к ним нужно целенаправленно готовить участников – от генерального конструктора до рядового исполнителя. Говоря о т.н. техногенных катастрофах, следует понимать их антропогенный характер. Это уже не только «вопрос о технике», но «вопрос о человеке».

Из этого следует, что всякий крупный научно-технический проект нуждается в социально-техническом обеспечении, т.е. в работе с субъектом. И если деятельность предполагает риск и ответственность, то требует набора определенных психологических и моральных установок. Одна из них обозначается термином «мужество». Смее утверждать, что такая установка не порождается самим индивидуальным сознанием, но обуславливается культурным паттерном, задающим смысл и направление человеческому поведению. Подчеркнем, что этот тезис касается не только прикладной науки, но и фундаментальных исследований, и требует в каждом отдельном случае контекстуальной интерпретации. Паттерн «нормальная наука» Т. Куна, например, трактует сомнение в отношении парадигмы не как доблесть, мужество, а как глупость. И напротив, в период революционной науки оспаривание парадигмы вообще не требует смелости: оно является в этом случае распространенной тактикой. Процесс социализации в науке призван преподавать будущему ученому эти моральные нормы. Наука, с точки зрения Куна,

ближе пирамиде, чем плоту. Ценность стабильного целого выше отдельной рискованной новации. Нетрудно заметить, что это взгляд с высоты результата – с вершины уже построенной пирамиды, олицетворяющей собой вечность. И напротив, согласно паттерну фаллибилизма К. Поппера, ученый обречен на мужество, таков его долг как субъекта критического мышления. Чем больше он рискует, выдвигая потенциально опровержимые теории, тем больше его поведение приближается к подлинно научному. «Сумасшедшие теории» (Н. Бор) – это и есть те самые пороги и водовороты настоящего научного рафтинга, без которых он утрачивает смысл. Паттерны интеллектуального мужества многообразны и являются основанием ее особого эпистемического статуса, или «мифа науки».

Исторические аналогии

Ученые и интеллектуалы проходили проверку на мужество на разных этапах развития науки. Об этом слагались легенды. Историки описывают в таком духе разговор Диогена с Александром Македонским, смерть Сократа и Дж. Бруно, смелость Галилея и Декарта, дилеммы Ч. Дарвина. Так, анализ условий, в которых Ч. Дарвин выдвигал и публиковал свои идеи, показывает, что он осознавал как их собственно научную революционность, так и социальную оппозиционность, прежде всего, в отношении традиционного библейского взгляда на природу. Более того, их научная оригинальность по своей степени сопоставима с личным этическим настроем, с мужеством ученого, готового пострадать за свою теорию. «Дарвиновские теории эволюции и естественного отбора стоят вровень с мужеством, упорством и принятием на себя рисков, необходимых для выдвижения новаторских идей»². В первую очередь, здесь идет речь о смелости ученого, идущего вразрез с общественным мнением, т.е. о ситуации Галилея и тому подобных примерах. Легендарное восклицание «И все-таки она вертится!», которое, скорее всего, никогда не звучало, символизирует не разногласия в ученом споре, а конфликт науки и церкви. Галилей не смог подискутировать по существу дела с научным истеблишментом своего времени, потому что такого шанса ему не предоставили. Возможно, впрочем, что исход его спора с папской комиссией был бы такой же, что и в случае вердикта комиссии Талаверы по поводу проекта Колумба. Ни библейская картина мира, ни уровень естественнонаучных знаний того времени не позволяли по достоинству оценивать революционные научные открытия и проекты.

Впрочем, с антиномией мужества и трусости мы встречаемся не только в истории науки XVII в., но и в другие эпохи, более благосклонные к науке. Парадигмальный пример дает К. Гаусс, который не публиковал свои результаты по неевклидовой геометрии, потому что опасался «криков беотийцев». Он подразумевал, тем самым, кантианцев в математике, считавших, что она может быть только евклидовой. Гаусс назвал их беотийцами, поскольку имя этой народности стало в Греции в эпоху до персидских войн нарицательным названием глупца: Беотия, отсталая сельскохозяйственная область, находилась между Спартой и Афинами. Гауссу, выдающемуся немецкому математику

² Cohen J. Exploring the nature of science through courage and purpose: a case study of Charles Darwin's way of knowing // SpringerPlus. 2016. Vol. 5. Issue 1532. P. 1.

с высокой репутацией, было что терять. Я. Бойяи и Н. Лобачевский вели себя значительно более смело не в последнюю очередь потому, что работали не в такой конкурентной среде и не ожидали особенно негативных последствий от своих рискованных теорий.

Эпоха Просвещения провозгласила мужество нормой научной жизни, подчеркивая активный характер рационального познания и мышления. Человек был понят как освобождающийся от собственной незрелости, т.е. неспособности руководствоваться разумом без подсказки со стороны. Ключевое слово здесь – неспособность, лишенность решительности и смелости самостоятельного мышления. «Sapere aude!» – заявляет поэтому И. Кант в эссе «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» (1784): имей мужество пользоваться собственным умом.

Философский дискурс о мужестве³, как правило, начинается с интерпретации платоновского диалога «Лахет». Это раннее произведение Платона достаточно типично для демонстрации трудности логического определения общих понятий. Здесь же предлагается и особый подход к раскрытию их содержания, намекающий на источник их смыслов – трансцендентный мир идей. Перебор поверхностных и более глубоких представлений о мужестве как добродетели – воинской, гражданской, философской – приводит к заключению, вполне ожидаемому исходя из когнитивистской установки Платона: добродетель есть, прежде всего, *знание* о добродетели. Мужество предполагает, поэтому, *разумную* волю. Для нас важно, что тем самым Платон фактически говорит о мужестве как *интеллектуальной* добродетели. По замечанию М. Маяцкого, «ориентир для понимания того типа мужества, который может и должен быть свойственен философу, дает понятие мыслящего, или рефлексивного самообладания (*emphrôn*), которое Алкивиад приписывает Сократу («Пир», 221а-с). Оно заключается в решимости подвергать сомнению и вопрошанию любые мнения и в отказе принимать любые традиции, пока они остались невопрошенными»⁴.

Однако есть один момент, который нужно подчеркнуть в характеристике мужества как отличного от храбрости или отваги: это самообладание как сбалансированность, целостность личности, реализующей будущий принцип меры Аристотеля. Если последовательно проводить эту точку зрения, то отнюдь не *любые* мнения и традиции достойны вопрошания и критики. Мужество не в том, чтобы бросаться без разбора в любую схватку. Его рефлексивность проявляется в выборе достойного противника и достойных аргументов, которые в случае и победы, и поражения позволяют не уронить лицо. Интеллектуальное мужество обеспечивает достоинство знания⁵.

³ Гусейнов А.А. Мужество // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 2. М., 2001. С. 618.

⁴ Маяцкий М.А. Мужество, справедливость, философия: читая «Лахета» Платона // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2014. Т. 2. № 3. С. 27.

⁵ Пружинин Б.И. и др. Достоинство знания как проблема современной эпистемологии. Материалы круглого стола // Вопросы философии. 2016. № 8. С. 20–56.

От частных определений – к общей идее мужества

Психологические исследования мужества дают материал для этических и эпистемологических обобщений. Когнитивистский подход трактует мужество как установку на укрепление жизнестойкости⁶, или твердости⁷ с помощью технологий копинга (от англ. – to cope with, извлечение урока из стресса)⁸. Особенность экзистенциально-гуманистического подхода состоит в понимании мужества как поиска смысложизненных ценностей вопреки жизненным обстоятельствам⁹. Благодаря психологической феноменологии формулируются различные определения феноменов храбрости, смелости и мужества, которые в обыденном сознании нередко рассматриваются как терминологически синонимичные. Так, в храбрости усматривается эмоциональное переживание, обеспечивающее волевое усилие по достижению цели. Храбрость является внешним проявлением смелости – способности в рискованной ситуации оперативно принять сознательное и целенаправленное решение. Смелость, таким образом, предполагает готовность человека пойти на осознанный риск ради достижения цели и умение контролировать свои эмоциональные состояния (прежде всего, страх). Наконец, мужество понимается как сочетание нескольких качеств: уверенности, целеустремленности, смелости, рефлексивности. Мужественный человек отдает себе отчет в рискованности ситуации, но способен двигаться к избранной цели в силу ее особой ценности, превышающей возможные потери.

Теоретическое обобщение эмпирических исследований призвано сделать следующий шаг и перейти от описания частных проявлений мужества к вопрошанию об общей идее бесстрашия как трансцендирования, выхода за пределы наличного бытия. Является ли мужество радикально оптимистической или пессимистической установкой? Что значит преодолеть всякий страх, в особенности, перед лицом смерти? Так, в рассказе Х.Л. Борхеса «Бессмертные» повествуется о городе, где живут люди, обреченные на вечную жизнь. Поэтому они перестают заботиться о работе, повседневных делах, о самих себе. В них возникает полное безразличие к своим ближним. Постепенно они вообще утрачивают человеческий облик. Бессмертие в данном случае порождает бесстрашие, которое обесценивает человеческую жизнь – такова мысль Борхеса. Мужество в таком случае есть оборотная сторона отчаяния.

Противоположное проявление бесстрашия требуется от самурая в «Кодексе бусидо» Ямамото Цунэтомо. «Бусидо» в буквальном переводе читается как «путь воинского мастерства», или «путь воина». В смысле же, который вкладывает в это выражение философия буддизма, оно означает «путь смерти», когда надо «жить так, будто ты уже мертв». Парадоксальная формулировка этой максимы – жить, уже попрощавшись с жизнью, – разъясняется так: человек должен заботиться только о выполнении долга и смотреть на мир как в последний раз, воспринимая всю его красоту. Сознание непосредственной близости смерти требует от человека «жизни без черновика»,

⁶ Леонтьев Д.А., Рассказова Е.И. Тест жизнестойкости. М., 2006.

⁷ Maddi S.R. Hardiness: The courage to grow from stresses // The Journal of Positive Psychology. 2006. Vol. 1. P. 160–168.

⁸ Learning to Cope: Developing as a Person in Complex Societies. Oxford, 1999.

⁹ Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990.

в полной самоотдаче, на высоте своих возможностей. В данном случае бесстрашие на фоне смерти есть условие максимальной полноты жизни – радость по поводу мимолетной жизни. Таким образом обнаруживает себя амбивалентность бесстрашия самого по себе. Поэтому определение мужества как высшего уровня бесстрашия строится не только исходя из необходимости преодолеть эмоциональное состояние страха, но как гармоническое сочетание ряда факторов. Среди них эмоции и воля, средства и цель, разум и ценности.

В некотором смысле научное мужество есть частный случай мужества вообще. Рассуждая о мужестве применительно к научному творчеству и коммуникации ученого внутри и за пределами сообщества, можно последовать примеру Платона в «Лакхете». Тогда речь пойдет, с одной стороны, о разных типах бесстрашия (храбрости, смелости, отваге, воинском и гражданском мужестве и пр.), эмпирически наблюдаемых в поступке. С другой же стороны, будет представлено что-то вроде трансцендентального и нормативного образа мужества, который дистанцируется от общества и личности и ищет иного основания. Так поступает, в частности, П. Тиллих. Он устанавливает, что рассуждения о мужестве как причастности группе или о мужестве как состоянии индивидуальной идентичности равно односторонни. В коллективистских учениях сознание себя как части ведет к утрате Я, а в радикальном экзистенциализме сознание себя как независимого Я ведет к утрате мира. Насколько может устроить нас выход из этой дилеммы, предлагаемый Тиллихом? «После того как “суд Божий” был истолкован как психологический комплекс, а прощение грехов – как пережиток “образа отца”, то, что раньше придавало силу этим символам, продолжает присутствовать и творить мужество быть вопреки опыту бесконечного разрыва между тем, что мы есть, и тем, чем мы должны быть (курсив мой. – И.К.). Возвращается лютеранское мужество, но уже лишенное опоры в вере в Бога суда и прощения. Оно возвращается в виде безусловной веры, которая говорит Да, несмотря на отсутствие особой силы, способной победить вину. Мужество, принимающее тревогу отсутствия смысла на себя, – вот граница, до которой способно дойти мужество быть»¹⁰.

Тиллиха заботит отсутствие прочной основы для мужества в условиях расколдовывания и религии, и психоанализа, явного несовершенства и общества, и личности. Ясно, что философ ведет поиск высшего мужества, у которого не может быть иной основы, кроме самого себя, – иначе оно не было бы высшим. Однако в таком случае «мужество быть» не противостоит «опыту разрыва» между сущим и должным, а как раз обязано ему. Ведь смысл – это не то, чем владеют раз и навсегда, а то, что лишь мерцает, исчезает и возникает всякий раз заново. И поэтому мужество представляет собой не только принятие на себя тревоги за отсутствие смысла – иначе бы оно было лишь «отчаянным», а не разумным мужеством. Мужество есть и сотворение смысла, т.е. внесение порядка в хаос, борьба за «мировую справедливость», как мог бы сказать Анаксимандр.

Тезис о смысле как необходимом элементе мужества переводит дискурс в область интеллектуальных достоинств и недостатков. Тогда выясняется, что представление о познавательном содержании мужества может пролить дополнительный свет на этическую идею мужества. И тогда этика и эпистемология станут равноправными дискурсами о мужестве. О этом остро спорят

¹⁰ Тиллих П. Мужество быть // Тиллих П. Избранное. М., 1995. С. 131.

сегодня представители эпистемологии добродетелей (*virtue epistemology*)¹¹, которая постепенно становится популярной и в России¹². Она уже разделилась на несколько направлений. Одно из них, «*virtue reliabilism*», которое можно также назвать когнитивистским, или картезианским (Э. Голдман, Э. Соса, Дж. Греко, Дж. Лэки и др.), трактует как добродетели развитые чувственные и рациональные способности познающего субъекта, позволяющие проводить различие между истиной и ложью (восприятие, интуиция, интроспекция, дедукция, память). Другое направление («*virtue responsibilism*») подчеркивает ценностно-моральную зависимость и ответственность познающего субъекта (Дж. Макдауэлл, Дж. Монтмаркет, Л. Загзебски и др.), наследуя традиционную философско-этическую методологию анализа парных оппозиций. В этом случае – это мужество/трусость, мужество/осторожность, мужество знать/мужество верить и пр. Так, представители второго направления Робертс и Вуд характеризуют интеллектуальное мужество и осторожность не только как противоположные, но и как дополнительные, т.е. как добродетели, которые позволяют нам адекватно реагировать на предполагаемые угрозы в нашей интеллектуальной жизни¹³. Мужество оберегает нас от чрезмерного испуга, осторожность охраняет от неуместных рисков в достижении интеллектуальных благ. Их баланс аналогичен нравственному мужеству Аристотеля. Оно обеспечивает субъекта адекватной реакцией на угрозы, избегая излишней опрометчивости и чрезмерного страха. Поспешность в погоне за научным приоритетом демонстрирует храбрость, но более достойной является осторожность в заявлении об открытии. Дж. Байер¹⁴ также утверждает, что интеллектуальное мужество точнее всего истолковывать как склонность к адекватной реакции на угрозы эпистемическому благополучию; и главное здесь «мужество знать», а не «мужество верить» или сомневаться. Вера может ассоциироваться, скорее, с религиозным мужеством, а сомнение идентично неуверенности. М. Альфано делает шаг в направлении социальной эпистемологии; он подчеркивает важность интеллектуального мужества в публичном объявлении того, что человек знает или во что верит перед лицом социального и институционального давления, которое требует конформизма или молчания. Такое мужество представляет собой коммуникативный феномен; оно направлено на передачу знаний, критику невежества и заблуждений в своем сообществе, а не на поиск знаний ради индивидуального интереса¹⁵.

В целом, эпистемология добродетелей, анализируя морально-когнитивные интуиции по поводу интеллектуального мужества, выделяет ряд его феноменологических характеристик. Помимо этого, некоторые ее представители приходят к пониманию интеллектуального мужества не только как черты характера, способности личности, но и как определенного способа взаимодействия индивида и коллектива. В данной статье мы критически переосмысливаем установки когнитивистского направления, одновременно используя некоторые находки их оппонентов. Вместе с тем мы не ищем

¹¹ Касавин И.Т. Эпистемология добродетелей: к сорокалетию поворота в аналитической философии // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки*. 2019. № 3. С. 7–20.

¹² Каримов А.Р. Эпистемология добродетелей. СПб., 2019.

¹³ Roberts R.C., Wood W.J. *Intellectual Virtues. An Essay in Regulative Epistemology*. N.Y., 2003. P. 219.

¹⁴ Baehr J.S. *The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology*. Oxford, 2011.

¹⁵ Alfano M. *Character as Moral Fiction*. Cambridge, 2013.

изоморфизма моральных и интеллектуальных добродетелей, поскольку обосновываем необходимость выхода за пределы узко понятой эпистемологии добродетелей вообще.

Мужество и одиночество

Интеллектуальное или научное мужество – это проявления активности познающего субъекта, которая проявляется в генерации новых идей и методов, в готовности подвергнуться саморефлексии, дать критическую оценку некорректных умозаключений, необоснованных теорий или небрежных эмпирических результатов. В науке есть место борьбе с неопределенностью и страхом, насаждаемыми постправдой, предрассудками, пропагандой, слухами и сплетнями. Критикуя таких «идолов разума», мужественный ученый идет на сознательный риск собственной ошибки и заблуждения, потери авторитета и даже исключения из сообщества. Мужество, не будучи асоциальной формой поведения, все же предполагает автономность личности и определенную свободу от наличной социальности.

С. Шейпин дает анализ исторических типов творческого субъекта в их связи с особыми формами изоляции¹⁶. Так, уже в античности сформировалась основная контрверза «социализированный ученый – научный отшельник», прошедшая с вариациями всю культурную историю человечества. Согласно Аристотелю, человек есть общественное животное, и его сущность в том, чтобы жить с себе подобными. Однако это относится лишь к человеку вообще, но не к условиям философского творчества. Философ не нуждается во власти и собственности, интеллектуальная жизнь не зависит от внешних благ. В отличие от других людей философ подражает богам и тем самым заимствует у них часть присущей им свободы. И потому он лучше всего творит в одиночестве.

Христианство в лице св. Августина противопоставило «город человеческий» «граду божьему» и восславило одиночество как образец христианского поведения, направленного на познание бога (св. Антоний в пустыне). Для св. Иеронима одиночество выступает уже в форме социального института «джентльменов-пустынников» – монастыря, который он рассматривает как «предварительный рай». Возрождение сформулировало дихотомию «ученый – джентльмен». Первый обитает в монастыре, колледже, лаборатории, обсерватории, оранжерее. Пространство бытия активного гражданина – это двор, рынок, театр, игровой дом, таверна. Ф. Бэкон, создавший идею социализированного ученого и внесший главный вклад именно в пропаганду и популяризацию научного стиля мышления, в то же время критиковал «идолов рынка и театра». Вероятно, это выражало постепенный перенос оппозиции «наука – общество» уже внутрь самой науки. Чуть позднее ее классическими примерами послужили две выдающиеся фигуры: Р. Гук олицетворял «общественного ученого», а И. Ньютон – «священника природы». Критика индивидуализма и затворничества ученых еще более усиливается на рубеже XVII–XVIII вв. после создания первых научных академий. По-видимому, одним из оснований того, что солипсизм Беркли не был принят в свое

¹⁶ Shapin S. The Mind Is Its Own Place. Science and Solitude in XVII century England // Science in Context. 1990. Vol. 4. No. 1. P. 191–218.

время, было то, что он служил теоретическим оправданием самодостаточности создаваемого ученым «интеллектуального поля» (П. Бурдьё).

Итак, основным источником интеллектуального мужества изначально являлась не столько особенность индивидуальной психики, но, скорее, одиночество, понятое как особый, свернутый тип социальности. Ученый человек в течение долгого исторического периода находился в добровольной или вынужденной изоляции от остального, непросвещенного общества, прятался в монастырях, подвалах и чердаках. Эта черта по-прежнему сопутствует образу ученого, подпитывая и элитный статус, и глубокое недоверие властей и невежд. И пусть сегодня мужество в науке часто являет себя как коммуникативная открытость, готовность брать на себя риски в поиске истины, способность слушать другого и воспринимать идеи из внешнего окружения. Однако в еще большей степени мужество символизирует фраза М. Лютера: «На том стою и не могу иначе!». П. Фейерабенд выделял упорство (*tenacity*) как необходимое качество ученого, который в противном случае не станет с должной настойчивостью обосновывать свою теорию: стоять на своем, даже если стоит в одиночестве. Одиночество, мужество и творчество образуют континуум; творчество – это форма интеллектуального мужества.

Мужество и дар

Аутентичная самоидентификация ученого, его осознание себя в качестве особенной личности выступает в качестве призвания. Будучи, как правило, результатом научной социализации, призвание на уровне индивидуального сознания сопровождается переживанием избранности, персонального призыва к науке как дара свыше – «я призван в отличие от других». *В истории науки наличие призвания примиряло с отсутствием признания*, оправдывало в глазах ученого его изоляцию, недостаток социального статуса. Это было важно, поскольку ученые вербовались из ущемленных социальных групп или (что для того времени почти то же самое) из людей слабого здоровья. Обычно старший сын получал основное наследство и должен был продолжать дело отца, а младший шел на воинскую службу, в монастырь или становился ученым. Такова судьба седьмого сына графа Корка, Р. Бойля или Р. Гука, четвертого сына священника. И. Ньютон, напротив, должен был сопротивляться своему статусу старшего сына, чтобы стать ученым, а не фермером.

Каким же образом научное призвание позволяло человеку перераспределять социальные роли и статусы в свою пользу? В Новое время этому способствовал расцвет мифа науки, т.е. начало масштабной кампании за социальную ценность науки и повышение общественного веса личности ученого. Ф. Бэкон, инициатор этой кампании, наряду с аргументами к «плодотворным опытам» апеллировал к более высоким «светоносным опытам». Он понимал власть знания не столько прагматически-приземленно, сколько в духе будущей эпохи Просвещения. Человек науки, усмиривший «идолов разума» и овладевший своей природной сущностью, становится примером для всего общества, которое отныне может быть перестроено на научной основе. Ученый, преодолевая ужас перед бескрайним мирозданием, побеждает и страх личной вины и ответственности. Отныне он уже может сказать, вслед за И. Кантом: «Две вещи наполняют душу удивлением и благоговением, – это звездное небо надо мной и моральный закон во мне». Страх силен лишь тем, что обращает сознание субъекта на него самого, заставляя прислушаться к каждому движению души, к малейшему телесному ощущению.

Но для творческого субъекта, выходящего за свои пределы, становится важно то, что снаружи, а не внутри. Беззаветно стремясь к истине, ученый приносит ей себя в жертву. Приобретая путем тяжкого труда новое знание, он бескорыстно открывает человечеству неведомые континенты иных миров.

Современная наука, казалось бы, не дает основания для такого истолкования. Для многих она представляет собой лишь профессию, позволяющую заниматься непыльным делом за относительно приличные деньги. Однако, в сущности, наука дает обществу значительно больше, чем получает от него. Достаточно лишь немногих выдающихся открытий и изобретений, оставшихся в веках и изменивших человечество, чтобы оправдать все средства, вложенные в науку от сотворения мира. Создавая и предоставляя обществу знания, ученый производит некий эфемерный, бестелесный продукт, не печет булок, не тачает сапоги, не кует мечи. Однако распространение и потребление знания не только не амортизирует, но, напротив, умножает, углубляет, обогащает его. Ценность истинного знания со временем лишь возрастает, поскольку становится прочной основой будущего знания. И даже заблуждения, опровергнутое знание обладают значительной ценностью, предупреждая о пройденных тупиковых путях. История познания есть сокровище, бескрайний ресурс, питающий всю будущую культуру. Общество оказывается в вечном долгу перед ученым, принимая дар, от которого нельзя отказаться.

И тот же дар ставит человека науки в круг обязательств перед одаряемыми и самим собой. Он несет на себе ответственность за подлинность и ценность дара, за возможность его понять, распространить и использовать, за приоритет его перед другими дарами. Тем самым жизнь ученого превращается в гонку за статусом главного дарителя, высшей мечтой которого является полное одиночество на вершине. Так миф науки включает в себя счастье призвания, одаренности, творчества наряду с трагедией неприкаянности, непризнанности, бездарности. Ведь современное научное сообщество и общество в целом не готовы к «экономике дара». Большинство не может принять дар знания, потому что он отделяет знающих от незнающих. Для людей, не проникшихся научным призванием, такой дар оказывается тяжким грузом и даже ядом¹⁷. Однако подлинное интеллектуальное мужество состоит не в достижении когнитивного благополучия; оно есть достоинство дарителя перед лицом несправедливости и непризнания со стороны одаряемых. Испытание общественным безразличием или даже враждебностью к истине – вот подлинный «путь воина» на ниве науки. Обнаруживая и выставляя напоказ дистанцию между героем и его окружением, интеллектуальное мужество становится общественной силой. А пирамида науки превращается в памятник отважному рафтингу по стремнине знания.

Итоги

Человек отрекается от себя, жертвует собой, дарит себя, выходит за свои пределы, отдаваясь научному призванию, служа науке. И он же воплощает себя в призвании, достигая подлинности бытия. Ученый отстаивает свою идею, защищает свою теорию перед лицом других ученых и предлагает обществу новое знание, обрекая себя на критику и непонимание. И он же,

¹⁷ Moore G. The politics of the gift. Exchanges in structuralism. Edinburgh, 2011.

выполняя миссию науки по расширению когнитивного многообразия, служит социальному прогрессу. Интеллектуальное мужество – это рискованный способ реализации научного призвания и общественной миссии ученого.

Список литературы

- Гусейнов А.А. Мужество // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Пред. научно-ред. совета В.С. Степин. Т. 2. М.: Мысль, 2001. С. 618.
- Каримов А.Р. Эпистемология добродетелей. СПб.: Алетейя, 2019. 428 с.
- Касавин И.Т. Эпистемология добродетелей: к сорокалетию поворота в аналитической философии // *Epistemology & Philosophy of Science* / Эпистемология и философия науки. 2019. № 3. С. 7–20.
- Леонтьев Д.А., Рассказова Е.И. Тест жизнестойкости. М.: Смысл, 2006. 63 с.
- Маяцкий М.А. Мужество, справедливость, философия: читая «Лакхета» Платона // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2014. Т. 2. № 3. С. 20–29.
- Пружинин Б.И. и др. Достоинство знания как проблема современной эпистемологии. Материалы круглого стола // Вопросы философии. 2016. № 8. С. 20–56.
- Тиллих П. Мужество быть / Пер. с англ. Т.И. Вевюрко // Тиллих П. Избранное. М.: Юрист, 1995. С. 7–131.
- Франкл В. Человек в поисках смысла / Пер. с англ. и нем. под общ. ред. Л.Я. Гозмана, Д.А. Леонтьева. М.: Прогресс, 1990. 368 с.
- Alfano M. Character as Moral Fiction. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. 226 p.
- Baehr J.S. The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology. Oxford: Oxford University Press, 2011. 235 p.
- Cohen J. Exploring the nature of science through courage and purpose: a case study of Charles Darwin's way of knowing // SpringerPlus. 2016. Vol. 5. Issue 1532. P. 1–8.
- Learning to Cope: Developing as a Person in Complex Societies / Ed. by E. Frydenberg. Oxford: Oxford University Press, 1999. 360 p.
- Maddi S.R. Hardiness: The courage to grow from stresses // The Journal of Positive Psychology. 2006. Vol. 1. P. 160–168.
- Moore G. The politics of the gift. Exchanges in structuralism. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. 240 p.
- Roberts R.C., Wood W.J. Intellectual Virtues. An Essay in Regulative Epistemology. N.Y.: Oxford University Press, 2003. 340 p.
- Shapin S. The Mind Is Its Own Place. Science and Solitude in XVII century England // Science in Context. 1990. Vol. 4. No. 1. P. 191–218.
- Sosa E. The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge // Midwest Studies in Philosophy. 1980. Issue 5. P. 3–25.

A raft or a pyramid: On the nature of intellectual courage*

Ilya T. Kasavin

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

The subject matter of the article is the problem of intellectual courage. Its origins can be traced from philosophical ethics, the psychology of morality, virtue epistemology, and

* The article has been prepared for publication with financial support from Russian Foundation for Basic Research, project No. 20–011–00397 “Virtue Epistemology: value-normative approach to a cognitive agent”.

the ethics of science. Intellectual courage represents the limit of reasonable fearlessness completing the continuum of “bravery – boldness – courage”. Intellectual courage is an epistemic virtue that ensures the development of knowledge (the discovery and justification of new theories, risky experiments and inventions) in the face of uncertainty and risk. The intellectual courage as an act of a selfless gift demonstrates the special epistemic status of the giver and his or her distance from the community. Being unreduced to the qualities of personal character, intellectual courage embodies a particular communicative phenomenon on the boundary of science and society: the creative loneliness.

Keywords: epistemology, ethics, cognition, courage, intellectual virtue, gift, creativity, loneliness

For citation: Kasavin, I.T. “Plot ili piramida: o prirode intellektual’nogo muzhestva” [A raft or a pyramid: On the nature of intellectual courage], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 4, pp. 5–16. (In Russian)

References

- Alfano, M. *Character as Moral Fiction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. 226 pp.
- Baehr, J.S. *The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2011. 235 pp.
- Cohen, J. “Exploring the nature of science through courage and purpose: a case study of Charles Darwin’s way of knowing”, *SpringerPlus*, 2016, Vol. 5, Issue 1532, pp. 1–8.
- Frankl, V. *Chelovek v poiskakh smysla* [The Man in Search for Meaning], ed. by L.Ya. Gozman and D.A. Leontev. Moscow: Progress Publ., 1990. 368 pp. (In Russian)
- Frydenberg, E. (ed.) *Learning to Cope: Developing as a Person in Complex Societies*. Oxford: Oxford University Press, 1999. 360 pp.
- Guseynov, A.A. “Muzhestvo” [Courage], *Novaja filosofskaja enciklopediya* [New Philosophical Encyclopedia], Vol. 2, ed. by V.S. Stepin et al. Moscow: Mysl Publ., 2001, p. 618 (In Russian)
- Karimov, A.R. *Epistemologia dobrodeletey* [Virtue epistemology]. St. Petersburg: Aleteya Publ., 2019. 428 pp. (In Russian)
- Kasavin, I.T. “Epistemologia dobrodeletey. K sorokaletiju povorota v analyticheskoy filosofii” [Virtue epistemology. On the 40th Anniversary of the Turn in Analytical Philosophy], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2019, No. 3, pp. 7–20. (In Russian)
- Leontjev, D.A. *Rasskazova E.I. Test zhiznestoikosti* [Test for Hardiness]. Moscow: Smysl Publ., 2006. 63 pp. (In Russian)
- Maddi, S.R. “Hardiness: The courage to grow from stresses”, *The Journal of Positive Psychology*, 2006, Vol. 1, pp. 160–168.
- Majatsky, M.A. “Muzhestvo, spravedlivost, filosofia: chitaja ‘Lakheta’ Platona” [Courage, justice, philosophy: reading ‘Lachet’ by Plato], *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A.S. Pushkina*, 2014, Vol. 2, No 3, p. 20–29. (In Russian)
- Moore, G. *The politics of the gift. Exchanges in structuralism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. 240 pp.
- Pruzhinin, B.I. et al. “Dostoinstvo znaniya kak problema sovremennoy epistemologii” [The Self-Integrity of Knowledge as a Problem of Modern Epistemology. Materials of Round Table], *Voprosi filosofii*, 2016, No. 8, pp. 20–56. (In Russian)
- Roberts, R.C. & Wood, W.J. *Intellectual Virtues. An Essay in Regulative Epistemology*. New York: Oxford University Press, 2003. 340 pp.
- Shapin, S. “The Mind Is Its Own Place. Science and Solitude in XVII century England”, *Science in Context*, 1990, Vol. 4, No. 1, pp. 191–218.
- Sosa, E. “The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge”, *Midwest Studies in Philosophy*, 1980, Issue 5, pp. 3–25.
- Tillich P. “Muzhestvo bit” [The Courage to Be], trans. by T.I. Vevyurko, in: P. Tillich, *Izbrannoe* [Collected works]. Moscow: Yurist Publ., 1995, pp. 7–131. (In Russian)

Roger Smith

ALFRED NORTH WHITEHEAD – AGAINST DUALISM

Roger Smith, Reader Emeritus in History of Science. Lancaster University. United Kingdom, Lancaster, LA1 4YW; Honorary Researcher. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Russian Federation, 109240, Moscow, 12/1 Goncharnaya Str.; e-mail: rogersmith1945@gmail.com

It is a matter of pure convention as to which of
our experiential activities we term mental and which physical.
*A.N. Whitehead*¹

English-language philosophical debate about the relation of mind (or soul) and body, and in parallel, cultural debate about the relation of the humanities and the natural sciences in education, drew in the twentieth century, and draws again now, on the writings of Alfred North Whitehead (1861–1947). The paper explains this. To do so, it describes Whitehead’s project in systematic metaphysics (or speculative cosmology), best known from *Science and the Modern World* (1926). Whitehead required metaphysics to be self-consistent, to be informed by and in turn to inform modern scientific knowledge (evolutionary theory, the theory of relativity), and to conform to the intuitions of everyday perception. Trained in mathematics, his style of precise expression requires special comment; the conclusion was a “philosophy of organism” or “process philosophy”. He was a philosophical realist. His understanding of what this entailed led to a radical critique of “scientific materialism”, with all its philosophical failings, which, in his judgment, had been dominant in Western culture since the scientific revolution of the seventeenth century. In four brief sections, the paper provides a background, describes the project in metaphysics, picks out the themes of causal efficacy in perception and of function for special discussion, and concludes with a summary of the importance of Whitehead to public debate about the direction of educated culture.

Keywords: A.N. Whitehead, metaphysics, mind-body dualism, scientific revolution, organism, process, humanities-science

For citation: Smith, R. “Alfred North Whitehead – Against dualism”, *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 4, pp. 17–36.

¹ Whitehead, A.N. *Symbolism: Its Meaning and Effect*. Cambridge, 1958, p. 20.

Prologue

Twentieth-century Anglo-American philosophy has a reputation in Russia for very precise but philosophically unproductive analysis of the logic of language use. If this was indeed the dominant style in the mid-century, there was nevertheless considerable diversity, and, in the interwar years (the 1920s and 1930s), there was a significant continuation of synthetic, systematic philosophy. A number of philosophers educated in Victorian times continued at work, including, for example, G.F. Stout, the Editor (1892–1920) of the leading philosophical journal, *Mind*. F.H. Bradley continued to uphold absolute idealism, was respected for his penetrating logic and critical work, and his major book, *Appearance and Reality* was republished in 1930 and again in 1969 (many years after the first edition, 1893). Another of the philosophers whose name remained well known later, and who indeed at the beginning of the twenty-first century unexpectedly acquired a new audience, was Alfred North Whitehead (1861–1947)². Moreover, Whitehead had a reputation in the university world in the humanities disciplines generally, rather than specifically in philosophy departments. There are reasons for this, which this paper will discuss. One large reason was that Whitehead provided an analysis of the mind-body question in the context of the scientific worldview which spoke to “the concern” that civilized culture had lost its way. Whitehead knowingly used a Quaker term, “concern”, to express the manner in which individual feeling and purpose intuitively related to value transcending the particular moment³. In the words of later writers: “The Cartesian split between the mental and physical life of individuals has become a split in Western culture between scientific ‘objectification’ of a meaningless external world and a subjective and largely individualized world of meaning, sensibility, value, and action, to which the concepts of reality and truth have become almost inapplicable”⁴. This paper introduces this concern in Whitehead’s influential writings.

The first section provides background information; the second links Whitehead’s metaphysics to his analysis of the problem of knowledge and the mind-body question; the third section then takes this discussion a bit further in relation to the linked concepts of causality and of function; the concluding section explains the intellectual and cultural importance the philosophical arguments have had, and continue to have.

² There is an excellent guide to Whitehead’s work and Whitehead scholarship: Desmet, R. & Irvine, A.D. “Alfred North Whitehead”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition)* [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/whitehead/>, accessed on 11.11.2019]. Also: *The Philosophy of Alfred North Whitehead*. La Salle, IL, 1941; a clear summary in Russian, Yulina, N.S. “Whitehead”, *Novaya filosofskaya entsiklopediya* [New Philosophical Encyclopedia], [<https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH8a533695622572095c348a/>, accessed on 11.11.2019]; biography in Lowe, V. *Alfred North Whitehead: The Man and His Work*, 2 Vols. Baltimore, 1985–1990. As his biographer observed, Whitehead’s public reticence about what he judged private matters led him to make sure all his papers, letters and drafts were burned. He thought public philosophical discourse should be concerned with the logic of argument. He read extremely widely, in poetry in addition to philosophy and natural science, and he well appreciated the traditions of thought to which his arguments belonged.

³ Whitehead, A.N. *Nature and Life*. Cambridge, 1934, p. 93.

⁴ Arbib, M.A. & Hesse, M.B. *The Construction of Reality*. Cambridge, 1986, p. 160 (cited in Russian translation in Smith, R. *Byt chelobekom: istoricheskoe znanie i cotvorenie chelovecheskoi prirody* [Being Human: Historical Knowledge and the Creation of Human Nature]. Moscow, 2014, p. 313).

There is a personal dimension: when as a student I began to study the history and philosophy of science, I was told to read Whitehead – not because he provided a guide, let alone a textbook, but because it was he who had demonstrated in intellectual terms why the history and philosophy of science mattered and was not just another specialized subject area⁵. Expressed in the most general way, Whitehead’s readers searched for philosophical reasons to believe human action had meaning in the kind of world revealed by advances in natural science. He utterly opposed the doctrine of “vacuous actuality”, belief that science showed there was no meaning in concrete experience of life⁶. This I will explain. In conclusion, I will use this explanation to suggest reasons for recent interest in Whitehead.

Whitehead was a brilliant mathematician, and it was he, who as a tutor at Trinity College in Cambridge University, recognized the talent of his student and then colleague, Bertrand Russell. Appreciating the common direction of their projects to state the logical foundations of arithmetic, algebra and geometry, they worked on what became the *Principia Mathematica* (3 volumes, 1910, 1912, 1913). Even while completing this massive study, which aimed at comprehensive self-consistency, the authors became aware of the problems being raised by logicians about the very viability of such a project. Whitehead moved from Cambridge to London and became a senior academic administrator in London University and, during World War One, took part in policy debates about the future direction of higher education. He also served as professor of applied mathematics and studied both the special and general theories of relativity; he was one of very few non-physicists able to debate the mathematical and physical understanding of the theories. He published *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge* (1919), given a more publicly accessible form in *The Concept of Nature* (1920). This marked a turn to full-time philosophical study, and in 1924, not wishing to retire, he accepted a professorship in philosophy at Harvard University and moved to Cambridge, Massachusetts. There he worked from first principles systematically constructing a metaphysics, publishing *Science and the Modern World* (1926), *Process and Reality* (1929) and *Adventures of*

⁵ The Cambridge tutor who advised me to do this was Robert M. Young, in the second half of the 1960s newly appointed to teach the history of biology; he developed a new approach to Darwin studies which he integrated with a Marxian understanding of science: Young, R.M. *Darwin’s Metaphor: Nature’s Place in Victorian Culture*. Cambridge, 1985; Idem, “Persons, Organisms... and Primary Qualities”, *History, Humanity and Evolution*. Cambridge, 1989, pp. 375–401; Idem, “The Mind-Body Problem”, *Companion to the History of Modern Science*. London, 1990, pp. 702–711. Young went on to found in London a small press, called, alluding to Whitehead, Process Press; and much later I published, Smith, R. *The Sense of Movement: An Intellectual History*. London, 2019, with this press. (A Russian translation is in progress.) Discussing the sense of movement (kinaesthesia), I provided a broad intellectual background for understanding Whitehead’s way of thinking in non-dualistic philosophies of mind in nature, and I draw on the book in this article. Young frequently alluded to Whitehead, along with the comparable criticism of the philosophical consequences of the scientific revolution in Burt, E.A. *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science: A Historical and Critical Essay*, 2nd ed. London, 1932. Prefacing his major work, *Process and Reality* (New York, 1957, p. ix), Whitehead stated ‘that all constructive thought, on the various special topics of scientific interest, is dominated by some such scheme [for the interpretation of experience], unacknowledged, but not less influential in guiding the imagination. The importance of philosophy lies in its sustained effort to make such schemes explicit, and thereby capable of criticism and improvement’. This might have served as a manifesto for the discipline of the history and philosophy of science as I was taught it when a student at Cambridge in the late 1960s.

⁶ Whitehead, A.N. *Process and Reality*, p. vii.

Ideas (1933)⁷. The first of these books reached a large audience across the natural science and humanities faculties alike, and it was this work that continued to be widely read and was an inspiration in the field of the history and philosophy of science. Whitehead called his philosophy “a philosophy of organism”, or, alternatively, “process philosophy”. As he stated, “the most concrete fact capable of separate discrimination is the event”, not some thing, but *process*⁸. At Harvard, he gained the reputation and garnered the affection of a sage, a wise old gentleman; he was, for instance, never known to be discourteous, let alone to express anger.

This paper discusses the wider appeal of Whitehead’s work. It outlines the nature of the project in metaphysics and not the earlier work in mathematics or the interpretation of the new physics. Nor do I assess his ventures into social commentary, which now appear the most dated aspect of his activity. Further, I do not include an assessment of the use theologians, influenced by the philosopher of religion and metaphysician Charles Hartshorne, made of Whitehead’s metaphysics (“process theology”). Whitehead has been used in attempts to re-establish rational argument not so much for the existence, but for the coming-into-being of God in the coming-into-being in the self-constitution of the world⁹. Hartshorne kept alive a powerful discussion of Whitehead’s work during the period when many analytic philosophers completely ignored it. I concentrate, however, on what Whitehead wrote about the philosophical consequences of the scientific revolution of the seventeenth century, especially those embedded in presuppositions about the conscious mind and its relation to the material world. This will explain Whitehead’s appeal to people who are not specialist metaphysicians. He decisively rejected a mechanistic view of nature and laid the basis for rational thought about actual existence in terms that described mind (here we may also use the word “soul”) as self-creating agency, participating with all the intuitively known qualitative values that went with being mind (or soul) in existence.

Whitehead categorically rejected the separation of mind and physical nature, and he instead worked out a constructive metaphysics in terms of which it was rational to understand sensuous, purposeful, moral, aesthetic and spiritual awareness as developments *in nature*. “It is a false dichotomy to think of Nature *and* Man. Mankind is that factor *in* Nature which exhibits in its most intense form the plasticity of nature. Plasticity is the introduction of novel law”¹⁰. He constructed an ontology in terms of which actions had living meaning and were not the epiphenomenal, contingent consequences of dead nature, the motions of particles and waves, without meaning. The ontology also stressed novelty in time. Whitehead emphatically declared it a “failure of science to endow its formulae for activity with any meaning. The divergence of the formulae about Nature from

⁷ M.A. Kissel edited the Russian translation of the first and last of these books, along with two chapters, including the important introductory chapter, of *Process and Reality*, and also included *Essays in Science and Philosophy* (1947): Whitehead, A.N. *Izbrannye raboty po filosofii* [Selected Works on Philosophy]. Moscow, 1990; the editor contributed an introductory article. A.N. Tumanova also translated *Adventures of Ideas*: Whitehead, A.N. *Priklucheniya idei* [Adventures of Ideas]. Moscow, 2009.

⁸ Whitehead, A.N. *The Concept of Nature*. Cambridge, 2015, p. 120.

⁹ For Hartshorne (pronounced Harts-horne), Dombrowski, D. “Charles Hartshorne”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition) [<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/hartshorne/>, accessed on 11.08.2020].

¹⁰ Whitehead, A.N. *Adventures of Ideas*. New York, 1933, p. 99. I do not discuss the notion of “novel law”, used in interpretations linking Whitehead to philosophies of emergence.

the appearance of Nature has robbed the formulae of any explanatory character”¹¹. He indicted natural science for abstraction from the actual qualitatively rich world known to everyday intuition. Whitehead criticized the knowledge achieved in natural science, when ascribed the status of truth, for “misplaced concreteness”. This was to be his most quoted and famous expression:

The expression of more concrete facts under the guise of very abstract logical constructions... is an error... the accidental error of mistaking the abstract for the concrete. It is an example of what I will call the “Fallacy of Misplaced Concreteness”. This fallacy is the occasion of great confusion in philosophy¹².

He supported this declaration with a historical account of the source of the fallacy in the scientific revolution of the seventeenth century. The achievement of the new science culminating in Newton’s work, he argued, was a disaster for philosophy:

The seventeenth century had finally produced a scheme of scientific thought framed by mathematicians, for the use of mathematicians. The great characteristic of the mathematical mind is its capacity for dealing with abstractions; and for eliciting from them clear-cut demonstrative trains of reasoning, entirely satisfactory so long as it is those abstractions which you want to think about... But this juggling with abstractions can never overcome the inherent confusion introduced by the ascription of *misplaced concreteness* to the scientific scheme of the seventeenth century¹³.

This was an argument many scholars in the humanities wanted to hear: it appeared to raise the qualitative and evaluative subject matter of their fields of inquiry – literature, philosophy, history, Classics – to the status of *knowledge without abstraction*. It erected a rational justification for the humanities in the face of the increasing power and status of the natural sciences in the universities and in cultural life generally. It supported belief that the preoccupation in the humanities with *meaning*, and hence with interpretation, as opposed to empirical facts, was rationally legitimate. This was then used as a defence against a tendency in modernity to think that the humanities were the remnant of theistic worldviews and dependent on (outdated) sentiment not reason.

Whitehead’s metaphysics, which he also called “speculative cosmology”, and which he developed with logical rigour, described the relatedness of all things in coherent unity. The scheme, if successful, would have made it possible to derive from its principles the meaning of any particular “occasion” (a specially defined word) or actual, concrete moment of existence. By contrast, he argued, in modern culture the progressive assembly of scientific facts, assembled in the framework of demonstrably incoherent metaphysics, was leading civilization towards intellectual, moral and aesthetic meaninglessness. The argument was general in scope, but it applied specifically and pointedly to the sciences of mind-brain interaction – neurophysiology, psychology and, we would now add, neuroscience. The incoherence of the philosophical framework in terms of which scientists pursued knowledge in these disciplines, Whitehead argued, made it

¹¹ Whitehead, A.N. *Nature and Life*, p. 65.

¹² Whitehead, A.N. *Science and the Modern World*. Cambridge, 1953, p. 64. The Russian translation (Whitehead, A.N. *Izbrannye raboty po filosofii* [Selected Works on Philosophy], p. 107) was “*oshibkoi podmeny konkretnovo*”.

¹³ Whitehead, A.N. *Science and the Modern World*, p. 70. The Russian translation (Whitehead, A.N. *Izbrannye raboty po filosofii* [Selected Works on Philosophy], 1990, p. 113) was “*neumestnoi konkretnosti*”.

impossible for these sciences to achieve meaningful knowledge of human experience. Human experience came with values, or “worth”: “At the base of our existence is the sense of ‘worth’ ... It is the sense of existence for its own sake, of existence which is its own justification”¹⁴. Any cosmology had to take account of “worth”, but natural science had left values to poetry, to the arts, to expressions of moral and spiritual sensibility, and thereby left them without foundation. The natural sciences and the humanities, so to say, had drifted free of each other, and while the sciences were afloat because of their technological effectiveness, the humanities were threatening to drown, lacking any support¹⁵.

One further introductory point: Whitehead’s language was well known for its difficulty. Yet, as the quotations about misplaced concreteness suggest, he also made statements that were accessible and had broad appeal. Readers who were not philosophers were attracted to his work but then found that they could not understand, or did not choose to spend the time training to understand, the content of the metaphysics. Or they shook their heads in despair at chapters on mathematics and the theory of relativity. Whitehead’s style in writing, I think, followed from his earlier work on the logical expression of the foundations of mathematics, and though he did not believe in the possibility of logical perfection, he went a great deal further in seeking it than most readers were prepared to follow. In his systematic work, especially in *Process and Reality*, he introduced a specialized vocabulary, defining words with the kind of precision that only a logician can manage, and then setting out his original arguments in these terms without further explanation. Richard Rorty even asserted that Whitehead’s “critique of alternative cosmologies [to his own] is so radical as to transform systematically the meaning of almost every traditional philosophical term”¹⁶. The writing that resulted has perplexed readers. Whitehead combined accessible description of the failure of what he called “scientific materialism” to satisfy reason and emotion alike with a seemingly inaccessible new metaphysical language¹⁷. In some lectures and some sections of his books, Whitehead made what he thought were plain, common-sense observations and appealed to ordinary thought, or to the knowledge of the poet as opposed to the knowledge of the scientist, using conventional language. But elsewhere he referred, for instance, to “concrecence” (meaning the actualization of the potential of elements to combine as a unity) or to “creatures” (meaning actual entities of all kinds), adopting specialized language¹⁸. As a consequence, readers who wanted to use his work in order to criticize the natural science worldview did so selectively. At times, reference to his work was more emblematic of humanistic opposition to the scientific world-

¹⁴ Whitehead, A.N. *Modes of Thought*. Cambridge, 1938, p. 149.

¹⁵ It was not Whitehead’s argument, but it was an obvious step, taken by a number of cultural critics on the political Left (e.g. R.M. Young, see note 5), to argue that this led to all values being vulnerable to the capitalist pursuit of profit, to the translation of “occasions” deprived of meaning into reified commodities.

¹⁶ Rorty, R. “Matter and Event”, *Explorations in Whitehead’s Philosophy*. New York, 1983, p. 74. In Whitehead, A.N. *Process and Reality*, pp. 421–429, there is thus an index of terms, not an index of concepts.

¹⁷ Whitehead, A.N. *Science and the Modern World*, p. 22.

¹⁸ He held (Whitehead, A.N. *Process and Reality*, p. 27): “That the actual world is a process, and that the process is the becoming of actual entities. Thus actual entities are creatures... [I]n the becoming of an actual entity, the *potential* unity of many entities – actual and non-actual – acquires the *real* unity of the one actual entity; so that the actual entity is the real concrecence of many potentials”.

view than appreciative of his cosmology. Nevertheless, his philosophy was, and is now again, cited for its authoritative account of the failure of natural science to accommodate mind (or soul), meaning and value in knowledge.

Metaphysics and the relation of mind and body

Whitehead thought that the purpose of “metaphysical science is not to explain knowledge, but exhibit in its utmost completeness our concept of reality”¹⁹. A system of metaphysics had to satisfy three general requirements. Metaphysical statements had, first, rigorously to conform to reason; second, fully take account of the empirically supported conclusions of modern science (evolutionary theory, relativity theory and quantum physics)²⁰; and, third, do justice to, or conform to, the intuitions of reality of the ordinary person. The first requirement, which was equivalent to a principle of logical consistency, was clear (though whether, in the light of twentieth-century understanding of logic it was achievable is another matter). The second requirement established Whitehead’s emphatic commitment to scientific understanding in general and to the place it necessarily had in philosophy. He thought that the empirical results of science had to be taken into account in philosophy and, conversely, that the rational procedures of the philosopher were necessary for the construction of science²¹. More particularly, he brought from biological knowledge into philosophy an intense appreciation of the nature of an organism and of organic relations, of nature constituted *in relations* rather than in terms of interacting entities. The study of life, which unlike physical theory included the study of “aim” (purpose) and “enjoyment” (the phenomenal feel of life, desire, emotion), Whitehead held, was inquiry into actual existence without abstraction. The last requirement is more complex to interpret; it is, however, I suggest, the key to understanding why Whitehead has had a broad range of readers. Whitehead was a *philosophical realist* who thought that ordinary experience, everyday phenomenal awareness, presented the data that a metaphysical scheme had to account for, or “conform to”. The extreme distance between statements of knowledge in physical theory, especially in relativity theory and in quantum mechanics in the twentieth century, and statements about ordinary experience made this a central preoccupation of modern philosophy of science, pitching realist approaches, like Whitehead’s, against instrumentalist epistemologies.

Whitehead argued that ordinary empirical experience demanded realism. This was central. Though his books were substantially devoid of footnoted references, he made clear that his main debts in modern philosophy were to realists and empiricists. Among his contemporaries, he picked out a group of English realists, especially his colleague in the philosophy of education in London, T.P. Nunn,

¹⁹ Whitehead, A.N. *The Concept of Nature*, p. 22.

²⁰ Whitehead published a study of relativity and gravitational theory, arguing with Einstein; but while he was familiar with the early stages of the quantum revolution, which led him to accept a quantum view of the nature of substance, Whitehead did not publish on the implications of the later introduction of indeterminacy. In this essay, I attend only to what he took from broadly biological ways of thought.

²¹ He firmly opposed positivism as a theory of knowledge, and when positivist epistemology was generally agreed to be untenable, in the late 1950s and 1960s, Whitehead’s work was seen to be prescient.

along with Henri Bergson, William James and John Dewey²². The appreciation of the last three is especially relevant, because each, examining “the givens” (“*les données*”, Bergson’s term) of conscious experience had strongly rejected a language describing atomistic elements in favour of a language recognizing actual continuity²³. This was clearly exemplified in James’s very much cited discussion of “streams of consciousness”, later incorporated into what he called “radical empiricism”²⁴. All this created discourse about the conscious world in terms of *process*. It is therefore all the more striking that Whitehead intensively studied the great empiricist essays of Locke and Hume, essays held responsible for the false analysis of the mental world in terms of atomistic elements. But what interested Whitehead in their inquiries was the way they had attempted to deal with real everyday experience (or, in Hume’s term, “impressions”). He thought that their work (and especially Locke’s discussion of power) could be used in a philosophy of organism, and he valued their work above the Kantian critical alternative²⁵. One other philosopher to whom Whitehead repeatedly referred was Bradley, in spite of Bradley’s absolute idealism, which Whitehead completely rejected, because of the penetrating manner in which Bradley understood the conditions necessary for coherence in thought.

In summary, Whitehead stated that a successful descriptive metaphysics would be evident:

(I) in our direct knowledge of the actual occasions which compose our immediate experience, and (ii) in their [the descriptions] success as forming a basis for harmonising our systematised accounts of various types of experience, and (iii) in their success as providing the concepts in terms of which an epistemology can be framed. By (iii) I mean that an account of the general character of what we know must enable us to frame an account of how knowledge is possible as an adjunct within things known [that is, the knowing subject has to be shown to be participant in what is known in nature]²⁶.

This third point was central to Whitehead’s historical interpretation of the scientific revolution, as he thought the success of that revolution in physical mechanics and astronomy was bought at the expense of the failure of philosophy. The failure was evident in the incapacity of modern philosophy to say how the knowing subject could know the world, from which it was separated, and in philosophy’s incoherence when it came to say how non-spatial mind (or soul)

²² Thomas Percy Nunn was an educationist but also a realist philosopher who related experience, understood in terms of underlying scientific psychological principles, with scientific judgments, examining as carefully as possible the data of experience in order to find the principles which held the data together. Whitehead shared this interest and also sought to apply it in education (in essays collected in *The Aims of Education and Other Essays*, 1929). For the English realists, Passmore, J.A. *A Hundred Years of Philosophy*, 2nd ed. Harmondsworth, Middlesex, 1968.

²³ Bergson, H. *Time and Freewill: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. London, 1913.

²⁴ James, W. *The Principles of Psychology*, Vol. 1. New York, 1950, chapter 9.

²⁵ Whitehead, when a young mathematician, intensively studied Kant’s *Critique of Pure Reason*, but he came to think the critical project misguided. As for Hegel, Whitehead noted: “I have never been able to read Hegel”, turned away by ignorant remarks on mathematics. See Whitehead, A.N. *Autobiographical Notes* (originally published 1941) [https://mathshistory.st-andrews.ac.uk/Extras/Whitehead_Autobiography.html/, accessed on 11.11.2019].

²⁶ Whitehead, A.N. *Science and the Modern World*, p. 196.

related to body with material and spatial character. Whitehead referred to Descartes' "disastrous classification of substances into two species"²⁷.

As a result, Whitehead thought it a misapprehension to debate epistemology or the mind-body problem as specialist, bounded problems in philosophy. Only a new metaphysics, built from the ground up, would make it possible to overcome present philosophical blind-alleys. Importantly for the reception of his books, his understanding of the way the seventeenth-century "century of genius" had established incoherent "scientific materialism" as a worldview echoed the judgment of many writers (especially the Romantics) prominent in English-language literary culture²⁸. Reading Whitehead, humanists found scientifically informed philosophy which shared their concerns. This encouraged reference to Whitehead for his criticisms of the limitations of the scientific worldview independently of the metaphysics for which, for Whitehead himself, these criticisms were a preliminary. The limitations Whitehead discerned were manifest to the ordinary person with a realist understanding of experience, the experience given voice in poetic and moral discourse (coming together in the work of great novelists like George Eliot) and made effective in common life.

The first limitation encompassed what Locke and his successors called "the secondary qualities", the qualities characterizing the sensuous feel of the experiential world – the colour, warmth, tactile character (smooth, rough, etc.), weight, flavour, smell and such like phenomenal modes seemingly intrinsic to the conscious world. To these qualities Whitehead significantly added "worth", the value existence has for its own sake. With this term he also drew attention to the way sensuous experience was not a neutral matter, not just a matter of having sensations, but intrinsically involved evaluation, interest, enjoyment, emotional colour and so forth. The elimination of these qualities as qualities in reality and their restriction to mind interacting with reality, in the writings of Galileo, Descartes and Newton, Whitehead argued, and the acceptance of mass, spatial position and change of motion as "the primary qualities", that is, the real qualities of nature, rendered the phenomenal world of human subjective experience alien to nature, detached, albeit in some way miraculously tied to nature²⁹. It rendered scientific description of nature devoid of possible meaning, isolating meaning in the contingent activities of mind with no possible reference to the world. The result was a chronic existential emptiness. It was also, in consequence, impossible to say (as Hume profoundly demonstrated) how we could know anything for certain about the primary qualities and about the world.

The second limitation of the scientific worldview was evident in descriptions of the conscious or phenomenal world in atomistic terms, terms originating in analogy to descriptions of the corpuscular (or atomistic) nature of matter in motion

²⁷ Whitehead, A.N. *Process and Reality*, p. 90.

²⁸ 'Century of genius' was the title of chapter 3, in Whitehead, A.N. *Science and the Modern World* (with the central criticisms, pp. 181–184). Also, Whitehead, A.N. *The Concept of Nature*, pp. 18–32.

²⁹ It seems to me that the issues have been re-created in much contemporary discussion of "the problem of consciousness". If so, then everything that Whitehead wrote about the incoherence of debate about mind-body within the framework of the metaphysics of the scientific worldview is still highly relevant. For an accessible, critical study, based on the argument (an "enactment" approach) that the mind cannot be said to be "in" the brain, but is, rather, an expression of living action in the world, Noë, A. *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness*. New York, 2009.

given in the new science. Once again, Whitehead opposed scientific description with description of what he thought the real phenomenal awareness intuited by common sense, awareness of the organic relatedness of events. As already noticed, he unconditionally rejected analysis of psychic life in terms of “elements”, “impressions” or “ideas” linked by association, the kind of analysis found in British writers from Hobbes to John Stuart Mill. Whitehead shared this critical position with Bergson, James, the Gestalt theorists and other psychological writers of his generation. In Whitehead’s metaphysics, this rejection accompanied a root and branch rejection of Hume’s account of causation, about which I comment further in the next section⁵⁰. Whitehead understood the connectedness felt by a person perceiving and acting as a declaration of the ontologically real organic connectedness of all that exists. He intended this literally: “Finally therefore we are driven to admit that each object is in some sense ingredient throughout nature; though its ingression may be quantitatively irrelevant in the expression of our individual experiences”⁵¹. We are functionally related to distant galaxies; and though this is irrelevant for everyday life, it is relevant to truth. Overall, he supported a process ontology and totally opposed the Newtonian conception that there are particular objects occupying particular place in space and time, the conception natural scientists themselves were replacing with the theory of general relativity.

A third limitation, for Whitehead, was, very simply, the mind-body problem. Discussing this, Whitehead gave precise form to a chorus of condemnation of Descartes, and like-minded philosopher-scientists, for making a manifestly incoherent dualism common philosophical currency. Whitehead, moreover, demonstrated that mind-body dualism was not just a specific failing of Cartesian philosophy but a general failing of the metaphysics framing modern science. Whitehead’s critical statements about dualism acquired almost canonical status in English-language humanistic culture. They also informed discussion among scientists and physicians whose interest, whether in neurophysiology, psychology, neurology, psychiatry or psychoanalysis, was the reality of living people rather than isolated minds or brains.

Causality and function

This section discusses in a little more detail Whitehead’s approach to the related concepts of causation and function. This will help appreciate why he called his work a philosophy “of organism” and why this philosophy has inspired, and provided resources for, an escape from mind-body dualism.

Whitehead was convinced that “the current accounts of perception are the stronghold of modern metaphysical difficulties”: scientists studying the senses confronted metaphysical questions whether they liked it or not⁵². In order to found “an analysis more concrete than that of the scientific scheme of thought”,

⁵⁰ The importance of this to Whitehead is evident in the way he returned to discuss causality in a number of different places; but especially, Whitehead, A.N. *Symbolism: Its Meaning and Effect*, chapter II; *Process and Reality*, pp. 195–212.

⁵¹ Whitehead, A.N. *The Concept of Nature*, p. 93. “Ingredient” was another technical word, denoting the participatory relation of objects in events.

⁵² Whitehead, A.N. *Process and Reality*, p. 138.

he therefore “started from our own psychological field, as it stands for our cognition”³³. Other British philosophers before Whitehead had stated that the “concrete... psychological field” known to common sense was the source of intuition that the causal relation is *real relation*, not merely succession or association. Somewhat earlier than Whitehead, the English philosophers James Ward and Samuel Alexander included this kind of argument in Gifford Lectures, the most significant English-language public intellectual forum at this time for debate about science and religion. Whitehead, in turn, wrote up his systematic study of metaphysics, *Process and Reality*, as a contribution to this lecture series. Alexander, for his part, had argued that the perception of an object changing or moving, or a person’s self-perception of changing or moving, required something in the composition of the perception to carry over from one part of the perceptual field to another and from one moment to the next. “Causality is thus the spatio-temporal continuity of one substance with another; and the cause is the motion which precedes that into which, let us say, it passes or is transformed”³⁴. The ordinary person knew causal relation in perceiving spatio-temporal endurance. Alexander directly stimulated Whitehead, and Whitehead, using Alexander’s word, called this experiential continuity “conformation” of present to past. “Simple physical feelings embody the reproductive character of nature, and also the objective immortality of the past. In virtue of these feelings time is the conformation of the immediate present to the past”³⁵. “Concretely”, Whitehead held, “the psychological field” displayed the continuity of one event with another, that is, organic relation.

Taking a position which his philosophical contemporaries sometimes called “natural realism”, it was essential for Whitehead closely to analyse experience. He wrote as a philosopher, not a psychologist, though the whole direction of his work was to seek constructive relations between logical and empirical research. Nowhere, he thought, was this more needed than in the analysis of experience that results in what was generally termed conscious perception. He distinguished two sensory “perceptive modes”, along with the “conceptual analysis” that forms sensory experience into knowledge³⁶.

The first “perceptive mode” he called “presentational immediacy”, which was “the experience of the immediate world around us, a world decorated by sense-data dependent on the immediate states of relevant parts of our own bodies”. The mode of “presentational immediacy” disclosed the world, as everyday common sense maintained, just as Dr Johnson thought when he struck a stone with his foot in order to refute Berkeley’s idealism. Whitehead used the language of “sense-data” to convey the feeling of particular concreteness involved, but he

³³ Whitehead, A.N. *Science and the Modern World*, p. 91.

³⁴ Alexander, S. *Space, Time, and Deity*, Vol. 2. London, 1966, p. 281. Bergson (*Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. London, 1913) had also rethought the conception of time, and he sharply distinguished qualitative duration, present in conscious life, from the quantified spatial dimensions articulated in physical theory. That the perceptual world has duration, and that it is not possible to analyse duration as a quantifiable dimension, like spatiality, was the heart of Bergson’s understanding of time. Whitehead knew Bergson’s work. For these philosophers, intellectual imagination about time originated with the actual perception of duration with direction in life.

³⁵ Whitehead, A.N. *Process and Reality*, p. 278.

³⁶ I do not discuss “conceptual analysis”; to do so would require a much more detailed account of Whitehead’s metaphysics, in order to make sense of the self-constituting activity he argued was intrinsic to states of being in general and to human being in particular.

did not thereby refer to punctal or atomistic sensory elements. Rather, as he wrote: “There are no bare sensations which are first experienced and then ‘projected’ into our feet as their feelings, or onto the opposite wall as its colour. The projection is an integral part of the situation, quite as original as the sense-data”³⁷. There were “relational elements” in the perception of objects – both objects and perceiver were secondary discriminations in a prior *relationship*. All the quality and value the perceptual field had in everyday life was everyday life was present present in the perceptual relationship, not superadded to a set of discrete and quantifiable elements. In “presentational immediacy” there was emotional, evaluative and symbolic content (warmth, colour, beauty, “worth”, etc.). The qualitative *feel* of ordinary perceptions was not anthropomorphic projection, the attribution of human qualities to phenomena in a world of physical particles and waves where they did not belong, but intrinsic to perception³⁸. This was a radical rejection of dualism.

The second mode of perception according to Whitehead’s analysis was “the mode of causal efficacy”. This mode was responsible for the perceived continuity of the experienced world, to which I have referred. There was, Whitehead wrote (using Alexander’s word), an “overwhelming conformation of fact, in present action, to antecedent settled fact”, that is, perception was a temporal process (Bergson would have said, exhibits duration) that disclosed the interdependency of past, present and future in terms of real, efficacious causal relations³⁹. He strongly opposed this realist understanding of causality to the standard accounts derived on the one hand from Hume and on the other from Kant (“one school calls it a habit of thought; the other school calls it a category of thought”)⁴⁰. Like other realist critics of atomistic descriptions of mind, Whitehead analysed the causal relation as a species of relation given in phenomenal awareness: references to “cause” and “effect” were, philosophically speaking, examples of “misplaced concreteness”, however concrete such references appeared in scientific inquiry.

Further, Whitehead argued that the perception of “causal efficacy” had “pragmatic appeal”⁴¹. The perceptual mode revealing real causal relations revealed human activity as part of those relations; the mode declared participation, and that participation was efficacious⁴².

³⁷ Whitehead, A.N. *Symbolism: Its Meaning and Effect*, p. 14.

³⁸ The position had affinities with James’s “radical empiricism” (Whitehead was familiar with his work), and James also strongly argued for constructive relations between philosophical and psychological inquiry; see, Bordogna, F. *William James at the Boundaries*. Chicago, 2008. James wrote (“A World of Pure Experience” [1904], in *Pragmatism and Other Writings*. London, 2000, p. 315): “the relations that connect experiences must themselves be experienced relations, and any kind of relation experiences must be accounted as ‘real’ as anything else in the system”. Belief that relations are indeed real was the basis of Whitehead’s organicist ontology.

³⁹ Whitehead, A.N. *Symbolism: Its Meaning and Effect*, p. 41.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 40–41; also, Whitehead, A.N. *Process and Reality*, pp. 195–212. James (“The Feeling of Activity” [1905], in *Essays in Radical Empiricism*. London, 1912, p. 185) similarly concluded “that real effectual causation as an ultimate nature, as a ‘category,’ if you like, of reality, is just what we feel it to be, just that kind of conjunction which our own activity-series reveal”.

⁴¹ Whitehead, A.N. *Symbolism: Its Meaning and Effect*, p. 31.

⁴² Whitehead, A.N. *Adventures of Ideas*, pp. 289–290. Recent psychological argument for an “enactive” theory of perceptual processes has re-expressed something like this point. The argument severely criticizes the dominant “processing” account of perception: Noë, A. *Out of Our Heads*, p. 60.

Speaking in a psychological register, we can say that Whitehead understood that in sensed movement a person had a direct intuition of causal relation, of the process in which the particular person related to the world around (in biological terms, the environment) and, indeed, related to existence as a whole.

Whitehead therefore re-conceptualized the human, or the animal, and the environment together, or mind, body and society together, as “the organism”: “In principle, the animal body is only the more highly organized and immediate part of the general environment for its dominant actual occasion, which is the ultimate percipient”⁴³. Humans were not observers of, but participants in, the world of causal relations. That participation was the ground of knowledge of the reality of things and people as agents, agents of “functional activity”: “But the conception of the world here adopted is that of functional activity. By this I mean that every actual thing is something by reason of its activity; whereby its nature consists in its relevance to other things, and its individuality consists in its synthesis of other things so far as they are relevant to it”⁴⁴. That things were in relations was the source of meaning. The meaning was *in* the relations. In this way, Whitehead brought together a modern imagination, informed by biology, for the functional relations within organisms and between organisms and the environment, with ancient imagination for active process, rather than inert substance, as the being of the world. As I have discussed elsewhere, he thereby reworked a tradition of natural philosophy in which the perception of self-movement had served as a model, or starting point, for thinking about human participation in causal processes⁴⁵. Whitehead was not at all concerned with the specific physiological or psychological facts of any particular sense, and he held, on logical grounds, that “so far as reality is concerned all our sense-perceptions are in the same boat”, denying to the sense of movement any special epistemological status⁴⁶. Nevertheless, other people, not so rigorous in logic, did think the modality of muscular sensation had a special immediacy.

Whitehead therefore replaced reference to various categories of things (atomic particles, stars, people, social institutions) by reference to organisms. His language clearly signaled that “occasions” (in conventional language, particular objects, events, people or whatever) were, like living organisms, first, phenomena in time with duration and with directional development (from birth to death), and second, composed of parts in functional relations. Perceptual awareness disclosed organic continuity of cause and effect: “If you start from the immediate facts of our psychological experience, as surely as empiricist should begin, you are at once led to the organic conception of nature”⁴⁷. Whatever the “occasion”, some thing or event had the character it did by virtue of its evolution from what had come before: there was organic relation. Moreover, what he thought true about any particular “occasion”, he thought true about the cosmos as a whole, which, using Whitehead’s language, was also an “organism”. Indeed, he went on to argue that the universe as a whole exhibited development and functional relations. But I shall not here discuss this dimension of his philosophy and its arguments for a progressive coming into being of God, world and civilization.

⁴³ Whitehead, A.N. *Process and Reality*, p. 141.

⁴⁴ Whitehead, A.N. *Symbolism: Its Meaning and Effect*, p. 26.

⁴⁵ Smith, R. “The Sense of Movement”, *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2018, Vol. 11, No. 3, pp. 33–46; Idem, *The Sense of Movement: An Intellectual History*, passim.

⁴⁶ Whitehead, A.N. *The Concept of Nature*, p. 29.

⁴⁷ Whitehead, A.N. *Science and the Modern World*, p. 92.

It is helpful to say something further about the concept of *function*. The language of function, then and now ubiquitous in the biological and social sciences as well as in everyday life, appears incompatible with the rigorous statement of scientific knowledge in terms of quantified physico-chemical properties. A statement of function states that something is *for* something, that something is a purpose or end, and purposes and ends, in the modern scientific worldview, exist in the minds of people, in moral principles, in social rules or in the creative being of God, but not in nature. Scholars like Whitehead and Alexandre Koyré distinguished precisely the exclusion of purpose from explanations of nature as the central feature of the scientific revolution and the rejection of Aristotelianism. Yet the language of function persisted. For Whitehead, this was not just a matter of convenience, the use of language that could in principle be translated into language of physico-chemical properties, but was another symptom of the meta-physical incoherence underlying mind-body dualism: “In between [the concepts of mind and body] there lie the concepts of life, organism, function, instantaneous reality, interaction, order of nature, which collectively form the Achilles heel of the whole system [of scientific materialism]”⁴⁸. This was an important list of terms in everyday experience, and the argument was that the stubborn persistence of these terms showed that the metaphysics seemingly established at the time of the scientific revolution had not been generally accepted, and had certainly not been accepted in the affairs of everyday life.

Biological knowledge does not consist only of long lists of simultaneous and successive physico-chemical states. Biological knowledge describes what states are for, that is, it gives priority to statements about function. Biological language treats events in nature as doing something for an end: the heart, for example, circulates oxygenated blood and thereby maintains cell metabolism. The description specifies the *human significance* of the heart: it maintains life. The language conveys the meaning that “maintaining” and “life” count, have a place, a purpose, in the human world. It might appear, in principle, possible to list a series of physical and chemical changes and say, this is a heart beat. This, however, would not be knowledge but a list; moreover, by saying that the list describes “a heart beat”, the speaker would re-engage discourse about what matters for human purposes, that is, discourse that life matters⁴⁹. The continuing use of the language of function tacitly acknowledges this. Moreover, any reference to function, as well as referring to a purpose, also has “an underlying tendency to instill into every other meaning of the word an active principle of some sort, a ‘doing’, ‘performing’, ‘fulfilling’ principle”, that is, the language perpetuates reference to active principles in the world⁵⁰. Yet scientists do not dismiss the language of function as a remnant of primitive thought or as a pre-scientific, anthropomorphic figure of speech; the language is in everyday use, unremarked in science and ordinary life

⁴⁸ Whitehead, A.N. *Science and the Modern World*, p. 71.

⁴⁹ For penetrating comment on the language of function dissolving the is/ought distinction, Barnes, B. *Understanding Agency: Social Theory and Responsible Action*. London, 2000, p. 131. Each step of the present argument raises questions. Structuralist modes of thought, for instance, proposed to eliminate reference to function because this language was indeed linked to human purposes, and the hope was instead to ground science on the formal structure of language and thought. Post-structuralist theory, though often perceived to be equally “anti-humanist”, demonstrated the limits of structuralism.

⁵⁰ Ruckmich, C.A. “The Use of the Word *Function* in English Textbooks of Psychology”, *American Journal of Psychology*, 1913, Vol. 24, p. 122.

alike. For Whitehead, this usage followed naturally, and logically, from awareness of participation in relations in the doings of the world. Awareness was organically related to what went on, and thus what went on could legitimately be said to have a function.

For Whitehead, the language of function in living processes opened an alternative to the language of mind-body dualism. It was language of organic relations in “occasions”. The referral of what took place *in life* to mind or to body was the contingent outcome of historical events, events the historian of science could trace in the history of studies of life since the seventeenth century. (This judgment I quoted in the epigram.) If the huge number of writers on the mind-body question, drawn to the question in the course of the development of physiology, psychology, and scientific medicine in the nineteenth and twentieth centuries thought they were doing philosophy, they were, ultimately, misguided. They were actors in a form of cultural life in which references to mind or to body symbolized historically embedded value judgments. For Whitehead, the development of a science overcoming historical contingency required a return to metaphysics.

Metaphysics and culture

The concluding section says something about the place of Whitehead’s writing in public discussion of cultural life. His philosophy has been significant in the English-speaking world because of vociferous public debate about the relations of what are commonly known as “the arts” (humanities) and “the sciences” (natural sciences). There has recently also been some French-language reference to his metaphysics.

Modern physical science, Whitehead wrote, has abstracted from the awareness that ordinary people have of being in the world in all its qualitative plurality. The modern culture of science has thereby instituted an intolerable “bifurcation of nature”, evident in discussion of “the human” separate from discussion of “nature”⁵¹. This separation has become embedded institutionally in the distinction between humanities and natural science disciplines – with the psychological and social sciences awkwardly placed in between and divided about their proper identity. This “bifurcation” has had major consequences. It has made it impossible to answer the basic question of a theory of knowledge: how is knowledge possible? It has produced a picture of nature grossly at odds with everyday perception of the reality of all kinds of qualities. It has burdened philosophy and science with the intractable mind-body problem. It has even called into question the future of civilized culture, because it has led to the isolation of the emotions from the intellect, dividing subjective feeling from objective reason, rendering feeling as an irrational force and intellect as a cold, purely utilitarian or instrumental tool. This was writing that resonated with critics concerned with the dehumanization of the modern world, and with critics of a perceived split between the aims of the humanities and the goals of the sciences in education. In *Science and the Modern World*, in essays published in *The Aims of Education* (1929), in his teaching and social

⁵¹ Whitehead, A.N. *The Concept of Nature*, pp. 18–32. These lectures (1919), which argued for a realist understanding of physical knowledge (including the general theory of relativity), laid the basis for Whitehead’s subsequent elaboration of his metaphysics. “Bifurcation” has been translated as “udvoenie”: Yulina, N.S. *Op. cit.*

engagements in London and then at Harvard, Whitehead directly contributed to these debates. He gained a reputation as an intellectually innovative, profound and humane – one might say, wise – participant. His writings and sayings became linguistic resources for scholars asserting humanistic values in higher education.

It is important to recall that Whitehead had spent a decade contributing, if behind the scenes, to debates at the University of London on the future direction of national education. His social involvement had begun earlier, in Cambridge, where, for example, he promoted, unsuccessfully, the cause of academic equality for women. He helped maintain the momentum of a half-century of pressure to upgrade the position of the natural sciences in the teaching curriculum in schools and universities alike. This pressure relied on two arguments: science was needed in the national and imperial economic and political interest; and scientific education was well suited to creating the kind of informed and rational citizens needed in a democracy. Conservative opponents feared for the loss of the civilized qualities an education in the Classics was said to develop, and they feared the consequences of replacing gentlemanly virtues by utilitarian calculation. Speaking in broad terms, the resolution of this argument in the English-speaking world took the form of a slow enlargement of natural science education, along with the replacement of Classics by the more accessible study of English literature as the vehicle of education in moral and aesthetic culture. In the twentieth century, however, there was commonly a sharp divide in the actual education students received, and hence a divide in outlook among academics and professional people between those educated in the humanities and those educated in the sciences. Through the interwar years, and even into the 1950s, it was common for both senior scientists and senior humanists to pinpoint the split between the arts and the sciences as the central problem facing intellectual culture. The split, for instance, was one motive in the establishment of the history of science as a discipline. The advocates of this discipline believed that it would demonstrate the profound contribution of natural science to humanistic culture, thus healing the science-arts split⁵². Given all this, Whitehead's *Science and the Modern World*, and to a lesser extent his other writings, particularly *Modes of Thought* (1938), were highly valued over a long period of time.

In the late 1950s and early 1960s in Britain, the same issues were prominent once again, this time in relation to what everyone knew as “the two cultures” debate. This expression was the title of a lecture by a physicist, who was also a novelist and later a politician, C.P. Snow, in 1959⁵³. The debate concerned the purposes of education in a society thought to be in need of modernization but also worried about preserving its moral culture. It was also the time of a major expansion of the university system. In this setting, Whitehead's critical discussion of science, and especially of the relation of “scientific materialism” to values, was

⁵² Mayer, A.-K. “Moralizing Science: The Uses of Science's Past in National Education in the 1920s”, *British Journal for the History of Science*, 1997, Vol. 30 pp. 51–70; Idem, “Setting Up a Discipline: Conflicting Agendas of the Cambridge History of Science Committee, 1936–1950”, *Studies in the History and Philosophy of Science*, 2000, Vol. 31, pp. 665–689; Idem, “When Things Don't Talk: Knowledge and Belief in the Inter-War Humanism of Charles Singer (1876–1960)”, *British Journal for the History of Science*, 2005, Vol. 38, pp. 325–347.

⁵³ Snow, C.P. *The Two Cultures*. Cambridge, 1993. For the cultural history of the debate: Colini, S. *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain 1850–1930*. Oxford, 1991; Idem, *Absent Minds: Intellectuals in Britain*. Oxford, 2006; Ortolano, G. *The Two Cultures: Science, Literature and Cultural Politics in Postwar Britain*. Cambridge, 2009.

perceived to be highly relevant. Indeed, Whitehead appeared the most serious philosophical resource available in addressing the issues raised in “the two cultures” debate. Whatever the difficulties of his language, Whitehead also gave expression to the ordinary person’s experience – much vaunted in the culture of the individual in which he wrote – of being active, of being an agent with value.

Whitehead’s work was therefore cited by scholars engaged in studies of science, including its history, in order to critique mechanistic or scientific thought about human nature, of the kind found in forms of behaviourist psychology, or sociobiology, or “vulgar” materialism, or naïve positivism, limiting human possibilities to genetic endowment, environmental or economic conditions, the laws of history, or “the facts” crudely understood. A reference to Whitehead signaled hope that it would become possible to integrate human agency and causal events, the qualities of the life of the mind and the functioning of the embodied brain, the history of moral and aesthetic culture and the evolutionary history of the human species. Citing Whitehead was a way of asserting the rationality of belief that the values present in everyday awareness, such as the value of a loved person, were immediately real, and indeed more real than the referents of scientific statements displaying “the fallacy of misplaced concreteness”.

Writing this article in Russia, it is natural to ask whether there are constructive ways to relate Whitehead’s process metaphysics to the history of dialectical philosophy. These philosophies, after all, both derived the significance of particulars, or individuals, from the whole of which the particulars were held to be part. Both represented this whole as a teleological process in time, however much understandings of this differed. Both ways of thought criticized “vulgar” materialist views of human nature and understood human agency in a temporally unfolding process. In terms of philosophical style, both ways of thought were sympathetic to the search for systematic metaphysics, though in the official Soviet case this took the form of a denial of metaphysics and its replacement by a realist account of scientific knowledge. Both opposed the Anglo-American trend towards analytic philosophy. Both philosophies turned to relational processes as the root of meaning. Yet, all these points are very general, and it might be thought that they do little to illuminate the great differences that divided the philosophies and the political cultures of which they were part.

There is a somewhat unexpected contemporary rise of interest in Whitehead’s work in the French-speaking intellectual world. I write “unexpected” because there was for many decades a marked contrast, at times amounting to mutual suspicion, between English-language analytic philosophy (which the French liked to mock as “Anglo-Saxon”) and the much more openly performative practice, concerned with the aesthetics of philosophical statements in French (which critics liked to dismiss as “French theory”) associated with figures like Foucault, Derrida, Baudrillard, Lacan, and so on. (Of course, there were large exceptions to this generalization.) The situation has changed in the last couple of decades. One interesting element in this is the impact of the philosophical writings of Gilles Deleuze, and the thought, especially in the work of Isabelle Stengers, that his work in metaphysics had much in common with Whitehead’s project⁵⁴. This is

⁵⁴ For Deleuze: Smith, D. & Protevi, J. “Gilles Deleuze”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 edition) [<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/deleuze/>, accessed on 11.06.2020]; Stengers, I. *Thinking with Whitehead: A Free and Wild Creation of Concepts*. Cambridge, MA, 2011.

not the place to go into this but only to note that Deleuze's work in metaphysics gained him the reputation as the philosopher of an ontology of open-endedness, flux and the participatory continuity of what was human in nature. While there is perhaps an element of comedy in reading Whitehead, who was quintessentially Edwardian in philosophical style and personal reserve, in the light of a philosopher whose work was taken up in the theatrical street politics of *les événements* of the late 1960s, their ontologies of process, inspired in part by the imagery they both drew from the life of organisms, can indeed be compared.

In conclusion, Whitehead argued persuasively that perception and action were one process and not a succession of independent events. He constructed a system of metaphysics to demonstrate the rationality of this argument in terms of consistency of statement, in terms of conformity to natural science knowledge and in terms of conformity to ordinary intuitions of the real. He opposed his metaphysics to the incoherent and untenable metaphysics he found in "scientific materialism" since the seventeenth century. In doing this, he radically rejected dualisms of all kinds, the dualisms separating subject and object in knowledge and mind and body in human nature, and proposed an alternative "philosophy of organism". The metaphysics, he intended, would guarantee the rationality of thought responsive to human intuitions, judgment of the "worth" of life and appreciation of the historically developed culture, including religion, sustained in the humanities. At times, this appeared like a defence of civilization, *tout court*. Developments in natural science – evolutionary theory and relativity – Whitehead maintained, were leading scientists themselves to re-examine the metaphysical assumptions of "scientific materialism". The same re-examination seemed to be called for in the domain where physiology and psychology met, and, we might add, where they continue to meet in the neurosciences.

Whitehead thought there was reason to write: "No one ever says, Here am I, and I have brought my body with me"⁵⁵. Adopting a more modern idiom, we might turn this around: "No one ever says, Here the brain is, and it has brought me with it". Yet, I fear someone might thus speak, in which case I would reach for Whitehead.

References

- Alexander, S. *Space, Time, and Deity: The Gifford Lectures at Glasgow 1916–1918*, 2 Vols. London: Macmillan, 1966.
- Arbib, M.A. & Hesse, M.B. *The Construction of Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. 286 pp.
- Barnes, B. *Understanding Agency: Social Theory and Responsible Action*. London: Sage, 2000. 163 pp.
- Bergson, H. *Time and Freewill: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. London: George Allen & Company, 1913. 252 pp.
- Bordogna, F. *William James at the Boundaries: Philosophy, Science, and the Geography of Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press, 2008. 382 pp.
- Burt, E.A. *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science: A Historical and Critical Essay*, 2nd ed. London: Routledge & Kegan Paul, 1932. 343 pp.
- Collini, S. *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain 1850–1930*. Oxford: Clarendon Press, 1991. 383 pp.

⁵⁵ Whitehead, A.N. *Modes of Thought*, p. 156.

- Collini, S. *Absent Minds: Intellectuals in Britain*. Oxford: Oxford University Press, 2006. 526 pp.
- Desmet, R. & Irvine, A.D. “Alfred North Whitehead”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition)*, ed. by Ed.N. Zalta [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/whitehead/>, accessed on 11.11.2019].
- Dombrowski, D. “Charles Hartshorne”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2020 Edition)*, ed. by Ed.N. Zalta [<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/hartshorne/>, accessed on 11.08.2020].
- James, W. “The Feeling of Activity”, in: W. James, *Essays in Radical Empiricism*. London: Longmans, Green, and Co., 1912, pp. 15–89.
- James, W. *The Principles of Psychology*, 2 Vols. New York: Dover, 1950.
- James, W. “A World of Pure Experience”, in: W. James, *Pragmatism and Other Writings*. London: Penguin Books, 2000, pp. 314–336.
- Lowe, V. *Alfred North Whitehead: The Man and His Work*, 2 Vols. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1985–1990.
- Mayer, A.-K. “Moralizing Science: The Uses of Science’s Past in National Education in the 1920s”, *British Journal for the History of Science*, 1997, Vol. 30, pp. 51–70.
- Mayer, A.-K. “Setting Up a Discipline: Conflicting Agendas of the Cambridge History of Science Committee, 1936–1950”, *Studies in the History and Philosophy of Science*, 2000, Vol. 31, pp. 665–689.
- Mayer, A.-K. “When Things Don’t Talk: Knowledge and Belief in the Inter-War Humanism of Charles Singer (1876–1960)”, *British Journal for the History of Science*, 2005, Vol. 38, pp. 325–347.
- Noë, A. *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness*. New York: Hill and Wang, 2009. 214 pp.
- Ortolano, G. *The Two Cultures: Science, Literature and Cultural Politics in Postwar Britain*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 295 pp.
- Passmore, J.A. *A Hundred Years of Philosophy*, 2nd ed. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1968. 574 pp.
- Rorty, R. “Matter and Event”, *Explorations in Whitehead’s Philosophy*, ed. by L.S. Ford and G.L. Kline. New York: Fordham University Press, 1983, pp. 68–103.
- Ruckmich, C.A. “The Use of the World Function in English Textbooks of Psychology”, *American Journal of Psychology*, 1913, Vol. 24, pp. 99–123.
- Schilpp, P. (ed.) *The Philosophy of Alfred North Whitehead*. La Salle, IL: Open Court, 1941. 797 pp.
- Smith, D. & Protevi, J. “Gilles Deleuze”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2020 edition)*, ed. by Ed.N. Zalta, [<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/deleuze/>, accessed on 11.06.2020].
- Smith, R. *Byt chelobekom: istoricheskoe znanie i cotvorenje chelovecheskoi prirody* [Being Human: Historical Knowledge and the Creation of Human Nature], trans. by I. Myurberg. Moscow: Canon+ Publ., 2014. 367 pp. (In Russian)
- Smith, R. “The Sense of Movement”, *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2018, Vol. 11, No. 3, pp. 33–46.
- Smith, R. *The Sense of Movement: An Intellectual History*. London: Process Press, 2019. 431 pp.
- Snow, C.P. *The Two Cultures*, intro. by S. Collini. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. 107 pp.
- Stengers, I. *Thinking with Whitehead: A Free and Wild Creation of Concepts*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011. 531 pp.
- Whitehead, A.N. *Adventures of Ideas*. New York: Macmillan, 1933. 392 pp.
- Whitehead, A.N. *Nature and Life*. Cambridge University Press, 1934. 96 pp.
- Whitehead, A.N. *Modes of Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1938. 241 pp.
- Whitehead, A.N. *Autobiographical Notes* (originally published 1941) [https://mathshistory.st-andrews.ac.uk/Extras/Whitehead_Autobiography.html/, accessed on 11.11.2019].
- Whitehead, A.N. *Science and the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1953. 265 pp.
- Whitehead, A.N. *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. New York: Free Press, 1957. 430 pp.

- Whitehead, A.N. *Symbolism: Its Meaning and Effect*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958. 88 pp.
- Whitehead, A.N. *Izbrannye raboty po filosofii* [Selected Works on Philosophy], trans. by A.F. Gryaznov, I.T. Kasavin, A.N. Krasnikov, A.L. Nikiforov, and V.N. Porus; ed. by M.A. Kissel. Moscow: Progress, 1990. 717 pp. (In Russian)
- Whitehead, A.N. *Priklucheniya idei* [Adventures of Ideas], trans. by L.B. Tumanova. Moscow: IPh RAS Publ., 2009. 382 pp. (In Russian)
- Whitehead, A.N. *The Concept of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. 132 pp.
- Young, R.M. *Darwin's Metaphor: Nature's Place in Victorian Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. 341 pp.
- Young, R.M. "Persons, Organisms... and Primary Qualities", *History, Humanity and Evolution: Essays for John C. Greene*, ed. by J.R. Moore. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, pp. 375–401.
- Young, R.M. "The Mind-Body Problem", *Companion to the History of Modern Science*, ed. by R.C. Olby et al. London: Routledge, 1990, pp. 702–711.
- Yulina, N.S. "Whitehead", *Novaya filosofskaya entsiklopediya* [New Philosophical Encyclopedia], ed. by V.S. Stepin et al. [<https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH8a533695622572095c348a/>, accessed on 11.11.2019]. (In Russian)

Альфред Норт Уайтхед: против дуализма

Роджер Смит

Университет Ланкастера. Lancaster University, United Kingdom, Lancaster, LA1 4YW; Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: rogerssmith1945@gmail.com

Спор в англоязычной философии о соотношении сознания (или души) и тела и параллельный ему спор о соотношении наук о духе и наук о природе в области образования опирались на протяжении всего XX в. и опирается сейчас на работы А.Н. Уайтхеда (1861–1947). Это обстоятельство объясняется в предлагаемой работе. Конкретно, в работе описывается проект систематической метафизики (или спекулятивной космологии) Уайтхеда, представленный в наиболее известной форме в его работе «Наука и современный мир» (1925). Согласно позиции Уайтхеда, метафизика должна быть внутренне непротиворечивой, просвещенной, но также и просвещающей современную науку (в частности, эволюционную теорию и теорию относительности), согласуясь при этом с интуициями обыденного восприятия. Поскольку Уайтхед был по образованию математиком, его рассуждения требовали пояснений. Как бы то ни было, из этих рассуждений следовала «философия организма» или «философия процесса». Как философ, Уайтхед был реалистом. Его понимание реализма порождало радикальную критику «научного материализма» и всех его философских недостатков, которые, по мнению Уайтхеда, преобладали в европейской культуре со времен научной революции XVII в. Данная работа состоит из четырех разделов, представляющих тот контекст, в котором разрабатывался метафизический проект Уайтхеда, его основные характеристики с отдельным рассмотрением причинной эффективности в области восприятия и проблемы функционирования, и, наконец, заключение, в котором резюмируется проект Уайтхеда и его значимость для общественной дискуссии о направлении развития просвещенной культуры.

Ключевые слова: А.Н. Уайтхед, метафизика, дуализма сознания и тела, научная революция, организм, процесс, науки о духе и науки о природе

Для цитирования: Smith R. Alfred North Whitehead – Against dualism // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 4. С. 17–36.

Д.В. Чирва

МОГУТ ЛИ ЖИВОТНЫЕ МЫСЛИТЬ? КОНЦЕПЦИИ ЛИНГВИЗМА, ИНТЕРПРЕТИВИЗМА И ПРОТОЛОГИЦИЗМА*

Чирва Дарья Викторовна – ассистент. Национальный исследовательский университет ИТМО. Российская Федерация, 197101, Санкт-Петербург, Кронверкский пр., д. 49; e-mail: dashachirva@gmail.com

Целью статьи является обозначение основных существующих в настоящий момент траекторий ответа на вопрос, в каком смысле возможно утверждать, что животные разумны и способны мыслить. Современные дебаты на тему мышления и разумности животных представляют собой новый материал для отечественных исследователей. Сложность разработки вопроса о мышлении животных связана с наличием лингвистического барьера между людьми и другими живыми существами. Отсутствие языковой способности в рамках классической философии являлось свидетельством неразумности. В статье анализируется аргумент Дэвидсона в поддержку данной позиции, построенный с опорой на базовые положения его концепции лингвистического холизма. Наряду с негативным решением вопроса о мышлении животных автор выделяет в качестве значимых два положительных подхода. Во-первых, это интерпретивизм Д. Джеймисона, основывающийся на перспективах второго и третьего лица в процессе интерпретации, хотя и отрицающий сущностное отличие процессов понимания поведения человека и животного. Во-вторых, это концепция протологики Х.Л. Бермудеса. С точки зрения автора статьи, этот подход представляет наибольший интерес для развития данной тематики исследований, поскольку Бермудес не редуцирует вопрос о мышлении животных к особенностям мышления человека, демонстрируя теоретическую возможность существования мышления вне репрезентативной системы языка посредством поиска эквивалентов для разделительного умозаключения, гипотетического силлогизма (*modus ponens*), рассуждения от противного (*modus tollens*). Как заключает автор, именно концепция Бермудеса создает основу для дальнейшего философского исследования вопроса о мышлении животных.

Ключевые слова: мышление животных, мышление, лингвистический барьер, язык, интерпретивизм, протологика, Бермудес, Глок, Джеймисон, Дэвидсон

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 18–311–20004 «Эпистемологический потенциал функционального и нейробиологического подходов к исследованию интенциональных актов».

Для цитирования: Чирва Д.В. Могут ли животные мыслить? Концепции лингвизма, интерпретивизма и протологицизма // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 4. С. 37–51.

Введение

Значительную часть окружения человека сегодня составляют механизмы и животные. Исследование первых сформировало теорию классического естествознания в период Нового времени. Любое исследование поведения животных всегда оказывается проблематичным, поскольку осуществляется в рамках своеобразной вилки между двумя крайними позициями: антропоморфизмом и механицизмом. Соответственно, поведение животных интерпретируется таким же образом, как и поведение людей, или животные понимаются как своего рода биологические автоматы, которым недоступна область сознательных смыслов и которые действуют на основании заложенных в них генетических программ. В целях исключения чрезмерной антропорфизации в зоологии в качестве регулирующего нормативного принципа применяется канон Моргана. Он предполагает воздержание от психологических объяснений поведения животных до тех пор, пока не исчерпаны возможности объяснения поведения без допущения существования ментальных причин. На самом деле объяснять поведение в терминах убеждений и желаний – задача более простая по сравнению с процессом поиска инструментальных причин, обуславливающих те или иные действия животного. Становление научности познания, в том смысле термина «научность», в котором и философия научна, проходило под знаком избавления от человеческой способности вменять сознание, разум окружающим явлениям. Отказ от различных форм анимизма и антропоморфизма свидетельствовал о прогрессе научности и растущей силы человеческого познания¹. В настоящий момент успех науки настолько очевиден, что наступил период рефлексии и распространение получило воззрение, в рамках которого происходит присвоение сознательности и разумности живым существам, отличным от человека².

В этологии существует несколько основных экспериментальных парадигм для поиска ответа на вопрос, обладают ли животные рациональным мышлением, обусловлено ли их поведение комплексами убеждений и желаний. Представление о преимуществах той или иной экспериментальной парадигмы находит подтверждение скорее эмпирическим путем. Однако любой подход основывается на общих теоретических предпосылках. Они составляют предмет метаисследования, представляющего интерес уже не только для зоопсихологов и этологов, но и для профессиональных философов. Основной вопрос, поиском ответа на который занимаются участники дебатов на данную тему, таков: «Каким условиям должно удовлетворять поведение животного, чтобы у нас были основания признавать его рациональным?».

Работа в этом направлении начинается с прояснения понятий «рациональность», «желание», «убеждение» в контексте вопроса о разумности

¹ Подробнее о данном подходе к научности см.: Jamieson D. Science, Knowledge, and Animal Minds // Proceedings of the Aristotelian Society. 1998. Vol. 98. P. 79–102.

² Стоит отметить особый вклад в популяризацию достижений когнитивной этологии М. Бекоффа и Ф. де Вааля: Бекофф М. Эмоциональная жизнь животных. СПб., 2010; де Вааль Ф. Достаточно ли мы умны, чтобы судить об уме животных? М., 2017.

животных³. Данная дискуссия, с одной стороны, имеет значение для определения границ рациональности. Ведь исторически, начиная с Аристотеля, в европейской философской традиции речь идет о человеке именно как о «разумном животном». Выявление способности действовать на основании разумных причин у других видов оказывает существенное влияние на эпистемологию. С другой стороны, вопрос о том, обладают ли рациональностью животные, имеет не только эпистемологический интерес. Его решение отразится на нормах этики и права.

В течение последних пятидесяти лет дискуссия о разумности животных ведется в рамках трех исследовательских областей: философии сознания, философии действия и философии языка. Категория, объединяющая их, – интенциональность. Допуская ее наличие в действиях животного, мы тем самым получаем основание утверждать, что его действия определяются ментальными причинами, т.е. убеждениями и желаниями. Их наличие в свою очередь позволяет применить для анализа действий категории рационального и иррационального.

В задачи данной статьи входит описание и анализ трех траекторий ответа на вопрос о том, мыслят ли животные, можем ли мы характеризовать их поведение как рациональное. Введение в данный круг теоретических проблем представляет интерес для русскоязычных читателей, поскольку вопрос о мышлении животных не подвергался тщательной разработке в отечественной философской традиции в такой же степени, как в зарубежной⁴. В данной статье автор проанализирует подходы трех авторов: Дональда Дэвидсона, Дейла Джеймисона и Хосе Луиса Бермудеса. Как в круге вопросов о сознании точкой отсчета для исследования становится позиция дуализма, наиболее четко и ясно сформулированная Р. Декартом в XVII в., так и в исследованиях рациональности животных сегодня невозможно обойтись без работы Дэвидсона. Основные результаты его работы по этому вопросу изложены в двух небольших текстах: главе «Мышление и речь» из книги 1984 г. «Истина и интерпретация»⁵ и статье «Разумное животное?»⁶. Теория рациональности Дэвидсона представляет собой золотой стандарт в сфере философских исследований мышления животных. Джеймисон и Бермудес в своих проектах стремятся выйти за рамки ограничений, накладываемых теорией Дэвидсона, ищут способы поставить под сомнение основные принципы его аргументации⁷.

³ В рамках данной статьи термин «животное» обозначает представителей всех животных видов за исключением представителей вида *Homo Sapiens*.

⁴ Среди философских статей, посвященных проблематике мышления животных на русском языке, в настоящий момент читателя можно отослать к исследованию по философии Нового времени А.В. Карабыкова (*Карабыков А.В. Проблема «языка» и мышления животных в философских доктринах начала Нового времени // Вестник Томского государственного университета. 2013. № 366. С. 35–41*), к разделу «Дискуссии» журнала «Философия» № 4 за 2018 г., отрывающемуся статьей Ю.В. Горбатовой (*Горбатова Ю.В. (Без)думные твари: что значит «мыслить» и нужен ли для этого язык // Философия. 2018. Т. II. № 4. С. 93–106*).

⁵ Дэвидсон Д. Мышление и речь // Дэвидсон Д. Истина и интерпретация. М., 2003. С. 221–243.

⁶ Davidson D. Rational Animals? // *Dialectica*. 1982. Vol. 36. No. 4. P. 317–327.

⁷ Концепция Дэвидсона подвергалась критике не только Джеймисоном и Бермудесом. Свои контраргументы в отношении лингвистического подхода к мышлению предлагали также К. Аллен и М. Бекофф, Х.-И. Глок, Р. Лёрц, К. Макгинн, Р. Милликан, Дж. Сёрл.

1. Лингвистический подход Д. Дэвидсона

Дэвидсон, американский философ языка и сознания, начинает исследование разумности животных с вопроса «может ли существовать мышление без речи?»⁸. К положительному ответу нас склоняют различные ситуации, в которых мы наблюдаем действия животных, как будто соответствующие определенной логике. Так, Дэвидсон ссылается на пример Нормана Малкольма с собакой, которая, преследуя в лесу белку, загоняет ее на дерево, лает под ним. Тем временем белка незаметно для собаки перепрыгивает на другое дерево. Увидев такую картину, мы с легкостью допускаем, что пес лает, поскольку убежден в присутствии белки на том дереве, где он ее видел мгновение назад⁹. Однако, по мнению Дэвидсона, это заключение является следствием установки антропоморфизма. Удовлетворительного обоснования оно не имеет. Существует ли теоретическая возможность обосновать такое заключение? Дэвидсон дает развернутый ответ на основе холистической теории значения, развиваемой им вслед за У. Куайном¹⁰.

Мы допускаем, что какое-либо существо мыслит, если его поведение может быть интерпретировано, т.е. охарактеризовано как интенциональное. В нашем языковом описании используются психологические глаголы (такие как, например, «знать», «верить», «желать»), после которых следует предложение, вводимое с помощью союза «что». Мы приписываем существу состояния, обозначенные таким глаголом. Например: «Кот ведет себя так, будто убежден, что я сейчас исчезну из дома вместе в большим чемоданом, стоящим у двери». Глаголов, обозначающих психологические состояния, в языке множество: быть убежденным, надеяться, верить, ожидать. В качестве фундаментального типа мысли Дэвидсон выделяет убеждение, поскольку для того, чтобы радоваться тому или помнить о том, что лето наступит, прежде всего необходимо иметь убеждение, что лето наступит. Существенным и несомненным для Дэвидсона является тот факт, что мысль о наступлении лета возможна только в связи со множеством других убеждений. Следовательно, первая выделяемая им характеристика мысли такова: мысль обладает определенностью благодаря занимаемому ею месту в логическом и эпистемическом пространстве всей системы убеждений. Так, убеждение в том, что лето наступит, связано с убеждениями, что существует цикличность в смене времен года, существуют периоды времени, отличающиеся относительным постоянством погоды, летом мы имеем возможность видеть солнце чаще, чем осенью, и т.д. Данная система убеждений не может быть эксплицирована полностью, поскольку она практически соразмерна всему объему возможных мыслей и изменяется со временем. Вторая характеристика мысли, согласно Дэвидсону, заключается в том, что сама мысль автономна по отношению к убеждению. Наличие мысли еще не означает, что в ее отношении сформировано убеждение.

Определив отличительные особенности мысли, Дэвидсон переходит к следующему шагу развертывания своего аргумента, вводя фигуру переводчика (*interpreter*), того, кто наделяет смыслом высказывания другого.

⁸ Дэвидсон Д. Мышление и речь. С. 221.

⁹ В данном тексте используется термин «убеждение» для перевода термина *belief* с английского на русский язык.

¹⁰ Куайн У. Слово и объект. М., 2006.

«Субъект не может иметь мыслей, если он не переводит речь другого»¹¹ – вот основной тезис. Вслед за идеей перевода, интерпретации в аргументе Дэвидсона возникает представление об истинности как третьей необходимой характеристики мысли. Понимание речи другого возможно, поскольку переводчик располагает сведениями, при учете которых, во-первых, высказывание является истинным, а, во-вторых, истинными оказываются и все связанные с ним высказывания. «Например, переводчик с русского языка знает, что если предложение “Пистолет заряжен, и дверь закрыта” истинно, то предложение “Дверь закрыта” также истинно. Предложения языка располагаются в логическом пространстве, образованном структурой отношений такого рода»¹². Согласно Дэвидсону, наше представление о том, как устроено логическое пространство мышления и каким образом оно связано с языком, находит выражение в концепции действия здравого смысла. Используемая в ней модель телеологического объяснения основывается на понятиях желаний и убеждений, которые в объяснении выступают в качестве причин действия. В конечном итоге обнаруживается связность и преемственность в поведении субъекта, выявляемая на основе связей между желаниями и убеждениями, следующими за одними действиями и предвещающими последующие. Рациональность такого объяснения опирается на имплицитное предположение, что любой субъект, имеющий тот же комплекс убеждений и желаний, совершит то же действие, что и субъект, чье поведение объясняется. Однако поскольку в отличие от самого действия, желания и убеждения недоступны нам непосредственно, то возможно допустить существование двух и более совокупностей установок, которые приводят к одному и тому же результату. Это ведет к возникновению вопроса о критерии выбора между ними. С целью устранения этого затруднения Дэвидсон отсылает к теории принятия решения в условиях неопределенности Ф. Рамсея¹³, в которой учитывается не только насколько желателен тот или иной результат, но и с какой степенью вероятности, придерживаясь определенных линий поведения, возможно достичь такого результата. Таким образом, мы учитываем силу предпочтения и степень убежденности в какой-либо идее.

Все стандартные пути проверки истинности теории принятия решения в условиях неопределенности опираются на использование языка. Приписывание желаний и убеждений идет рука об руку с интерпретацией речи. Она в качестве своего базиса предполагает теорию истинности высказывания, поскольку только предположение существования истинной интерпретации делает ее самой возможной. Дэвидсон отсылает нас к теории истины Тарского, адаптированной для естественных языков. Если мы знаем, что говорящий считает свое высказывание истинным и нам известно, как его интерпретировать, то этого достаточно для того, чтобы корректно приписать говорящему наличие того или иного убеждения. Таким образом, истинность предложения базируется на двух факторах: значении, которое вкладывает говорящий, и имеющемся у него убеждении. Однако, что важно для теории интерпретации Дэвидсона, говорящий может ошибаться. В совокупности его убеждений встречаются и ложные. Сталкиваясь с ними, мы оказываемся

¹¹ Дэвидсон Д. Мышление и речь. С. 224.

¹² Там же. С. 225.

¹³ Ramsey F.P. Truth and Probability // Ramsey F.P. Foundations of Mathematics. N.Y., 1950. P. 166–184.

в ситуации рассогласования между статусом предложения «принимаемое за истинное» и статусом «являющееся истинным». Значимо то, что установка субъекта «принимать за истинное» является убеждением, и именно оно может оказаться ложным. Основанием для его идентификации в качестве такового служит публичная объективная истина, т.е. совокупность убеждений, существующих в том или ином языковом сообществе и призванных увеличивать в нем степень согласия.

Введение понятия объективной истины и возможности ошибки в теорию интерпретации предполагает также, что субъект – участник сообщества переводчиков должен иметь и понятие убеждения, а не просто те или иные убеждения. Это необходимо, поскольку понятие убеждения выступает основой для соотнесения личного убеждения с нормами сообщества, существующими в языке. Невозможно иметь убеждение без понятия о нем, поскольку его наличию всегда сопутствует возможность ошибки как следствие имеющейся у говорящего способности различать истину и ложь. «<...> только существо, которое может интерпретировать речь, может иметь понятие мысли»¹⁴. Отсутствие языковой способности делает для животных недоступным наличие когнитивных состояний второго порядка, а это необходимое условие для наличия мышления. Мысль невозможна без того, чтобы субъект мог утверждать ее истинность. В свою очередь истинность мысли невозможна без языка. Животные в силу отсутствия у них языка не могут претендовать на членство в сообществе мыслителей.

2. Интерпретивизм Д. Джеймисона

Джеймисон, профессор экологических исследований и философии Нью-Йоркского университета, согласен с Дэвидсоном в том, что мыслить означает, в первую очередь, иметь психологические состояния, выразимые в пропозициональных установках с помощью глаголов, обозначающих намерение, убеждение, сомнение и т.п. В сборнике «Философия сознания животных» под редакцией Роберта Лёрца¹⁵ опубликована статья Джеймисона «О чем думают животные?»¹⁶, в которой он дает свой ответ на этот вопрос. Если интерес Дэвидсона к проблематике мышления животных имеет сугубо теоретический характер и связан с общим контекстом его работы по созданию концепции языкового значения, то мотив Джеймисона прагматико-эпистемологический. С его точки зрения, основная трудность в решении вопроса о мышлении животных связана с тем, что большая часть людей интуитивно соглашается с двумя утверждениями:

- (1) Многие животные мыслят.
- (2) О чем именно животные мыслят в конкретных ситуациях, не может быть достоверно установлено.

¹⁴ Дэвидсон Д. Мышление и речь. С. 242.

¹⁵ Роберт Лёрц (Robert Lurz) профессор философии Бруклинского колледжа Городского университета Нью-Йорка, специализирующийся на изучении сознания животных. Он является автором первого философского исследования способности майндринга у животных. См.: Lurz R. Mindreading Animals: The Debate over What Animals Know about Other Minds. Cambridge (MA), 2011.

¹⁶ Jamieson D. What do animals think? // The Philosophy of Animals Minds. N.Y., 2009. P. 15–34.

Они противоречат друг другу и соответственно не могут быть одновременно истинными. Джеймисон анализирует четыре попытки снять противоречие. Три из них он отвергает и в качестве четвертой предлагает собственный подход.

Он начинает свой анализ с рассмотрения элиминативизма, принимающего истинность утверждения (2) и отрицающего (1). В чистой форме он представляет собой разновидность верификационизма. Если допустить, что утверждать можно только то, истинность чего может быть непосредственно верифицирована, то эту операцию не осуществить в отношении утверждения (1). Джеймисон показывает абсурдность верификационистского тезиса, отсылая к научным фактам. Так, разговор о черных дырах невозможен, поскольку истинность любого утверждения о них не может быть напрямую верифицирована в силу отсутствия возможности их наблюдения.

Позицию Дэвидсона он также относит к числу элиминативистских. Как мы показали выше, согласно дэвидсоновскому подходу, мышление предполагает наличие достаточно сложной системы репрезентаций, в которой могли бы найти отражение тонкие различия между убеждениями. В ней необходимы убеждения второго порядка, касающиеся вопроса об истинности или ложности убеждений низшего порядка. Возражение Джеймисона строится на основе отрицания представления Дэвидсона о том, что обладание разнообразными пропозициональными установками основывается на языке. Даже если допустить необходимость языка для формирования пропозициональных установок, то из этого еще не следует, что это должен быть публичный язык. Джеймисон допускает, что репрезентативную функцию мог бы выполнить и язык мышления Д. Фодора¹⁷. Как функциональный аналог публичного языка он может обеспечить возможность наделяния убеждений тождественным содержанием без того, чтобы предполагать уровень объективных и публичным образом определяемых истин. К тому же, с точки зрения Джеймисона, как повседневные, так и научные наблюдения за животными содержат поведенческие свидетельства того, что они способны удивляться, а значит, сомневаться в имеющихся у них ожиданиях от окружающей среды¹⁸. Таким образом, какой-то аналог убеждений второго порядка, касающихся истинности, может быть доступен животным.

На наш взгляд, простой отсылки к гипотезе языка мышления Фодора недостаточно для опровержения теории Дэвидсона. Отрицание значимости публичного языка для формирования содержательных убеждений предполагает недопонимание последней. Содержание убеждений, согласно концепции Дэвидсона, не возникает отдельно от сосуществования с ним убеждений второго порядка, касающихся вопроса истинности. Убеждение обретает свою идентичность там и тогда, когда возможно поставить вопрос о его истинности, а это осуществимо только при наличии публичного языка как гаранта объективной истины. Джеймисон же для удобства своей аргументации отделяет вопрос об истинности от публичности языка и, как ему кажется, продемонстрировав несостоятельность гипотезы о связи между ними, движется дальше к отрицанию следующей концепции: непродуманного (wet) элиминативизма.

¹⁷ Fodor J. *The Language of Thought*. Cambridge (MA), 1975.

¹⁸ Tomasello M., Call J., Hare B. Chimpanzees Understand Psycho- Logical States – the Question is Which Ones and to What Extent // *Trends in Cognitive Science*. 2003. No. 7. P. 153–156.

Данная концепция в измененной форме принимает утверждение (1): животные могут обладать состояниями, напоминающими убеждения. Таким образом допускается градуальность в отношении убеждений: если принять за стандарт убеждения человека, то у разных животных мы можем обнаружить состояния, в большей или меньшей степени сходные с человеческими. Однако такого рода допущение базируется на возможности обозначения критерия различия степеней сходства психологических состояний животных и человека. Данная задача выглядит невыполнимой, поскольку исходным положением этой концепции является отсутствие возможности выявления четкого критерия.

Третья концепция, разбираемая Джеймисоном, – теория примитивного содержания (theory of brute content). В ней утверждение (2) принимается в слабой форме. Первая ее версия представлена в работах Фодора, который допускает, что мысль в формате репрезентации буквально прописана в нервной системе животного. Отсутствие у нас знания, о чем думают животные, – следствие нашей неспособности считать такой «текст». Второй версии данной теории примитивного содержания Джеймисон дает имя фрегеанской. Согласно ей, факт наличия мыслей у животных не ставится под вопрос. Однако получить к ним доступ можно только изнутри самого сознания животного. Представление о зазоре между знанием, фактически имеющимся в нашем распоряжении, и теоретически существующим, импонирует многим исследователям. Однако Джеймисон отвергает данное допущение. Такая «картезианская» понятийная парадигма оказывается слишком ограниченной для того, чтобы учитывать множество факторов, влияющих на приписываемые нами мышления другим существам.

Собственная теория интерпретивизма Джеймисона (interpretivism) в качестве исходного пункта имеет прагматическую задачу поиска решения: люди желают жить в понятном им мире и успешно взаимодействовать с другими существами, действующими в нем. Необходимым условием для этого является совершение действий исходя из допущения, что нас окружают существа, поведение которых мы способны понять. Знание контекста, объем общих представлений о мире, информация о конкретном деятеле, представление об условиях его существования – все оказывает влияние на формирование наших установок. Наделение значением действия другого деятеля может быть как истинным, так и ложным. Критерием истинности, согласно Джеймисону, выступает идея успеха. Иными словами, он считает, что приписывание определенных убеждений агенту является лишь одним из многих способов наделения смыслом как своих действий, так и действий других.

Ключевая идея интерпретивизма – предположение глубинной связи между тем, о чем мыслит организм, и какие мысли приписывает ему интерпретирующий. Джеймисон предлагает не останавливаться на обсуждении трудностей, возникающих в связи с допущением такого рода связи, а обратиться к преимуществам интерпретивизма. К ним он относит, во-первых, представление о том, что содержание мышления возникает в результате взаимодействия организма с интерпретирующим, а не является записью в мозге или сознании. Во-вторых, интерпретивизм допускает привилегию перспективы второго и третьего лица, а не первого. Ответ на вопрос, о чем думает животное в конкретной ситуации, дается из перспективы второго или третьего лица. В-третьих, утверждение, что нам неизвестно, о чем думают животные в конкретных ситуациях, отрицается на основе допущения

наличия глубинной связи между двумя организмами. Так представленный интерпретивизм напоминает интенциональную установку Д. Деннета¹⁹. Сам Джеймисон отмечает это, однако полагает, что позиция первого может быть сведена к простому желанию эмпирика устранить разного рода «внутренние» сущности, недоступные для публичного наблюдения.

Джеймисону остается лишь адаптировать интерпретивизм к вопросу о мышлении животных. По его мнению, нет существенной разницы между животными и людьми, когда интерпретирующий дает объяснение действиям другого деятеля. Тот или иной эксперимент, посвященный определению того, чего же именно желает животное, не устраняет возможность множества различных интерпретаций. Решающее значение имеет то, что думает сам наблюдатель, из каких установок он исходит. В случае человека у нас есть возможность задать ему вопрос относительно его желания, убеждения, мотивации, но его ответ – это в свою очередь еще одна разновидность поведения, также подлежащая пониманию в условиях наличия множества различных способов интерпретации. Более того, каждому из нас может быть знакома ситуация, когда другого деятеля он понимает лучше самого себя. Приращение значимости перспективы первого лица в интерпретивизме происходит потому, что люди вынуждены сами себя интерпретировать (как *self-interpreting creatures*). Джеймисон стирает значимость различия между говорящим человеком и молчащим животным. Сформулированный в его изложении интерпретивизм не отсылает напрямую ни к Куайну, ни к Деннету, ни к Дэвидсону, но представляет собой манифест по приращению значимости перспективы первого лица в процессе понимания и интерпретации в межличностной коммуникации.

3. Протологицизм Х.Л. Бермудеса

Особое место в полемике о мышлении животных занимает работа Х.Л. Бермудеса «Мышление и протологика животных»²⁰ из сборника 2006 г. «Разумные животные?» под редакцией С. Харли и М. Наддса. Задача проекта Бермудеса – определение концептуальной возможности существования логических заключений в отсутствии репрезентативной системы языка. Если удастся дать описание форм умозаключений без опоры на язык и объяснить их без предположения наличия у животного основных логических понятий, то из этого допустимо заключить, что допущение рациональности у животных является логически возможным. Данные условия важно соблюдать, поскольку именно язык делает возможным мысль о мысли. В монографии «Мышление без слов»²¹ Бермудес называет акт второго порядка интенциональным возвышением (*intentional ascent*). Для его осуществления необходимо, чтобы у мысли был лингвистический носитель. Именно язык позволяет выявлять внутреннюю структуру мыслей, изучение которой составляет предмет логики. Познание истинности как характеристики мысли также возможно только при условии возможности интенционального

¹⁹ См.: *Dennett D.C. The intentional stance. Cambridge (MA), 1987.*

²⁰ *Bermudez J.L. Animal Reasoning and Proto-logic // Rational Animals? Oxford, 2006. P. 127–137.*

²¹ *Bermudez J.L. Thinking without Words. N.Y., 2003.*

возвышения, поскольку оно предполагает наличие в уме одной мысли, которой приписывается свойство высшего порядка в форме другой мысли.

Бермудес, выполняя обозначенные им условия, выявляет три формы умозаключения, возможные на лингвистическом уровне. Их совокупности он дает наименование протологики. В ее состав входят: умозаключение на основе исключения альтернативы, гипотетический силлогизм, или *modus ponens*, и рассуждение от противного, или *modus tollens*. В логике эти три типа вывода представляются с помощью пропозициональных операторов дизъюнкции, импликации и отрицания. Следовательно, нужно найти путь понимания данных умозаключений без привлечения логического аппарата.

Реализацию данного проекта Бермудес начинает с упрощения задачи через поиск эквивалентов. Для умозаключения на основе исключения альтернативы таковым оказывается условное умозаключение (*conditional reasoning*). Пусть А обозначает «Газели отсутствуют у водопоя», а В – «Лев отсутствует у водопоя». Дизъюнкция «А или В» с точки зрения истинности эквивалентна условному умозаключению «Если не А, то В». Далее Бермудес находит способы понимания аналогов отрицания и условного высказывания без совершения акта интенционального возвышения.

Протоотрицание, с его точки зрения, представляет собой мысль, в качестве предиката которой выступает одна из пары противоположностей: отсутствие-присутствие, безопасность-опасность. Существа без языка не могут осознать понятие противоречия, поскольку из этого следует, что они должны были бы понимать, что два противоположных утверждения не могут быть истинными, а это, в свою очередь, опирается уже на представление о модальности и времени и с необходимостью предполагает интенциональное возвышение. Уверенность в том, что животные могут иметь пары противоположных понятий и использовать их в простейших умозаключениях, Бермудес обосновывает, проводя аналогию. Утверждение, согласно которому использование противоположных понятий предполагает наличие теоретического постижения понятия противоречия, не более правдоподобно, чем то, что использование числовых понятий предполагает теоретическое постижение понятия числа²².

Таким образом, если допустить возможность операции протоотрицания, основанной на примитивном понятии противоречия, то в нашем распоряжении оказывается инструмент для введения двух примитивных форм вывода, содержащих отрицание.

Так, умозаключение на основе исключения альтернативы может быть преобразовано в обычное условное умозаключение, если основную посылку представить в виде условного высказывания. «Если газель присутствует на водопое, то лев отсутствует на водопое». Представленная таким образом мысль – результат умозаключения, основанного на факте того, что присутствие и отсутствие – противоположные понятия. Любое существо, располагающее таким понятийным аппаратом, способно осуществить и аналог рассуждения от противного (*modus tollens*). Достаточно представить первый этап рассуждения в виде условного высказывания, второй – в виде протоотрицания следствия, что, в свою очередь, приведет к протоотрицанию основания. Бермудес для демонстрации использует тот же пример с животными на водопое: «Если газель присутствует на водопое, то лев отсутствует

²² Bermudez J.L. Animal Reasoning and Proto-logic. P. 132.

на водопое. Лев сейчас присутствует на водопое. Значит, газель отсутствует на водопое». Валидность такое умозаключение получает не за счет формы, а по причине того, что в его основе лежит конкретная пара противоположных понятий. Тогда как в оригинальном *modus tollens* переход осуществляется на основе правил вывода. Они предполагают акт интенционального восхождения, а значит, и язык.

На следующем этапе разработки протологики Бермудес переходит к решению еще более сложной задачи: поиску предшественника условного оператора и объяснению его функционирования в отсутствие языка. В логике высказываний данный оператор позволяет сформировать сложную мысль из двух простых, при этом результат их сложения будет истинным во всех случаях, за исключением того, когда первая мысль истинна, а вторая ложна. Очевидно, что такое рассуждение предполагает интенциональное возвышение. Возникает вопрос, каким еще образом может быть представлена связь двух компонентов. Бермудес находит ее в отношении причинно-следственной связи. Если в условном умозаключении посредством оператора устанавливается отношение истинности между мыслями, то каузальное умозаключение о причинах основывается на отношении причинности между двумя положениями дел. Следовательно, возможно допустить, что для каузального умозаключения не требуется интенциональное возвышение и язык. Однако речь здесь идет не об инструментальном обусловливании, представление о котором возникает у животного, когда оно замечает, что изменения в окружающей среде возникают в ответ на его воздействия. Причинное отношение, предполагаемое в каузальном умозаключении, не должно быть связано с воздействиями самого деятеля, что подчеркивает Бермудес в рамках своей полемики с Р. Милликан²³.

В экспериментах психолога А. Лесли демонстрируется, что младенцы и животные знакомятся с отношением причинности довольно рано по шкале индивидуального развития²⁴. Отчасти это объяснимо с позиции эволюционной теории: различать случайное следование и причинные регулярности – навык, необходимый для выживания в изменчивой среде обитания. Однако понятие об отношении причинности формируется только с помощью языка, поскольку оно предполагает понимание модальности: невозможно, чтобы причина была, а ее следствие не возникало. В отсутствие языка представление о причинности сводится к фиксации регулярностей в окружающей среде. Не любые связи между явлениями принимаются за причинные. Различать простые ассоциации и регулярные связи способны высшие приматы²⁵. Младенцы в возрасте нескольких месяцев имеют представление, согласно которому только предметы, непосредственно физически контактирующие, могут взаимодействовать причинным образом. Регулярности, которые способны воспринимать животные, не должны быть абсолютными, не допускающими исключений. Протопричинное понимание, таким образом, выступает основанием для протоусловного умозаключения. Тем самым, гипотетическое умозаключение получает свою реализацию на уровне рассуждения без языка.

²³ Millikan R.G. Language, Thought and Other Biological Categories. Cambridge (MA), 1984.

²⁴ Leslie A.M. The Perception of Causality in Infants // Perception. 1982. No. 11. P. 173–186.

²⁵ См. эксперименты Колла: Call J. Descartes' Two Errors: Reason and Reflection in the Great Apes // Rational Animals? Oxford, 2006. P. 219–234.

Бермудес довел до конца выполнение своей задачи по преобразованиям отрицания и условного высказывания, необходимых для установления аналогов основных форм вывода в логике. Аналогом отрицания на уровне протологики оказалось умение использовать пары противоположных понятий, а аналогом условного высказывания – способность отслеживать причинные связи между событиями. Исходная задача – показать концептуальную возможность протомышления в отсутствие языка – оказалась решена.

Протологика представляет собой оригинальный подход, однако для его дальнейшего развития необходимо решить вопрос о соответствии форм протомышления мышлению как таковому (*congruity problem*). В противном случае указание на то, что концепция Бермудеса не имеет никакого отношения к языковому мышлению как основному объекту изучения когнитивных исследований, станет одним из аргументов против нее. В результате позиция лингвизма Дэвидсона окажется непреодоленной. Для защиты протологицизма необходимо выявить основание, опираясь на которое можно было бы заключить, что те формы понятий, умозаключений и вывода, которые могут быть реализованы без лингвистического носителя, тем не менее представляют собой формы подлинного мышления.

Философ университета Цюриха, специалист по философии языка и мышления животных Х.-И. Глок считает необходимым с этой целью обратиться к понятию суждения как одной из составляющих классической формальной логики²⁶. С его точки зрения, существенной для суждения как формы мышления является способность различения (*discrimination ability*), которая в равной мере присуща и живым видам без языка, и человеку²⁷. Судить, согласно Глоку, – означает выбирать между возможностями посредством различения объектов, отнесенных к тому или иному типу. Так, пес в процессе преследования кошки может не дифференцировать дуб и березу (что он должен был бы делать, чтобы соответствовать критерию холизма Дэвидсона), однако на основе его поведения мы можем заключить, что он различает деревья, норы и руки хозяев как различные типы потенциальных убежищ преследуемых им животных.

Способность животных мыслить в форме суждения предстает перед исследователями при решении задач на сортировку и различение, предполагающих осознанный выбор той или иной опции среди имеющихся для реализации конкретной цели. Наилучшим примером здесь может послужить орудийная деятельность высших приматов. Шимпанзе способны изготавливать особые орудия для извлечения термитов из гнезда, осуществляя поиск материала для изготовления орудия на обширной территории и перенос орудия к термитнику. При этом орудия, которые они используют для извлечения кочевых муравьев из гнезда, будут отличаться по материалу и способу изготовления²⁸.

²⁶ С точки зрения Глока, использование понятийного аппарата пропозициональной логики в дискуссиях о мышлении животных является неуместным и непродуктивным.

²⁷ *Glock H.-J. Can Animals Judge? // Dialectica. 2010. Vol. 64. No. 1. P. 11–33.*

²⁸ *Tomasello M., Call J. Primate Cognition. Oxford, 1997.*

Заключение

Если в рассмотренных выше концепциях Дэвидсона и Джеймисона вопрос о мышлении животных служит поводом для обозначения границ человеческой рациональности или способности интерпретации, то работа Бермудеса полностью посвящена обозначению основных принципов мышления животных. Логика и рассуждение представляют собой способ выйти за рамки непосредственно данного здесь и сейчас. Бермудес создает понятную основу для рассмотрения животных как рациональных деятелей, способных планировать и корректировать свою деятельность на основе имеющихся у них представлений.

Общая стратегия исследователей, утверждающих возможность мышления без языка, заключается в том, чтобы поколебать основную установку лингвизма Дэвидсона, опирающегося на холизм системы убеждений и нормативность мышления. Так, Бермудес показывает, что простых эмпирических понятий «безопасность-опасность», «присутствие-отсутствие» достаточно для того, чтобы допустить возможность протоотрицания в мышлении животных. Данная операция осуществима в отсутствии понятия убеждения, без которого в системе взглядов Дэвидсона усмотрение логического отношения противоречия невозможно. Протологицизм Бермудеса ставит под вопрос предпосылку лингвизма Дэвидсона, согласно которой нормативность мышления, представление об истинности убеждений субъекта не может быть реализована без языка. Протоумозаключения животных свидетельствуют о наличии у них убеждений и способности идентифицировать ошибки в системе убеждений. Выявления Глоком базовой операции суждения при решении животными практических задач на различение позволяет также допустить наличие форм мышления, реализуемых и в языке, и без него. Таким образом гипотеза о наличии у животных способности мыслить получает свое обоснование и может разрабатываться далее.

Список литературы

- Бекофф М. Эмоциональная жизнь животных / Пер. с англ. У.А. Гончаровой. СПб.: Весь, 2010. 199 с.
- де Вааль Ф. Достаточно ли мы умны, чтобы судить об уме животных? / Пер. с англ. Н. Майсурияна. М.: Альпина нон-фикшн, 2017. 350 с.
- Горбатова Ю.В. (Без)думные твари: что значит «мыслить» и нужен ли для этого язык // Философия. 2018. Т. II. № 4. С. 93–106.
- Дэвидсон Д. Мышление и речь / Пер. с англ. М.В. Лебедева // Дэвидсон Д. Истина и интерпретация. М.: Праксис, 2003. С. 221–243.
- Карабыков А.В. Проблема «языка» и мышления животных в философских доктринах начала Нового времени // Вестник Томского государственного университета. 2013. № 366. С. 35–41.
- Куайн У. Слово и объект / Пер. с англ. А.З. Черняк, Т.А. Дмитриев. М.: Логос; Праксис, 2006. 386 с.
- Bermudez J.L. Thinking without Words. N.Y.: Oxford University Press, 2003. 226 p.
- Bermudez J.L. Animal Reasoning and Proto-logic // Rational Animals? / Ed. by S. Hurley and M. Nudds. Oxford: Oxford University Press, 2006. P. 127–137.
- Call J. Descartes' Two Errors: Reason and Reflection in the Great Apes // Rational Animals? / Ed. by S. Hurley and M. Nudds. Oxford: Oxford University Press, 2006. P. 219–234.
- Davidson D. Rational Animals? // Dialectica. 1982. Vol. 36. No. 4. P. 317–327.

- Dennett D.C.* The intentional stance. Cambridge (MA): The MIT Press, 1987. 388 p.
- Fodor J.* The Language of Thought. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1975. 214 p.
- Glock H.-J.* Can Animals Judge? // *Dialectica*. 2010. Vol. 64. No. 1. P. 11–33.
- Jamieson D.* Science, Knowledge, and Animal Minds // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1998. Vol. 98. P. 79–102.
- Jamieson D.* What do animals think? // *The Philosophy of Animals Minds* / Ed. by R. Lurz. New York: Cambridge University Press, 2009. P. 15–34.
- Leslie A.M.* The Perception of Causality in Infants // *Perception*. 1982. No. 11. P. 173–186.
- Lurz R.* Mindreading Animals: The Debate over What Animals Know about Other Minds. Cambridge (MA): The MIT Press, 2011. 264 p.
- Millikan R.G.* Language, Thought and Other Biological Categories. Cambridge (MA): The MIT Press, 1984. 355 p.
- Ramsey F.P.* Truth and Probability // *Ramsey F.P.* Foundations of Mathematics. N.Y.: Humanities Press. 1950. P. 166–184.
- Tomasello M., Call J.* Primate Cognition. Oxford: Oxford University Press, 1997. 528 p.
- Tomasello M., Call J., Hare B.* Chimpanzees Understand Psycho-Logical States – the Question is Which Ones and to What Extent // *Trends in Cognitive Science*. 2003. No. 7. P. 153–156.

Can animals think? Lingualism, interpretivism and proto-logic*

Daria V. Chirva

ITMO University. 49 Kronverksky Pr., Saint-Petersburg, 197101, Russian Federation; e-mail: dashachirva@gmail.com

An author aims to represent and analyze three ways of answering the question about the sense in which we can attribute thinking and reasoning to non-human animals. Debates on rationality and reasoning in animals is a novel area of research in the context of Russian philosophy today. The basic difficulty of research of animal thinking is connected with the existence of language barrier between people and other non-linguistic creatures. The absence of language capacity was equaled to the inability to think in terms of classic philosophy. Davidson's argument that is considered in the article supports this claim. It rests on linguistic holism. Along with this negative conception of animal thinking the author of the article analyzes two positive conceptions. Firstly, it is Jamieson's interpretivism, which is based on the second-person and third-person perspective in the process of interpretation. This approach denies any difference in understanding human and animal behavior. Secondly, it is the concept of proto-logic elaborated by J.L. Bermudez. According to the author of the article this approach is promising for a further development of the relevant field of research. Bermudez doesn't reduce the problem of animal thinking to the characteristic features of human thinking and reasoning. He demonstrates a mere theoretical possibility of the existence of thinking beyond the representational system of language. As the author concludes, protologic provides the basis for the philosophical investigation of the problem of thinking in non-human animals.

Keywords: thinking in animals, reasoning, linguistic barrier, language, lingualism, interpretivism, proto-logic, Bermudez, Davidson, Glock, Jamieson

For citation: Chirva, D.V. "Mogut li zhivotnye myslit"? Kontseptsii lingvizma, interpretivizma i protologitsizma" [Can animals think? Lingualism, interpretivism and proto-logic], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 4, pp. 37–51. (In Russian)

* The article has been prepared for publication with financial support from Russian Foundation for Basic Research, project No. 18–311–20004 "The epistemic potential of functional and neurobiological approaches to intentionality".

References

- Bekoff, M. *Emotsional'naya zhizn' zhivotnykh* [Emotional lives of animals], trans. by U.A. Goncharova. St. Petersburg: Ves' Publ., 2010. 199 pp. (In Russian)
- Bermudez, J.L. *Thinking without Words*. New York: Oxford University Press, 2003. 226 pp.
- Bermudez, J.L. "Animal Reasoning and Proto-logic", *Rational Animals?*, ed. by S. Hurley and M. Nudds. Oxford: Oxford University Press, 2006, pp. 127–137.
- Call, J. "Descartes' Two Errors: Reason and Reflection in the Great Apes", *Rational Animals?*, ed. by S. Hurley and M. Nudds. Oxford: Oxford University Press, 2006, pp. 219–234.
- Davidson, D. "Rational Animals?", *Dialectica*, 1982, Vol. 36, No. 4, pp. 317–327.
- Davidson, D. *Myshlenie i rech'* [Thought and Talk], trans. by M.V. Lebedev, in: D. Davidson, *Istina i interpretatsiya* [Inquiries into Truth and Interpretation]. Moscow: Praksis Publ., 2003, pp. 221–243. (In Russian)
- Dennett, D.C. *The intentional stance*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1987. 388 pp.
- Fodor, J. *The Language of Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975. 214 pp.
- Glock, H.-J. "Can Animals Judge?", *Dialectica*, 2010, Vol. 64, No. 1, pp. 11–33.
- Gorbatova, Yu.V. "(Bez)dumnye tvari: chto znachit'myslit' i nuzhen li dlya etogo yazyk" [Thought(less) Brutes. What Does It Mean to Think, and Whether a Language is Prerequisite for Thinking], *Filosofiya*, 2018, Vol. II, No. 4, pp. 93–106. (In Russian)
- Jamieson, D. "Science, Knowledge, and Animal Minds", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1998, Vol. 98, pp. 79–102.
- Jamieson, D. "What do animals think?", *The Philosophy of Animals Minds*, ed. by R. Lurz. New York: Cambridge University Press, 2009, pp. 15–34.
- Karabykov, A.V. "Problema "yazyka" i myshleniya zhivotnykh v filosofskikh doktrinach nachala Novogo vremeni" [Problem of language and thinking in animals in philosophical theories of the early Modern Age], *Vestnik of Tomsk State University*, 2013, No. 366, pp. 35–41. (In Russian)
- Leslie, A.M. "The Perception of Causality in Infants", *Perception*, 1982, No. 11, pp. 173–186.
- Lurz, R. *Mindreading Animals: The Debate over What Animals Know about Other Minds*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2011. 264 pp.
- Millikan, R.G. *Language, Thought and Other Biological Categories*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1984. 355 pp.
- Quine, W.V.O. *Slovo i ob'ekt* [Word and object], trans. by A.Z. Chernyak and T.A. Dmitriev. Moscow: Logos Publ.; Praksis Publ., 2006. 386 pp. (In Russian)
- Ramsey, F.P. "Truth and Probability", in: F.P. Ramsey, *Foundations of Mathematics*. New York: Humanities Press, 1950, pp. 166–184.
- Tomasello, M. & Call, J. *Primate Cognition*. Oxford: Oxford University Press, 1997. 528 pp.
- Tomasello, M., Call, J. & Hare, B. "Chimpanzees Understand Psycho-Logical States – the Question is Which Ones and to What Extent", *Trends in Cognitive Science*, 2003, No. 7, pp. 153–156.
- Waal, F. de. *Dostatochno li my umny, chtoby sudit' ob ume zhivotnykh?* [Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?], trans. by N. Maisuryan. Moscow: Alpina Non-Fiction Publ., 2017. 350 pp. (In Russian)

Е.В. Вострикова, П.С. Куслий

ТРИВИАЛЬНОСТЬ И ГРАММАТИЧЕСКАЯ КОРРЕКТНОСТЬ: СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИНТЕНСИОНАЛЬНОЙ СЕМАНТИКИ

Вострикова Екатерина Васильевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: katerina-vos@mail.ru

Куслий Петр Сергеевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: kusliy@iph.ras.ru

Статья посвящена исследованию семантики вложенных вопросов (вопросительных придаточных предложений), а также природе ограничений на сочетания интенциональных глаголов с декларативными и вопросительными придаточными предложениями. Авторы показывают, что данная проблематика восходит к ключевым аспектам семантической и когнитивной программы Г. Фреге и имеет ключевое значение для философии языка. Используя аналитический аппарат современной семантики, авторы исследуют данную тему на материале новейших теоретических работ. Они показывают, как семантика вложенных вопросов способствует выработке нового взгляда на структуру смысла и когнитивный потенциал людей, использующих сложноподчиненные предложения. Также авторы выявляют ряд теоретических недостатков и эмпирических ограничений современных теорий семантики вложенных вопросов и указывают на дальнейшие направления развития данной проблематики.

Ключевые слова: семантика вопросов, сообщения о верованиях, L-аналитичность, философия языка

Для цитирования: *Вострикова Е.В., Куслий П.С.* Тривиальность и грамматическая корректность: современные проблемы интенциональной семантики // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 4. С. 52–68.

1. Введение

Как хорошо известно, Г. Фреге сделал семантический анализ сообщений о психических установках субъекта, т.е. предложений типа (1), инструментом для исследования структуры объективного содержания сознания человека¹.

(1) Андрей считает, что Маша курит.

Фрегевское понятие мысли, как смысла предложения и того, что в (1) обозначает придаточное предложение, в современной философии языка было заменено понятием пропозиции. Пропозиция – это множество возможных миров (или ситуаций), в которых главное или придаточное повествовательное предложение истинно. Семантический анализ, предложенный Я. Хинтиккой², представлял сообщения о психических установках субъекта как утверждения об определенном отношении между субъектом и пропозицией (поэтому такие сообщения еще известны как сообщения о пропозициональных установках). Ключевым элементом этого анализа является понятие множества миров, совместимых с верованиями индивида. Речь идет о возможных мирах, где выполняется все то, во что верит индивид (например, если он верит, что снег красен, то мы рассматриваем миры, где снег красен). Используя это понятие, мы можем сказать, что предложение (1) истинно в мире оценки w , только если во всех мирах, совместимых с верованиями Андрея, Маша курит³.

Исследование данной проблематики в философской литературе было в основном сосредоточено на проблеме интерпретации единичных (референциальных) выражений, входящих в придаточное предложение такого сложноподчиненного предложения как (1). Необходимость более сложных подходов, чем тот, что изначально предложил Фреге, была в явном виде установлена У. Куайном⁴. Современные исследования представляют множество сложных механизмов, которые, делая семантику сообщений о пропозициональных установках все более чуткой к различным релевантным нюансам, все более точно выявляют структуру смысла и, тем самым, предлагают все более точную экспозицию тех принципов, по которым организуется человеческая мысль⁵.

¹ Фреге Г. О смысле и значении // Фреге Г. Логика и логическая семантика М., 2000. С. 230–246; Он же. Мысль. Логическое исследование // Там же. С. 326–342.

² Hintikka J. Semantics for propositional attitudes // Philosophical logic. Dordrecht, 1969. P. 21–45.

³ Подробнее об этом см., например: Von Fintel K., Heim I. Intensional semantics. Unpublished Lecture Notes. 2011. URL: <http://lingphil.mit.edu/papers/heim/fintel-heim-intensional.pdf> (дата обращения: 24.08.2020), а также цитируемую там литературу.

⁴ Куайн У. Кванторы и пропозициональные установки // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2012. Т. 33. № 3. С. 213–225.

⁵ Данная проблематика активно обсуждается в отечественной философии. За последние 6 лет по этой теме были опубликованы следующие работы: Суровцев В.А. Что же хотел знать Георг IV // Вестник Томского государственного университета. 2014. № 2. С. 190–201; Тискин Д.Б. Условное приписывание пропозициональных установок // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2016. Т. 55. № 4. С. 38–43; Борисов Е.В. Определенные дескрипции в контексте аскрипции желания: в защиту квантификационного подхода // Философия. 2017. Т. 1. № 4. С. 27–37; Фролов К.Г. Интернализм и экстернализм как альтернативные стратегии в эпистемологии и семантике // Вопросы философии. 2017. № 2. С. 74–82; Борисов Е.В. Проблема Куайна возвращается // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2018. Т. 55. № 4. С. 58–61; Доманов О.А. Теория типов в семантике пропозициональных установок //

В данной статье мы рассмотрим одно из новейших направлений в области исследования значения интенциональных глаголов. В частности, речь пойдет о семантических концепциях, объясняющих сочетаемость интенциональных глаголов и подчиненных (или вложенных) предложений разного типа. Данное направление представляет особый интерес для философии языка, поскольку помимо расширения наших знаний о том, как функционируют интенциональные установки, оно дает нам исследовательский материал для анализа отношения между естественным языком и логикой.

Уже Фреге обратил внимание на то, что в сообщении об интенциональной установке подчиненное предложение может вводиться такими вопросительными словами, как «кто», «где», «почему»⁶. Придаточное предложение в таком сообщении представлено вопросом. При этом вопрос не обозначает пропозицию: такое предложение, как «кто пришел», не может быть истинным или ложным в какой-то ситуации⁷.

Более того, не все интенциональные глаголы сочетаются с придаточными предложениями любого типа. Некоторые глаголы могут сочетаться только с декларативными придаточными. «Верить» – один из таких глаголов. Предложение (2) построено грамматически корректно, а предложение (3) – некорректно.

(2) Маша верит, что Иван пришел.

(3) *Маша верит, кто пришел⁸.

Другой класс глаголов сочетается только с вложенными вопросами. Глагол «спрашивать» относится к этому классу глаголов, как показывает контраст между (4) и (5).

(4) Маша спросила, кто пришел.

(5) *Маша спросила, что Иван пришел.

Третий тип пропозициональных глаголов сочетается как с вопросами, так и с утвердительными вложенными предложениями. Таким свойством обладает глагол «знать»: оба предложения (6) и (7) грамматически корректны.

(6) Маша знает, что Иван пришел.

(7) Маша знает, кто пришел.

Проблема, которую мы исследуем в данной статье, связана с отысканием причины, из-за которой интенциональные глаголы так по-разному сочетаются с придаточными предложениями. Изначально считалось, что эта причина имеет синтаксическую природу и не связана с семантикой⁹. Однако

Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2018. Т. 55. № 4. С. 26–37; *Микуртумов И.Б.* Теоретико-типология грамматика, интенционалы и эпистемические установки // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2018. Т. 55. № 4. С. 53–57; *Тискин Д.Б.* На новой машине – старым путем // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2018. Т. 50. № 4. С. 74–93; *Tiskin D.B.* Intensionality, n-compositionality and semantic phases // Логико-философские штудии. 2018. Т. 1. № 1. С. 136–150; *Доманов О.А.* Формализация контекстов в теории типов с записями и модулями // Вестник Томского государственного университета. 2019. № 52. С. 23–38; *Рогонян Г.С.* Референция и вербальные жесты // Вестник Томского государственного университета. 2019. № 440. С. 81–89.

⁶ Фреге Г. О смысле и значении. С. 238.

⁷ Ср.: *Витгенштейн Л.* Философские исследования // *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. I. М., 1994. С. 90 (Т. 24).

⁸ Здесь и далее звездочкой обозначаются грамматически некорректные предложения.

⁹ *Grimshaw J.* Complement selection and the lexicon // *Linguistic Inquiry*. 1979. Vol. 10. P. 279–326.

со временем были усмотрены весомые доводы в пользу того, что природа этой причины именно семантическая.

Во-первых, в ряде случаев сам смысл тех или иных глаголов говорит нам об их несовместимости с определенными придаточными. Так, если используется пропозициональный глагол «спрашивать», то интуитивно понятно, что декларативное придаточное не будет сочетаться по смыслу с этим глаголом. Во-вторых, были обнаружены случаи, когда один и тот же интенциональный предикат может при сочетании с вопросом давать грамматически некорректное предложение в одних случаях и грамматически корректное в других. Так, предикат «быть уверенным» не сочетается с вопросом, если является частью утвердительного придаточного предложения и прекрасно сочетается с вопросом, если предложение отрицательно¹⁰:

(8) *Маша уверена, пришел ли Иван.

(9) Маша не уверена, пришел ли Иван.

Это демонстрирует, что причина, регулирующая сочетания глагол-придаточное предложение, является семантической по своей природе: отрицание вносит такой вклад в значение общего предложения, который делает возможным сочетание глагола и вопроса. Какие-либо синтаксические свойства, регулирующие сочетание предиката «быть уверенным» и придаточного предложения, здесь ни при чем, ибо остаются одними и теми же как в примере (8), так и в примере (9).

Современные работы по семантике, исследующие данную проблему, исходят из следующей общей стратегии: с точки зрения синтаксиса и теории семантических типов (показывающей, какого рода семантические объекты могут успешно сочетаться друг с другом) любые пропозициональные глаголы могут сочетаться как с декларативными, так и с вопросительными придаточными. Ограничения на совместимость, которые мы видели в приведенных выше примерах, связаны с тем, что в некоторых случаях сочетание глагола и придаточного предложения делает смысл всего сложноподчиненного предложения проблематичным.

Проблематичность значения связана с тем, что оно тривиально (т.е. противоречиво или тавтологично), и поэтому предложение становится грамматически некорректным. Ниже мы представим читателю концепцию тривиальности, влияющей на грамматическую корректность, и покажем, как именно апелляция к ней используется современными семантическими теориями для объяснения закономерностей, рассмотренных в примерах (2)–(9).

2. Семантический аппарат, необходимый для анализа проблемы

2.1. L-аналитичность и грамматика естественного языка

В аналитической философии языка на протяжении долгого времени было распространено убеждение о том, что грамматика естественного языка не чувствительна к логическим ошибкам. Между тем, в современном языкознании существует и иная исследовательская традиция, восходящая к работам Р. Монтегю и Н. Хомского и исследующая естественный язык как принципиально

¹⁰ Mayr C. Triviality and interrogative embedding: context sensitivity, factivity, and neg-raising // Natural Language Semantics. 2019. Vol. 27. No. 3. P. 227–278.

формализуемую систему¹¹. В рамках этой традиции было показано, что не всегда неграмматичность какого-то предложения в естественном языке может быть объяснена нарушением синтаксических принципов. Иными словами, есть случаи, когда единственной возможной причиной неграмматичности является проблематичность значения предложения. Дж. Гайевский¹², проанализировав ряд таких случаев, выдвинул идею о том, что тавтологии и противоречия определенного типа отбрасываются естественным языком как грамматически некорректные.

Концепция Гайевского основана на различии между функциональными и содержательными частями речи. Содержательные части речи указывают на предметы или их свойства и действия (это существительные, глаголы, прилагательные, наречия), а функциональные служат для корректного соединения содержательных частей речи внутри предложения (примерами функциональных слов являются детерминаторы («некоторый», «каждый», «этот», «тот»), предлоги, союзы и др.)¹³. Функциональные термины, в отличие от содержательных, считаются частью грамматики естественного языка.

Идея Гайевского состоит в том, что предложения, интерпретация которых оказывается противоречивой или тавтологичной в силу семантических свойств входящих в его состав функциональных терминов, воспринимаются как грамматически некорректные в естественном языке. Такого рода предложения он называет L-аналитическими.

Как мы покажем ниже, апелляция к L-аналитичности стала и одним из главных инструментов анализа случаев грамматической некорректности при сочетании интенциональных глаголов с придаточными предложениями.

2.2. Семантика вопросов

Прежде чем мы сможем представить современные концепции, объясняющие сочетаемость или несочетаемость интенциональных установок с вопросами, нам необходимо рассмотреть, как интерпретируются вопросы в современной семантике.

Согласно влиятельной семантической теории, которая была сформулирована Ч. Хэмблином¹⁴, значением вопроса является множество пропозиций – возможных ответов на него. Так, значением предложения (10) является множество пропозиций – содержащее такие пропозиции, как *Иван пришел*, *Ольга пришла*, *Маша пришла* и т.д.¹⁵ Некоторые исследователи добавляют сюда и возможный ответ *Никто не пришел*.

(10) Кто пришел?

¹¹ См. об этом, например: *Partee B. Formal Semantics: Origins, Issues, Early Impact // Formal Semantics and Pragmatics: Discourse, Context, and Models. 2011. Vol. 6. P. 1–52.*

¹² *Gajewski J. On Analyticity in Natural Language. Ms. Cambridge (MA), 2002.*

¹³ *Carnie A. Syntax: a generative introduction. 3rd ed. L., 2012. P. 51–54.*

¹⁴ *Hamblin C.L. Questions in Montague grammar // Foundations of language. 1973. Vol. 10. No. 1. P. 41–53.*

¹⁵ Здесь и далее, говоря о тех или иных пропозициях, мы выделяем курсивом обозначающие их выражения.

Так называемые полярные вопросы, пример которых приведен в (10), в такой системе также анализируются как множества пропозиций.

(11) Он пришел?

Содержанием этого вопроса является множество, состоящее из пропозиций *он пришел* и *он не пришел*.

2.3. Пресуппозиция исключенного третьего

Еще одним элементом, необходимым для анализа рассматриваемой в статье проблематики, является пресуппозиция исключенного третьего. Пресуппозиции – это элементы семантического содержания выражения, которые присутствуют как в отрицательном, так и в утвердительном предложении. Например, и предложение «Маша знает, что Ваня виновен», и его отрицание в «Маша не знает, что Ваня виновен», позволяют нам заключить, что Ваня виновен. Пресуппозиция – это то требование, которое должно выполняться для того, чтобы мы вообще могли оценивать предложение на предмет его истинности в какой-то ситуации.

Пресуппозиция исключенного третьего иногда ассоциируется с глаголом «считать» (когда он используется в смысле «полагать», «думать», «иметь мнение»). Ее можно наблюдать, сравнив предложения (a) и (b) в (12), которые зачастую рассматриваются равные по своему смыслу¹⁶. Они отличаются друг от друга тем, где расположено отрицание: в случае (a) оно относится к пропозициональному глаголу «считать», а в случае (b) к глаголу вложенного предложения «быть виновным».

(12) a. Маша не считает, что Ваня виновен = b. Маша считает, что Ваня не виновен.

Семантическое объяснение для данного феномена состоит в следующем¹⁷. Пропозициональный глагол «считать» несет в себе пресуппозицию, а именно пресуппозицию исключенного третьего: индивид либо считает, что вложенное предложение истинно, либо считает, что оно ложно (истинно его отрицание), а третьего не дано. Конкретно в случае (12) эта пресуппозиция будет такой: я считаю, что либо Ваня виновен, либо не виновен, а третьего не дано. Теперь совместим это с собственно содержанием (смыслом) предложения (12)a (т.е. с его условиями истинности). Это предложение истинно, если и только если Маша не считает, что Ваня виновен. В каком случае пресуппозиция совместима с этим значением? Пресуппозиция дает нам два варианта, и один из них не совместим со значением: «Маша считает, что Ваня виновен» противоречит «Маша не считает, что Ваня виновен». Остается только один способ совместить пресуппозицию и содержание, которое утверждается в (12)a: «Маша считает, что Ваня не виновен» не противоречит «Маша не считает, что Ваня виновен». Поскольку это единственный из двух вариантов удовлетворения пресуппозиции в данном случае, носитель языка делает вывод, что (12)b равно по смыслу (12)a.

Отметим здесь, что если бы данный глагол не имел соответствующей пресуппозиции, то согласно семантике, предложенной Хинтиккой, предло-

¹⁶ В то же время нельзя сказать, что данные предложения совсем не различаются по смыслу. Более подробно это обсуждается в разделе 4 данной статьи.

¹⁷ См.: *Gajewski J. Neg-raising and polarity // Linguistics and Philosophy. 2007. Vol. 30. P. 289–328* и цитируемую там литературу.

жение (12)а означало бы «Не во всех мирах, совместимых с тем, во что я верю, Ваня виновен». Это достаточно слабое утверждение: оно означает, что мои верования совместимы как с тем, что Ваня виновен, так и с тем, что он не виновен. Иными словами, я занимаю позицию агностика в данном вопросе.

Такого рода равенство смыслов имеется не всегда: в примере (13) предложение (а) отличается по смыслу от предложения (b).

- (13) а. Маша не знает, что Ваня виновен \neq б. Маша знает, что Ваня не виновен.

Предложение (13)а отличается от рассмотренного тем, что глагол «знать» не несет в себе пресуппозицию исключенного третьего, поэтому предложения (а) и (b) в данном случае не воспринимаются как равные по своему значению. Именно это различие между двумя глаголами используется современными семантическими концепциями для объяснения того факта, что «считать» не сочетается с вопросами, а «знать» сочетается.

2.4. Семантика слова «только» и оператора E_{h}

Последний инструмент семантического анализа, который нам потребуется, связан с порождением так называемых контекстуальных альтернатив и их отрицанием в процессе интерпретации. Этот механизм был изначально разработан М. Руттом¹⁸ для семантического анализа слова «только», способного отражать наше интуитивное понимание значения этого слова, благодаря которому предложение «Только Андрей устал» выражает как бы две мысли: (i) Андрей устал, (ii) никто, кроме Андрея (из контекстуально релевантной группы людей), не устал.

Согласно Руту, для того, чтобы описанное понимание было возможным, семантика слова «только» должна, сочетаясь со значением клаузы, следующей за этим словом (в данном случае клаузой «Андрей устал»), не только утверждать ее содержание, т.е. пропозицию, что Андрей устал, но и отрицать ряд контекстуально релевантных альтернатив. Для контекста, в котором релевантная группа людей состоит из Андрея, Маши и, скажем, Светы, релевантные альтернативы будут представлены следующим множеством пропозиций: {*Андрей устал, Маша устала, Света устала*}. Семантика слова «только» отрицает все те альтернативы из приведенного множества, которые не следуют логически из значения клаузы, идущей за словом «только». Применительно к нашему примеру, из трех пропозиций, составляющих множество альтернатив, из пропозиции, что Андрей устал, логически не следуют только две пропозиции – *Маша устала* и *Света устала*. Именно они и отрицаются. В результате мы получаем искомое значение исходного предложения: Андрей устал, а Маша и Света не устали.

Операторы, подобные слову «только», могут присутствовать в логической структуре предложения, не будучи произносимыми явным образом. В таких случаях они нередко обозначаются как « E_{h} » (от англ. слова *exhaustification*)¹⁹.

¹⁸ Rooth M. A theory of focus interpretation // *Natural language semantics*. 1992. Vol. 1. No. 1. P. 75–116.

¹⁹ Подробнее о таких операторах и сферах их применения см.: *Chierchia G., Fox D., Spector B. The grammatical view of scalar implicatures and the relationship between semantics and*

3. Экспликация ограничений на сочетание глаголов и придаточных предложений

3.1. Почему считать не сочетается с вопросами

Одно из семантических решений проблемы сочетаемости интенциональных глаголов с разными типами вложенных предложений было сформулировано в концепции Н. Тайлер, Ф. Роелофсена и М. Алони²⁰ (далее: «Тайлер и др.»).

Авторы в этой и других статьях разработали свою методологическую базу интерпретации предложений естественного языка, которая получила название «инквизитивная семантика» (inquisitive semantics). Понимание сути их предложения не требует понимания технических деталей, в этой статье мы представим содержательную часть их концепции. В некоторых аспектах наше изложение будет упрощенным.

В их системе любое предложение – и утвердительное, и вопросительное – интерпретируется как обозначающее множество пропозиций, а семантика для всех пропозициональных глаголов задана таким образом, что они обозначают функции, которые берут множество пропозиций в качестве аргумента. Вопрос, как было сказано выше, обозначает множество пропозиций – ответов на данный вопрос, а утвердительное предложение – множество, содержащее одну пропозицию (которая в более традиционных системах считается смыслом предложения). Это сделано для того, чтобы снять ограничения технического характера на сочетаемость пропозициональных глаголов и вложенных предложений. В принципе, в этой системе любые глаголы могут сочетаться с любыми предложениями, просто некоторые сочетания делают соответствующие сложноподчиненные предложения L-аналитическими, и поэтому они становятся грамматически некорректными.

Такие интенциональные глаголы, как «знать» и «считать», сочетаясь с придаточным предложением и именной группой (подлежащим), в этой системе обозначают функцию, которая сочетается с множеством пропозиций (т.е. семантическим содержанием вложенного предложения) и с индивидом (т.е. содержанием подлежащего), отображая их в пропозицию, которая истинна в мире оценки всего сложноподчиненного предложения, только если во множестве пропозиций имеется пропозиция, истинная во всех мирах, совместимых с тем, во что верит или что знает индивид в мире оценки.

Рассмотрим, пример с глаголом «знать», который сочетается и с утвердительным предложением, как показано в (14), и с вопросом, как показано в (15).

(14) Маша знает, что Иван пришел.

(15) Маша знает, кто пришел.

Предложение (14) получает такую же интерпретацию, как в системе Хинтикки: множество пропозиций состоит лишь из одной пропозиции *Иван*

pragmatics // Semantics: An international handbook of natural language meaning. 2012. No. 3. P. 2297–2332.

²⁰ Theiler N., Roelofsens F., Aloni M. A uniform semantics for declarative and interrogative complements // Journal of Semantics. 2018. Vol. 35. No. 3. P. 409–466; Theiler N., Roelofsens F., Aloni M. Picky predicates: why believe doesn't like interrogative complements, and other puzzles // Natural Language Semantics. 2019. Vol. 27. No. 2. P. 95–134.

пришел, поэтому предложение истинно, если во всех мирах, совместимых с тем, что Маша знает, Иван пришел.

Предложение (15) интерпретируется так: есть одна пропозиция в составе того множества пропозиций, которое обозначается вопросом «Кто пришел?», которая истинна во всех мирах, совместимых с тем, что Маша знает. Это множество, как мы сказали выше, обсуждая примеры (10) и (11), содержит целый ряд пропозиций – ответов на данный вопрос. Соответственно, предложение (15) будет истинным, если Маша знает, что Олег пришел, или если она знает, что Игорь пришел... или если она знает, что никто не пришел.

Рассмотрим теперь соответствующие предложения с глаголом «считать»: грамматически корректное с утвердительным предложением в (16) и грамматически некорректное с вопросительным предложением в (17).

(16) Маша считает, что Иван пришел.

(17) *Маша считает, кто пришел.

Предложение (16) получает сходную интерпретацию с вышерассмотренным предложением (14): во всех мирах, совместимых с тем, во что Маша верит, истинна одна-единственная пропозиция во множестве пропозиций, которое обозначается предложением «Иван пришел».

Согласно концепции, предлагаемой Тайлер и др., предложение (17) получает условия истинности, сходные с условиями истинности предложения (15): есть одна пропозиция среди множества пропозиций – возможных ответов на вопрос «Кто пришел?», которая истинна во всех мирах, совместимых с тем, во что верит Маша. Если бы не пресуппозиция исключенного третьего, то предложение (17) получило бы вполне рациональную интерпретацию. Тем не менее это предложение воспринимается как грамматически некорректное. С точки зрения Тайлер и др., проблема заключается в пресуппозиции исключенного третьего.

Напомним, что пресуппозиция исключенного третьего состоит в том, что индивид либо считает, что вложенная клауза истинна, либо он считает, что истинно ее отрицание. В рассматриваемой семантической системе все предложения обозначают множество пропозиций. Вопрос в том, как понимать отрицание множества пропозиций. Отрицание здесь определено таким образом, что когда оно применяется к множеству пропозиций, то в результате получается новое множество пропозиций, содержащее только те пропозиции, которые не совместимы (противоречат) каждой из пропозиций в исходном множестве. Отрицание обычного утвердительного предложения «Иван пришел» интерпретируется как множество пропозиций, которые этому предложению противоречат. Это будет множество, содержащее одну пропозицию *Иван не пришел*²¹. Отрицание вопроса при таком определении будет пустым множеством пропозиций. Причина этого состоит в следующем. Например, возьмем вопрос «Кто пришел?», который обозначает множество пропозиций – ответов на этот вопрос: *Аня пришла, Иван пришел, Олег пришел, никто не пришел*. Тот факт, что среди возможных ответов оказывается *никто не пришел*, играет здесь ключевую роль. Не существует ни одной пропозиции, которая противоречит всем этим пропозициям

²¹ Если быть более точным, то сюда войдут также пропозиции, содержащие ее в качестве конъюнкта, т.е. *Иван не пришел, и погода плохая*. Это не окажет влияния на интерпретацию предложения.

одновременно: в каждом возможном мире либо кто-то пришел, либо никто не пришел.

Пресуппозиция исключенного третьего, таким образом, в случае (16), работает так же, как и в более стандартных системах, рассмотренных нами выше. Она будет состоять в следующем: либо Маша верит в то, что Иван пришел, либо она верит в то, что он не пришел. Эта пресуппозиция не оказывает никакого влияния на наше понимание предложения в данном случае.

Иная ситуация с предложением (17): здесь пресуппозиция играет ключевую роль и фактически делает предложение бессодержательным. Она будет сводиться к следующему: либо существует одна пропозиция среди множества пропозиций, обозначаемых вопросом «Кто пришел?», которая истинна во всех мирах, где выполняется все то, во что верит Маша; либо существует одна пропозиция среди пустого множества пропозиций, которая истинна во всех мирах, где выполняется все то, во что верит Маша. Естественно, что среди пустого множества пропозиций нет ни одной пропозиции. Следовательно, пресуппозиция сводится к тому, что есть одна пропозиция среди множества пропозиций, содержащих пропозиции *Аня пришла, Иван пришел, Олег пришел, никто не пришел*, в которую верит Маша.

Теперь вернемся к условиям истинности данного предложения, рассмотренному нами выше, и убедимся, что оно эквивалентно этой пресуппозиции. В каждом мире, где выполняется пресуппозиция (т.е. где предложение вообще может рассматриваться на предмет оценки в терминах условий истинности), оно гарантированно является истинным. В этом, с точки зрения Тайлер и др., и состоит проблема с предложением (17): у него нет возможности быть ложным, а значит, оно не несет никакой информации. Таким образом, значение данного предложения является тривиальным.

Важно отметить, что оно является тривиальным в силу сочетаемости функциональных терминов: пропозиционального глагола-квантора «считать» и вопроса, который вводится вопросительным словом «кто». Это означает, что оно является L-аналитичным. Таким образом, объясняется тот факт, что предложение является грамматически некорректным.

В своей работе Тайлер и др. также предлагают семантику для таких глаголов, как «спрашивать», которая объясняет их сочетаемость исключительно с вопросами в терминах L-аналитичности.

3.2. Влияние отрицания на совместимость глагола с вопросительным придаточным

Сведение к L-аналитичности используется и для объяснения случаев, когда отрицание интенционального глагола делает его совместимым с вопросительным придаточным предложением. Рассмотрим следующие примеры:

(18) а. *Андрей уверен, курит ли Маша. б. Андрей не уверен, курит ли Маша.

Чтобы объяснить, как именно это происходит, К. Маир²² предлагает теорию, согласно которой интенциональные глаголы способны вводить множество альтернатив, и предложение, содержащее интенциональный глагол,

²² *Maier C.* Triviality and interrogative embedding: context sensitivity, factivity, and neg-raising. P. 227–278.

может содержать скрытый оператор E_{xh} , отрицающий все альтернативы, которые не следуют из содержания предложения, с которым сочетается E_{xh} .

Согласно Маиру, предложение (18)а имеет следующую общую структуру: $[E_{xh}(\text{Андрей уверен, курит ли Маша})]$, где E_{xh} – это непроизносимый оператор. Часть этой структуры, помещенная в круглые скобки, получает следующую интерпретацию: *либо Андрей уверен, что Маша курит, либо Андрей уверен, что Маша не курит*. Поясним, не вдаваясь в технические детали, почему это так. Вложенный вопрос «курит ли Маша» интерпретируется как множество возможных ответов на него (см. обсуждение примера (11) выше). Назовем это множество S ($S = \{\text{Маша курит, Маша не курит}\}$). Вся часть в круглых скобках интерпретируется так: в S содержится пропозиция, которая истинна во всех мирах, совместимых с (уверенными) представлениями Андрея. А поскольку этих пропозиций в S всего две и они несовместимы друг с другом, то получается, что либо Андрей уверен, что Маша курит, либо Андрей уверен, что Маша не курит.

Предикат «уверен» также генерирует множество из альтернатив, которые Маир представляет так: $\{\text{Андрей уверен, что Маша курит; Андрей уверен, что Маша не курит}\}$. Ключевую значимость имеет здесь то обстоятельство, что ни одна из этих двух альтернатив не следует из содержания той части структуры (18)а, которая взята в круглые скобки, т.е. из пропозиции *либо Андрей уверен, что Маша курит, либо Андрей уверен, что Маша не курит* (ибо из дизъюнкции $a \vee \neg a$ не следует ни a , ни $\neg a$). В силу этого обстоятельства оператор E_{xh} , сочетаясь с частью в круглых скобках, требует, чтобы в интерпретацию всего предложения (18)а входило отрицание этих двух альтернатив. А поскольку эти две альтернативы противоречат друг другу, то их отрицание тривиально истинно. Предложение типа (18)а оказывается L-аналитическим и поэтому грамматически некорректным, независимо от того, какие именно содержательные термины в него входят.

С предложением (18)б дела обстоят иначе. Его логическая структура выражается следующим образом: $[E_{xh}(\neg \text{Андрей уверен, курит ли Маша})]$. В результате присутствующего в ней отрицания, часть в круглых скобках интерпретируется так: $\neg(\text{либо Андрей уверен, что Маша курит, либо Андрей уверен, что Маша не курит})$, т.е. *Андрей не уверен, что Маша курит, и Андрей не уверен, что Маша не курит*. Также генерируется следующее множество альтернатив: $\{\text{неверно, что Андрей уверен, что Маша курит; неверно, что Андрей уверен, что Маша не курит}\}$. Как обычно, оператор E_{xh} должен утверждать пропозицию *Андрей не уверен, что Маша курит, и Андрей не уверен, что Маша не курит* и отрицать те альтернативы, которые не следуют из этой пропозиции. Однако благодаря присутствующему отрицанию все альтернативы из приведенного выше множества следуют из пропозиции (ведь $\neg(a \vee \neg a)$ эквивалентно $(\neg a \wedge a)$). Иными словами, из *Андрей не уверен, что Маша курит, и Андрей не уверен, что Маша не курит*, следует *неверно, что Андрей уверен, что Маша курит, равно как и неверно, что Андрей уверен, что Маша не курит*. Выражаясь обычным языком, если Андрей не уверен, курит ли Маша, то это значит, что он не уверен, что она курит, и что он не уверен, что она не курит. В результате, E_{xh} не отрицает ни одного элемента из множества альтернатив, и, соответственно, это отрицание не становится частью интерпретации предложения (18)б. Само это предложение, таким образом, не становится тривиальным (L-аналитическим), и поэтому оно грамматически корректно.

4. Недостатки существующих концепций и направление дальнейших исследований

Отметим некоторые сложности, с которыми сталкиваются описанные нами концепции, а также обозначим открытые вопросы в данном исследовательском направлении.

Остановимся сначала на более конкретных возражениях к рассмотренным выше концепциям. И система Тайлер и др., и система Маира опираются на пресуппозицию исключенного третьего, которая описывается как часть семантического содержания таких глаголов, как «считать» и «верить». Именно эта пресуппозиция объясняет, почему эти глаголы не могут сочетаться с вопросительными предложениями. Выше мы указали, что если бы такой пресуппозиции не было, то предложение «Маша не считает/верит, что...» означало бы, что Маша занимает позицию агностика, что она еще не определилась со своим мнением по вложенному предложению. Интересно, что такое прочтение у такого рода предложений, с нашей точки зрения, имеется. Так, мы вполне осмысленно можем употребить предложение (19).

(19) Я не считаю, что Ваня виновен, и я не считаю, что Ваня не виновен, это может определить только суд.

Отметим, что если бы глагол «считать» в (19) сопровождался такой пресуппозицией, то это предложение имело бы точно такое же значение, как (20), которое, конечно же, является противоречием. Таким образом, глагол «считать» не всегда несет пресуппозицию исключенного третьего.

(20) Я считаю, что Ваня не виновен, и я считаю, что Ваня виновен, это может определить только суд.

Поскольку обе вышеописанные теории в своем объяснении того факта, что глагол «считать» не сочетается с вопросами, используют именно эту пресуппозицию, отмеченный нами в (19) факт является общей для них серьезной проблемой: ведь глагол «считать» не всегда несет нужную пресуппозицию, однако он никогда не сочетается с вопросами.

Отметим также и открытые вопросы более общего характера. Работа в данном направлении началась лишь несколько лет назад. В настоящее время отсутствует единая картина, объясняющая все случаи сочетаемости и несочетаемости определенных интенциональных глаголов и вложенных предложений.

В. Уегаки и Я. Судо в своей статье отмечают еще один класс глаголов, которые не сочетаются с вопросами, при этом они не несут пресуппозицию исключенного третьего²³. Это такие глаголы, как «надеяться». (Так, можно сказать: «Он надеется, что Ваня придет», но нельзя сказать: «Он надеется, кто придет»). Для глаголов такого типа Уегаки и Судо разрабатывают новый подход, который основывается на их свойстве быть функцией предпочтения. Анализ, который они предлагают, также апеллирует к L-аналитичности.

Однако остаются другие глаголы, которые не несут пресуппозицию исключенного третьего и при этом не сочетаются с вопросами. В русском языке сюда можно отнести глагол «допускать»²⁴. Пресуппозиции исключенного

²³ Uegaki W, Sudo Y. The *hope-wh puzzle // Natural Language Semantics. 2019. Vol. 27. No. 4. P. 323–356.

²⁴ Глагол «допускать» сам по себе интересен, ибо в отличие от других пропозициональных глаголов, похоже, предполагает экзистенциальную, а не универсальную квантификацию

третьего для этого глагола нет: предложения «Маша допускает, что Иван не пришел» и «Маша не допускает, что Иван пришел» не значат одно и то же. При этом все равно нельзя сказать: «Маша допускает, кто пришел» или «Маша допускает, пришел ли Ваня».

Еще одним интересным открытым направлением для исследовательской работы является анализ различия функционирования вложенных полярных вопросов и вопросов, вводимых вопросительными местоимениями. К. Маир обсуждает ситуацию с глаголом «be certain» (быть уверенным) в английском языке, который в положительных предложениях не сочетается с полярными вопросами, но сочетается со специальными вопросами (хотя и остается не вполне приемлемым). Маир предлагает механизм «особого случая», объясняющий относительную приемлемость «be certain» и специальных вопросов.

Однако, на наш взгляд, здесь имеет место более общий феномен, требующий пристального исследования. Так, можно, например, сказать: «Маша подозревает, куда могли исчезнуть деньги», но нельзя сказать: «Маша подозревает, могли ли исчезнуть деньги». Существуют глаголы (например, как «сомневаться»), для которых, казалось бы, наблюдается обратная картина: полярный вопрос приемлем, а специальный нет. Так, можно сказать: «Я сомневаюсь, пришел ли Олег», но нельзя сказать: «Я сомневаюсь, кто пришел». Между тем, мы обращаем внимание, что помещение специального вопроса внутри предложной группы (начинающейся, например, со словосочетания «в том») значительно повышает допустимость сочетания специального вопроса с таким глаголом, как «сомневаться»: вариант «Я сомневаюсь в том, кто пришел» выглядит вполне допустимым²⁵. Однако помещение полярного вопроса внутри предложной группы никак не улучшает ситуацию. Если полярный вопрос не употребим с тем или иным пропозициональным предикатом, то он таковым и остается, даже будучи помещенным внутри предложной группы. Это видно на примере предиката «быть удивленным», который не совместим с полярным вопросом и плохо совместим со специальным вопросом. Так, нельзя сказать: «Маша удивлена, пришел ли Иван», но предложения «Маша удивлена, кто пришел» и «Маша удивлена, откуда деньги» звучат, хоть и не идеально, но гораздо лучше. При этом версии этих предложений, в которых специальные вопросы находятся внутри предложной группы, звучат еще лучше: «Маша удивлена тем, кто пришел», «Маша удивлена тем, откуда деньги»²⁶. Однако помещение в предложную группу полярного вопроса никак не улучшает исходное предложение: «Маша удивлена тем, пришел ли Иван» так же плохо, как и «Маша удивлена, пришел ли Иван».

Насколько нам известно, в литературе в настоящий момент нет общего механизма, позволяющего рассматривать полярные вопросы отличным от специальных вопросов образом и правильно предсказывающего распределение этих вопросов в качестве вложенных. Сходным образом, нет ответа и на вопрос о том, в чем вклад погружения вопроса внутри предложной группы.

по возможным мирам (см.: Močnik M. Slovenian 'dopuščati' and the semantics of epistemic modals // Formal Approaches to Slavic Linguistics. 2019. Vol. 27. P. 418–437).

²⁵ Уегаки и Судо обсуждают сходные эффекты для английского предлога «about».

²⁶ Здесь мы исходим из распространенного в современном синтаксисе допущения, что существительные и местоимения в творительном падеже рассматриваются как находящиеся внутри предложной группы (ведь известно, что творительный падеж во многих языках выражается через использование предлога).

5. Заключение

В данной статье мы рассмотрели современные семантические исследования сочетаемости пропозициональных предикатов с придаточными предложениями разных типов. Мы представили эти исследования как продолжение программы Г. Фреге, которая рассматривает семантический анализ языка как анализ структуры объективного содержания человеческой мысли. Мы показали не только те успехи, которые были достигнуты в этой области, но и ту степень, в которой они все еще остаются неполными и требующими дальнейшей работы.

Список литературы

- Борисов Е.В. Определенные дескрипции в контексте аскрипции желания: в защиту квантификационного подхода // *Философия*. 2017. Т. 1. № 4. С. 27–37.
- Борисов Е.В. Проблема Куайна возвращается // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки*. 2018. Т. 55. № 4. С. 58–61.
- Витгенштейн Л. Философские исследования // *Витгенштейн Л. Философские работы*. Ч. I / Пер. с нем. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева. М.: Гнозис, 1994. С. 75–319.
- Доманов О.А. Теория типов в семантике пропозициональных установок // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки*. 2018. Т. 55. № 4. С. 26–37.
- Доманов О.А. Формализация контекстов в теории типов с записями и модулями // *Вестник Томского государственного университета*. 2019. № 52. С. 23–38.
- Куайн У. Кванторы и пропозициональные установки / Пер. с англ. С.Н. Засыпкина // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки*. 2012. Т. 33. № 3. С. 213–225.
- Микиртумов И.Б. Теоретико-типовая грамматика, интенционалы и эпистемические установки // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки*. 2018. Т. 55. № 4. С. 53–57.
- Рогонян Г.С. Референция и вербальные жесты // *Вестник Томского государственного университета*. 2019. № 440. С. 81–89.
- Суровцев В.А. Что же хотел знать Георг IV // *Вестник Томского государственного университета*. 2014. № 2. С. 190–201.
- Тускин Д.Б. Условное приписывание пропозициональных установок // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки*. 2016. Т. 55. № 4. С. 38–43.
- Тускин Д.Б. На новой машине – старым путем // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки*. 2018. Т. 50. № 4. С. 74–93.
- Фреге Г. Логика и логическая семантика / Пер. с нем. Б.В. Бирюкова. М.: Аспект Пресс, 2000. 511 с.
- Фролов К.Г. Интернализм и экстернализм как альтернативные стратегии в эпистемологии и семантике // *Вопросы философии*. 2017. № 2. С. 74–82.
- Carnie A. *Syntax: a generative introduction*. 3rd ed. L.: Wiley-Blackwell, 2012. 526 p.
- Chierchia G., Fox D., Spector B. The grammatical view of scalar implicatures and the relationship between semantics and pragmatics // *Semantics: An international handbook of natural language meaning*. 2012. No. 3. P. 2297–2332.
- Gajewski J. *On Analyticity in Natural Language*. Ms. Cambridge (MA): MIT, 2002. 18 p.
- Gajewski J. Neg-raising and polarity // *Linguistics and Philosophy*. 2007. Vol. 30. P. 289–328.
- Grimshaw J. Complement selection and the lexicon // *Linguistic Inquiry*. 1979. Vol. 10. P. 279–326.
- Hamblin C.L. Questions in Montague grammar // *Foundations of language*. 1973. Vol. 10. No. 1. P. 41–53.
- Hintikka J. *Semantics for propositional attitudes* // *Philosophical logic* / Ed. by J.W. Davis, D.J. Hockney & W.K. Wilson. Dordrecht: Reidel, 1969. P. 21–45.

- Mayr C. Triviality and interrogative embedding: context sensitivity, factivity, and neg-raising // *Natural Language Semantics*. 2019. Vol. 27. No. 3. P. 227–278.
- Мо́чник М. Slovenian ‘dopuščati’ and the semantics of epistemic modals // *Formal Approaches to Slavic Linguistics*. 2019. Vol. 27. P. 418–437.
- Partee B. Formal Semantics: Origins, Issues, Early Impact // *Formal Semantics and Pragmatics: Discourse, Context, and Models*. 2011. Vol. 6. P. 1–52.
- Rooth M. A theory of focus interpretation // *Natural language semantics*. 1992. Vol. 1. No. 1. P. 75–116.
- Theiler N., Roelofsen F., Aloni M. A uniform semantics for declarative and interrogative complements // *Journal of Semantics*. 2018. Vol. 35. No. 3. P. 409–466.
- Theiler N., Roelofsen F., Aloni M. Picky predicates: why believe doesn’t like interrogative complements, and other puzzles // *Natural Language Semantics*. 2019. Vol. 27. No. 2. P. 95–134.
- Tiskin D.B. Intensionality, n-compositionality and semantic phases // *Логико-философские штудии*. 2018. Т. 1. № 1. С. 136–150.
- Uegaki W., Sudo Y. The *hope-wh puzzle // *Natural Language Semantics*. 2019. Vol. 27. No. 4. P. 323–356.
- Von Fintel K., Heim I. Intensional semantics. Unpublished Lecture Notes. 2011. URL: <http://lingphil.mit.edu/papers/heim/fintel-heim-intensional.pdf> (дата обращения: 24.08.2020).

Triviality and grammatical correctness: contemporary issues in intensional semantics

Ekaterina V. Vostrikova

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

Petr S. Kusliy

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

The article is devoted to the study of the semantics of embedded questions (interrogative subordinate clauses), as well as the nature of restrictions on the licensing of declarative and interrogative clauses as complements of propositional attitude verbs. The authors show that this topic goes back to the key aspects of the semantic and cognitive program of G. Frege and is of key importance for the philosophy of language. Using the analytical apparatus of contemporary semantics, the authors investigate this topic on the material of the most recent theoretical works. They show how the semantics of embedded questions contributes to the development of a new perspective on the structure of meaning and the cognitive potential of natural language users. The authors also identify a number of theoretical shortcomings and empirical limitations of several theories of the semantics of embedded questions and point at some directions for future research.

Keywords: semantics of embedded questions, attitude reports, L-analyticity, philosophy of language

For citation: Vostrikova, E.V., Kusliy, P.S. “Trivial’nost’ i grammaticheskaya korrektnost’: sovremennye problemy intensional’noi semantiki” [Triviality and grammatical correctness: contemporary issues in intensional semantics], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 4, pp. 52–68. (In Russian)

References

- Borisov, E.V. "Opredelennye deskripcii v kontekste askripcii zhelaniya: v zashchitu kvantifikatsionnogo podhoda" [Definite descriptions in desire reports: in defense of a quantificational approach], *Filosofiya*, 2017, Vol. 1, No. 4, pp. 27–37. (In Russian)
- Borisov, E.V. "Problema Kuayna vozvrashaetsya" [Quine's problem is coming back], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2018, Vol. 55, No. 4, pp. 58–61. (In Russian)
- Carnie, A. *Syntax: a generative introduction*. 3rd ed. London: Wiley-Blackwell, 2012. 526 pp.
- Chierchia, G., Fox, D. & Spector, B. "The grammatical view of scalar implicatures and the relationship between semantics and pragmatics", *Semantics: An international handbook of natural language meaning*, 2012, No. 3, pp. 2297–2332.
- Domanov, O.A. "Teoriya tipov v semantike propzitsional'nyh ustanovok" [Type theory in the semantics of propositional attitudes], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2018, Vol. 55, No. 4, pp. 26–37. (In Russian)
- Domanov, O.A. "Formalizatsiya kontekstov v teorii tipov s zapisyami i modulyami" [Formalization of contexts in type theory with records and modules], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2019, No. 52, pp. 23–38. (In Russian)
- Frege, G. *Logika i logicheskaya semantika* [Logic and Logical Semantics], trans. by B.V. Biryukov. Moscow: Aspekt Press, 2000. 511 pp. (In Russian)
- Frolov, K.G. "Internalizm i eksternalizm kak alternativnye strategii v epistemologii i semantike" [Internalism and externalism as alternative approaches in epistemology and semantics], *Voprosy filosofii*, 2017, No. 2, pp. 74–82. (In Russian)
- Gajewski, J. *On Analyticity in Natural Language*. Ms. Cambridge, MA: MIT, 2002. 18 pp.
- Gajewski, J. "Neg-raising and polarity", *Linguistics and Philosophy*, 2007, Vol. 30, pp. 289–328.
- Grimshaw, J. "Complement selection and the lexicon", *Linguistic Inquiry*, 1979, Vol. 10, pp. 279–326.
- Hamblin, C.L. "Questions in Montague grammar", *Foundations of language*, 1973, Vol. 10, No. 1, pp. 41–53.
- Hintikka, J. "Semantics for propositional attitudes", *Philosophical logic*, ed. by J.W. Davis, D.J. Hockney & W.K. Wilson. Dordrecht: Reidel, 1969, pp. 21–45.
- Mayr, C. "Triviality and interrogative embedding: context sensitivity, factivity, and neg-raising", *Natural Language Semantics*, 2019, Vol. 27, No. 3, pp. 227–278.
- Mikirtumov, I.B. "Teoretiko-tipovaya grammatika, intensionaly i epistemicheskie ustanovki" [Type theoretical grammar, intensional entities and epistemic attitudes], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2018, Vol. 55, No. 4, pp. 58–61. (In Russian)
- Močnik, M. "Slovenian 'dopuščati' and the semantics of epistemic modals", *Formal Approaches to Slavic Linguistics*, 2019, Vol. 27, pp. 418–437.
- Partee, B. "Formal Semantics: Origins, Issues, Early Impact", *Formal Semantics and Pragmatics: Discourse, Context, and Models*, 2011, Vol. 6, pp. 1–52.
- Quine, W.V. "Kvantory i propozitsional'nye ustanovki" [Quantifiers and propositional attitudes], trans. by S.N. Zasyupkin, *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2012, Vol. 33, No. 3, pp. 213–225. (In Russian)
- Rogonyan, G.S. "Referenciya i verbal'nye zhesty" [Reference and verbal gestures], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2018, No. 440, pp. 81–89. (In Russian)
- Rooth, M. "A theory of focus interpretation", *Natural language semantics*, 1992, Vol. 1, No. 1, pp. 75–116.
- Surovtsev, V.A. "Chto zhe hotel znat' Georg IV" [What did George IV wish to know?], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2014, No. 2, pp. 190–201. (In Russian)
- Theiler, N., Roelofsen, F. & Aloni, M. "A uniform semantics for declarative and interrogative complements", *Journal of Semantics*, 2018, Vol. 35, No. 3, pp. 409–466.
- Theiler, N., Roelofsen, F. & Aloni, M. "Picky predicates: why believe doesn't like interrogative complements, and other puzzles", *Natural Language Semantics*, 2019, Vol. 27, No. 2, pp. 95–134.

- Tiskin, D.B. “Na novoj mashine – starym putem” [New machinery, olden tasks?], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2018, Vol. 50, No. 4, pp. 74–93. (In Russian)
- Tiskin, D.B. “Uslovnnoe pripisyvanie propozitsional’nyh ustanovok” [Conditional attitude ascription], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2016, Vol. 55, No. 4, pp. 38–43. (In Russian)
- Tiskin, D.B. “Intensionality, n-compositionality and semantic phases”, *Logico-filosofskie shtudii*, 2018, Vol. 1, No. 1, pp. 136–150.
- Uegaki, W. & Sudo, Y. “The *hope-wh puzzle”, *Natural Language Semantics*, 2019, Vol. 27, No. 4, pp. 323–356.
- Von Fintel, K. & Heim, I. *Intensional semantics*. Unpublished Lecture Notes. 2011 [<http://lingphil.mit.edu/papers/heim/fintel-heim-intensional.pdf>, accessed on 24.08.2020].
- Wittgenstein, L. “Filosofskie issledovaniya” [Philosophical investigations], trans. by M.S. Kozlova and Yu.A. Aseev, in: L. Wittgenstein, *Filosofskie raboty* [Philosophical works], Pt. I. Moscow: Gnozis Publ., 1994, pp. 75–319. (In Russian)

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Л.Б. Макеева

ЧТО ЕСТЬ ЗНАЧЕНИЕ? ОТВЕТ ПОЛА ГРАЙСА

Макеева Лолита Брониславовна – доктор философских наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20; e-mail: lmakeeva@hse.ru

В настоящей работе обсуждаются идеи, представленные в «прорывной» статье Пола Грайса «Значение», опубликованной в 1957 г. Эти идеи рассматриваются в перспективе более зрелого, полного и проработанного подхода Грайса к языку. Следующие тезисы выдвигаются в качестве основных характеристик этого подхода: (1) хотя значение и употребление тесно связаны между собой, их не следует отождествлять; (2) теория значения и языка в целом должна быть систематической и нацеленной на объяснение; (3) значение лингвистических выражений определяется в терминах психологических состояний, прежде всего намерений; (4) выделяются три вида значения – значение предложения, то, что сказано, и значение, вкладываемое говорящим; (5) речевое общение трактуется как рациональная деятельность, подчиняющаяся определенным принципам; чтобы распознать намерения говорящего, слушающие осуществляют особый вид выводов – импликатуры; (6) естественный язык не имеет особой неформальной логики; (7) семантические и прагматические аспекты языка не имеют четкой границы, они взаимодействуют друг с другом. При рассмотрении статьи Грайса «Значение» особое внимание уделяется трем идеям: различию между естественным и неестественным значением, процедуре концептуального анализа (состоящей в выявлении необходимых и достаточных условий для приписывания неестественного (вкладываемого говорящим) значения и природе (рефлексивной или итеративной) намерений говорящего, которые позже были названы «коммуникативными»). Хотя Грайс обычно считается философом обыденного языка, его взгляды на природу значения и речевого общения свидетельствуют о том, что он отвергает некоторые важные принципы этой философской школы.

Ключевые слова: значение, язык, речевое общение, коммуникативное намерение, импликатура, прагматика, семантика, философия обыденного языка

Для цитирования: *Макеева Л.Б.* Что есть значение? Ответ Пола Грайса // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 4. С. 69–88.

Британский философ Герберт Пол Грайс (1913–1988) считается одной из ключевых фигур в аналитической традиции второй половины XX в. Наибольший вклад он внес в развитие философии языка, однако значительный интерес представляют и его разработки в области философской психологии и метафизики, этики и теории рациональности. Обычно его относят к философам обыденного языка, но справедливости ради нужно признать, что

Грайс выдвинул новый и оригинальный подход к пониманию языка, который, с одной стороны, шел вразрез с некоторыми фундаментальными установками философии обыденного языка, а с другой стороны, оказал на последующие исследования языка столь продолжительное и сильное влияние, что можно говорить о появлении целого направления «грасианцев» или «неограсианцев». Как отмечает С. Ниль, идеи Грайса в философии языка по сей день «продолжают определять то, как философы, лингвисты и когнитивные ученые рассуждают о значении, коммуникации и связи между языком и сознанием»¹.

Между тем, в нашей отечественной философской литературе творчество Грайса явно недооценено. Мы очень мало знаем о его идеях, поэтому давно пришло время исправить эту ситуацию, и начать, я думаю, нужно с его статьи «Значение», которую часто характеризуют, как «новаторскую» и «прорывную»². Именно с этой статьи начинается создание Грайсом его теории значения и языка в целом. Примечателен тот факт, что хотя выход статьи в свет датируется 1957 г., написана она значительно раньше, ибо ее текст представляет собой доклад, прочитанный ее автором перед оксфордским философским обществом в 1948 г. Примерно на это же время приходится и разработка Дж. Остином идеи перформативных высказываний. Это означает, что с самого начала Грайс выступил как создатель нового подхода к языку.

Для лучшего понимания содержания и значения данной статьи имеет смысл рассмотреть представленные в ней идеи в контексте более зрелой, полной и проработанной теории языка Грайса. Это даст возможность взглянуть на эти идеи в перспективе их развития и уточнения. Поскольку формат статьи не позволяет дать развернутое изложение указанной теории, я отмечу лишь ее ключевые аспекты.

Во-первых, Грайс отверг тезис «значение есть употребление», который занимал центральное место в философии обыденного языка. По словам С. Соумса, Грайс осознал, что «нужно разработать теорию языка, в которой значение и употребление не отождествляются друг с другом, но и не развоятся в разные стороны. Нужно признать значение одним из наиболее важных факторов, управляющих употреблением языкового выражения, но отнюдь не единственным»³. Поэтому вопрос о том, что представляют собой другие факторы и как они взаимодействуют между собой, стал ключевым для Грайса.

Во-вторых, Грайс видел задачу философа в создании систематической теории языка, которая не только описывала бы, как приписываются значения языковым выражениям, но и объясняла этот процесс. Здесь он также отошел от позиции философов обыденного языка, которые хотя и не разделяли антиреалистическую установку позднего Витгенштейна, в своих исследованиях отдавали предпочтение не выдвигению общих объясняющих гипотез, а составлению «лингвистических гербариев», т.е. подбору конкретных случаев употребления выражений, с помощью которых формулировались

¹ Neale S. H. P. Grice (1913–1988) // *A Companion to Analytic Philosophy*. Oxford, 2005. P. 254.

² См., к примеру: *McGinn C. Philosophy of Language. The Classics Explained*. Cambridge (Mass.), 2015. P. 191.

³ *Soames S. Philosophical Analysis in the Twentieth Century. Vol. 2: The Age of Meaning*. Princeton; Oxford, 2003. P. 199.

философские проблемы. Даже теория речевых актов Дж. Остина, как справедливо отмечает С. Чапмен, «была им разработана практически в виде списка типов употребления языка и типов лингвистических актов, которые можно выявить в этих употреблениях»⁴. Неслучайно поэтому считается, что эта «теория» обрела свой подлинный теоретический статус лишь в трудах Дж. Сёрла. Грайс не устраивала склонность Остина ограничиваться «разрозненными размышлениями о языке», и он довольно жестко критиковал «лингвистическую процедуру», применяемую философами обыденного языка, ибо, с его точки зрения, анализ конкретных случаев употребления философски значимых выражений при отсутствии общей теории языка не способен застраховать от ошибок⁵. Сказанное отнюдь не означает, что Грайс в своих исследованиях не использовал примеров из повседневного употребления языковых выражений, но они всегда служили ему вспомогательным средством при проведении анализа или построении теории.

В-третьих, Грайс начинает свое построение общей и систематической теории языка с анализа понятия значения. Разделяя с философами обыденного языка представление о том, что значением слова и предложения наделяются людьми, совершающими посредством их произнесения определенные действия в ходе коммуникации друг с другом, Грайс не останавливается на простой констатации этого факта и задумывается над тем «механизмом», который обеспечивает это наделение языковых выражений значением. Поскольку в сфере коммуникации, как правило, имеют место интенциональные действия, т.е. действия, совершаемые с определенными намерениями и с учетом мнений, мыслей, представлений, которых придерживаются действующие агенты, Грайс увязывает этот «механизм» с психологическими процессами, т.е. он выстраивает свой анализ понятия значения в терминах психологических состояний, делая основной упор на понятии намерения. Таким образом, с его точки зрения, акты означивания чего-либо лежат в ментальной сфере, в связи с чем его теорию значения называют психологической. Основы этой теории он заложил в своей статье «Значение», поэтому немного подробнее о специфике его анализа понятия значения я скажу ниже при рассмотрении этой статьи.

В-четвертых, помимо значений, связанных с намерениями говорящих, Грайс признает и значения, конвенционально закодированные в языке. Точнее сказать, он выделяет три составляющие в значении произносимого предложения⁶. Так, если говорящий *U* произносит в некотором конкретном случае предложение *X*, то, согласно Грайсу, необходимо различать: (1) что означает предложение *X* само по себе; (2) что сказал *U* в конкретном случае, произнеся *X*, и (3) что имплицировал *U*, произнеся *X*.

Первая составляющая – в терминологии Грайса «значение предложения» – представляет собой буквальное значение *X*, образующееся из значений входящих в него слов. Это значение является предметом изучения семантики.

Вторая составляющая – «то, что сказано» – это уточненное и дополненное буквальное значение *X*, точно выражающее содержащуюся в этом

⁴ Chapman S. «Meaning»: Philosophical Forebears and Linguistic Descendants // *Theorema: Revista Internacional de Filosofia*. 2007. Vol. 26. No. 2. P. 63.

⁵ См.: Grice H.P. *Studies in the Way of Words*. Harvard, 1989. P. 3–21.

⁶ См.: Ibid. P. 117–139.

предложении мысль или суждение. Допустим, человек произносит фразу: «Вчера Сергей обсудил все эти вопросы с шефом». Мы легко понимаем буквальное значение этого предложения, но точное его содержание станет нам доступно, только если мы знаем контекст его произнесения, который позволит нам установить референцию использованных индексикальных выражений («вчера», «эти») и имен собственных («Сергей»), определить область действия квантора, выражаемого числительным «все», устранить неоднозначности и т.п.

Третья составляющая – «значение, вкладываемое говорящим» (*utterer's meaning*) – и есть тот вид значения, который напрямую связан с намерениями и который служит предметом изучения прагматики. Его наличие обусловлено тем фактом, что, произнося предложение с определенным конвенциональным значением, говорящий может с его помощью сообщить что-то другое.

Грайс не только выделил эти три вида значения высказывания, но и поставил вопрос о том, как они связаны между собой генетически и как они взаимодействуют в процессе коммуникации. Признав значение, вкладываемое говорящим, базовым, он попытался объяснить возникновение конвенционального значения в терминах «привычки» и «процедуры» в репертуаре говорящего⁷. Ответом на второй вопрос стала его теория импликатур, о которой будет сказано ниже.

В-пятых, Грайс разработал модель речевого общения людей, заложив в нее несколько важных идей. Так, вопреки представлению позднего Витгенштейна и философов обыденного языка о том, что значение языковых выражений, конституируемое их употреблением, можно напрямую «считать» с ситуаций, в которых они произносятся (эти значения лежат как бы на «поверхности» речевой деятельности, открытые для публичного обозрения), Грайс полагал, что, хотя намерения говорящих (а стало быть, и вкладываемые ими значения) в принципе доступны слушающим, они должны быть ими распознаны, т.е. должна быть выполнена определенная мыслительная работа по их установлению. Таким образом, в модели речевого общения Грайса слушающие перестают быть пассивными реципиентами сообщений, они должны рассуждать и делать выводы в ходе распознавания намерений говорящих. Это также означает, как подчеркивает Грайс, что речевое общение представляет собой *рациональную* деятельность, подчиняющуюся определенным принципам⁸.

Для обозначения выводов, которые должны осуществлять слушающие, Грайс ввел название «импликатура», чтобы подчеркнуть их отличие от импликаций, изучаемых логиками. Импликатуры, как правило, не являются логическим следствием из высказывания и поэтому обладают таким свойством, как отменяемость. Допустим, если воспользоваться примером Грайса, на вопрос о росте какого-то человека, ваш собеседник отвечает: «Он атлет». Отсюда вы можете заключить, что обсуждаемый человек высок ростом, хотя это не вытекает логически из предложения «Он атлет». Ваш

⁷ Подробнее см.: *Grice H.P. Studies in the Way of Words*. P. 124–128. Анализ предложенного Грайсом объяснения см.: *Avramides A. Intention and Convention // Companion to the Philosophy of Language*. Oxford, 1998. P. 79–85.

⁸ Подробнее об этом см.: *Meaning and Analysis. New Essays on Grice*. L., 2010. P. 1–2, 12–19, 184–201.

вывод (импликатура) опирается на бытующее мнение о том, что атлеты, как правило, высоки ростом. Впрочем, ваш собеседник может отменить ваш вывод, добавив: «Но он не так уж высок ростом», и никакого логического противоречия здесь не будет.

Согласно Грайсу, возможность такого рода импликатур обеспечивается существованием определенных принципов эффективного и рационального обмена информацией, на которые и опираются слушающие в своем распознавании намерений говорящего. Среди них ключевая роль отводится принципу кооперации и четырем уточняющим его постулатам, или максимам, однако, поскольку этот аспект теории Грайса известен отечественным читателям благодаря переводу статьи «Логика и речевое общение», я не буду останавливаться на его изложении.

В-шестых, Грайс отверг тезис философов обыденного языка о существовании особой «неформальной» логики естественного языка. В подтверждение этого тезиса часто ссылаются на различие в значении формальных логических констант (конъюнкции, дизъюнкции и т.п.) и их аналогов в естественном языке (союзов «и», «или» и т.п.). Так, с точки зрения формальной логики в предложениях (1) «Москва есть столица России и Париж есть столица Франции» и (2) «Джон съел гамбургер и почувствовал себя плохо» союз «и» имеет одно и то же значение, полностью выражаемое конъюнкцией &, тогда как, согласно философам обыденного языка, в предложении (2) союз «и» означает «и затем, как результат», поэтому мы не можем безнаказанно переставить простые предложения в (2), хотя это вполне допускается в случае (1). В этом споре Грайс встает на сторону формальных логиков. С его точки зрения, союз «и» имеет одно и то же значение в предложениях (1) и (2), адекватно выражаемое конъюнкцией (поэтому логика одна). Различие возникает на уровне употребления этих предложений, т.е. именно говорящий может вложить в них разное значение. Импликатура в рассматриваемом случае будет опираться на то соображение здравого смысла, что порядок изложения часто отражает последовательность событий и каузальную связь между ними, что гамбургеры могут быть причиной плохого самочувствия и т.п. Эту импликатуру можно отменить, добавив, что Джон почувствовал себя плохо не из-за гамбургера. Критику Грайсом этого и других якобы имеющих место различий между формальной логикой и логикой естественного языка можно подытожить сформулированной им *модифицированной бритвой Оккама*: «Не следует умножать смыслы без необходимости»⁹.

И, наконец, в качестве седьмого пункта лишь обозначим, ибо это очень обширная тема, еще один важный результат в исследованиях Грайсом языка. Он касается вопроса об отношении между семантикой и прагматикой. Как известно, классическое различие синтаксиса (отношение между знаками и способы образования одних знаков из других), семантики (значение знаков) и прагматики (разнообразные аспекты использования знаков) в изучении знаковых систем было введено Ч. Моррисом. Грайс же показал, что граница между семантикой и прагматикой не столь однозначна и проста. С одной стороны, отнеся значения, вкладываемые говорящими, и импликатуры к области прагматики, он указал на факт тесного взаимодействия между семантическими и прагматическими аспектами языка. С другой стороны, объяснив значение, вкладываемое говорящим, базовым, он по сути редуцировал

⁹ Grice H.P. Studies in the Way of Words. P. 47.

семантику к прагматике. В результате во многом благодаря его усилиям прагматика, куда аналитическими философами «сметалось» все, что не имеет отношения к проблеме значения, а потому являлось второстепенным и недостойным внимания, превратилась в интенсивно развивающуюся и перспективную область исследования.

Возвратимся теперь к статье «Значение». При всей ее видимой простоте не так-то легко «расшифровать» содержащиеся в ней идеи. Возможно, это связано с тем, что с момента ее написания прошло немало времени; возможно, объяснением служит тот факт, что задуманная как доклад перед коллегами, которые хорошо погружены «в тему», она скудна на разъяснения. О некоторых важных вещах говорится как бы «вскользь», полунамеком, видимо, потому что для тогдашней аудитории они были вполне очевидными. В связи с этим будет уместно дать некоторые пояснения по ее содержанию.

Грайс начинает свою статью с указания двух основных способов употребления глагола «означать» (или «значить») в нашей повседневной языковой практике, поясняя их с помощью двух групп примеров. Эти два способа употребления он характеризует как «естественный» и «неестественный» смыслы этого глагола. Возможно, это не лучший выбор названия, но Грайс имеет в виду лишь то, что при одном способе употребления данный глагол выражает естественную, как правило, каузальную связь (например, между корью и пятнышками на коже как ее симптомом), а при другом – отсутствие такой связи (например, между тремя звонками колокольчика и заполнением автобуса пассажирами). Именно наличие или отсутствие естественной связи лежит в основе отмечаемых им различий между двумя способами употребления глагола «означать». Так, необходимый характер естественной связи объясняет, почему связываемые глаголом «означать» явления не могут не сопровождать друг друга (при наличии соответствующих пятнышек на коже у человека не может не быть кори, поэтому если они имеют место, можно сделать вывод о кори). Отсутствие же естественной связи ответственно за то, что неестественное значение должно быть привнесено или приписано, а стало быть, должен быть совершающий это действие агент.

Попутно Грайс делает два замечания по поводу введенного им различия естественного и неестественного значения. Во-первых, он отмечает, что при всех их различиях неестественное значение вполне может быть производным от естественного значения. набросок объяснения, как неестественное значение могло бы возникнуть на основе естественного, он даст позже в статье «Еще раз о значении» («Meaning Revisited»). Основная его идея состоит в том, что некоторые произвольные действия человека, имеющие естественное значение (например, произвольно издаваемый стон как проявление боли), могут им имитироваться. Так, человек может намеренно застонать, скажем, с целью обмана, чтобы внушить окружающим мысль об испытываемой им боли. Согласно Грайсу, переход к неестественному значению происходит тогда, когда человек намеренно стонет, но окружающие воспринимают его стон не как свидетельство обмана, а как основание считать, что он испытывает боль.

Во-вторых, Грайс указывает на преимущество его различия естественного и неестественного значения перед традиционным различием естественных и конвенциональных знаков. Здесь, по-видимому, он неявно ссылается на теорию знаков Ч.С. Пирса. При этом Грайс приводит на первый взгляд странное основание – по сути, он утверждает, что слова не являются

знаками, хотя и имеют неестественное значение. Однако это утверждение может показаться странным лишь философам и лингвистам, но отнюдь не простым людям, которые скорее отнесут к знакам буквы, запятые, точки и т.п., но не слова, а Грайс в своем исследовании ориентируется именно на повседневное словоупотребление.

После этого Грайс переходит к обсуждению центрального для него вопроса – что представляет собой неестественное значение? Свою задачу он видит в том, чтобы проанализировать это понятие. При этом он использует определенную технику концептуального анализа, которая к середине XX в. стала набирать популярность среди аналитических философов и которая предполагала поиск необходимых и достаточных условий для наличия феномена, выражаемого понятием. Таким образом, цель Грайса – сформулировать условия, необходимые и достаточные для приписывания кому-либо или чему-либо неестественного значения. Поиск такого рода условий, как правило, осуществляется через рассмотрение разных конкретных случаев и отбор среди них тех, в которых эти условия выполнены. Решение же о том, присутствует ли анализируемый феномен в том или ином конкретном случае, часто принимается не на основе четко сформулированных критериев, а согласно интуитивным представлениям того, кто проводит анализ.

Следует сказать, что Грайс трактует неестественное значение довольно широко и поэтому в его примерах претендентами на этот вид значения выступают не только языковые выражения, но и многие другие вещи (картины, жесты и т.п.), которые можно использовать для передачи некоторого «сообщения». Более того, для всех видов такого рода сообщений он использует термин «высказывание» (*utterance*).

Вначале Грайс подвергает критике анализ понятия значения, предложенный Ч.Л. Стивенсоном в его книге «Этика и язык», опубликованной в 1944 г. Идея Стивенсона была довольно проста. Допустим, некто *A* придерживается мнения *p*, например мнения о том, что Джон нечестный человек, и произносит предложение *s*, чтобы сообщить об этом другим людям. Мы можем утверждать, что предложение *s* имеет значение *p*, если выполнены следующие два условия: (1) мнение *p* имеет тенденцию побуждать *A* произнести *s*, и (2) произнесение *s* человеком *A* имеет тенденцию вызывать у слушающих появление мнения *p*. Грайс называет эту теорию Стивенсона каузальной и формулирует два контрпримера, чтобы показать ее несостоятельность. В этих контрпримерах соблюдены оба указанных условия, но это не обеспечивает наличия значения. Так, в примере с человеком, надевающим фрак, чтобы идти на бал, присутствуют обе каузальные зависимости: знание о том, что он идет на бал, побуждает человека надеть фрак (ибо на балу все мужчины должны быть во фраках), в то же время увиденный окружающими человек во фраке, побуждает их к мысли, что он идет на бал. Однако, считает Грайс, мы не вправе утверждать, что, надевая фрак, человек вложил в это свое действие какое-либо значение. Мы совершаем разнообразные действия, по которым окружающие люди могут сформировать о нас множество разных мнений, но отсюда не следует, что каждое наше действие есть передаваемое нами сообщение. Более того, если добавить к двум перечисленным условиям, как это делает Стивенсон, уточнение о том, что данный знак (надетый фрак) используется в коммуникации, т.е. для общения чего-либо, то получившееся определение будет содержать порочный круг.

Отвергнув каузальный подход, Грайс предлагает другую стратегию, в основе которой лежит идея намерения: чтобы приписать (неестественное) значение какому-либо действию человека, он должен иметь намерение сообщить что-то другим людям этим своим действием. Именно такое намерение отсутствовало в примере с фраком. На первый взгляд эта идея выглядит настолько очевидной, что трудно заподозрить в ней какой-либо «потенциал» для философского прояснения природы значения. Однако Грайс сумел высветить в ней некоторые важные аспекты, которые послужили основой для нового философского взгляда на значение. Более того, его попытка применить «эту интуитивно правдоподобную идею и придать ей серьезную философскую трактовку оказала колоссальное влияние на исследование лингвистического значения в последние 50 лет»¹⁰.

Итак, какие же новые идеи высказал Грайс? Во-первых, он показал (на примере сфабрикованной улики на месте убийства), что одного намерения сообщить что-либо еще недостаточно. Нужно еще, чтобы те, кому человек намеревается своим действием что-либо сообщить, распознали это его намерение. Таким образом, для факта означивания чего-либо необходимо коммуникативное *взаимодействие*, в которое и говорящие, и слушающие вносят свою лепту. Но и этого еще недостаточно, поэтому, во-вторых, Грайс делает вывод, что распознавание слушающими намерения говорящего сообщить им что-либо само должно входить в намерения говорящего. Тем самым он высказывает ту идею, что в коммуникации людей задействованы особые намерения, которые в последующем станут называть «коммуникативными». О специфике этих намерений я скажу ниже.

И наконец, отмечу третий, ключевой, пункт в анализе Грайсом понятия значения. Разъяснению именно этого пункта он посвящает наибольшее количество примеров. Его мысль состоит в том, что для наличия (неестественного) значения важно, чтобы только само высказывание говорящего, а не что-либо еще, служило основанием для формирования у слушающих определенного мнения, которое и выражает «считанное» ими значение. Так, в примере с фотографией, на которой запечатлена сцена, свидетельствующая о неверности жены некоего м-ра X, действию человека, показавшего эту фотографию м-ру X, еще нельзя приписать неестественное значение, ибо м-ру X достаточно одной этой фотографии, чтобы поверить в неверность жены, и здесь неважно, распознает он намерение того, кто ему ее покажет, или нет. В самой фотографии содержится уже свидетельство неверности жены м-ра X. Другое дело, если человек покажет м-ру X нарисованную им картину с той сценой. В этом случае сама картина не может быть свидетельством неверности жены м-ра X, поэтому единственным основанием для того, чтобы он в это поверил, служит распознаваемое им намерение говорящего сообщить ему об этом. Возможно, он не сочтет это серьезным основанием, однако же, именно это значение он «считает» в поступке человека, показавшего ему картину.

Как свидетельствуют примеры Грайса, предметом его анализа выступает тот вид неестественного значения, которое возникает в конкретных случаях высказывания и которое в последующем он назовет значением, вкладываемым говорящим. Именно его он считает базовым и на его основе определяет другой вид неестественного значения, которое характеризует как значение предложения, безотносительное ко времени его произнесения.

¹⁰ Chapman S. «Meaning»: Philosophical Forebears and Linguistic Descendants. P. 59.

Свои пояснения я хотела бы завершить небольшим комментарием о коммуникативных (или, как их еще называют, грайсовских) намерениях. Нужно сказать, что текст статьи дает повод для их двойкой трактовки: как «рефлексивных» (или самореференциальных) и как «итеративных» намерений. В первом случае предполагается, что говорящий имеет одно намерение, которое включает в себя, как часть своего содержания, то, что слушающие распознают это намерение, приняв во внимание тот факт, что его распознавание ими включено в намерение говорящего. В случае итеративной трактовки говорящий имеет, по меньшей мере, два намерения – намерение сообщить что-то и второе намерение, касающееся того, чтобы первое намерение было распознано. Как показали дальнейшие исследования¹¹, если коммуникативные намерения трактовать как итеративные, это приводит к неоправданному усложнению формулировок необходимых и достаточных условий для приписывания значения и, более того, грозит регрессом в бесконечность.

Однако трактовка коммуникативных намерений как рефлексивных также сталкивается с определенной трудностью – так называемым рефлексивным парадоксом. Этот парадокс состоит в следующем: поскольку для распознавания рефлексивного намерения говорящего слушающие должны распознать и включенное в его содержание намерение, касающееся его распознавания ими, то получается, что слушающие заранее должны знать это коммуникативное намерение с тем, чтобы его распознать, т.е. их вывод о том, какое намерение, а стало быть, и какое значение приписать говорящему, будет содержать в себе круг. Грайс упоминает этот парадокс в своей статье, но отрицает возможность его возникновения в проведенном им анализе. Прав он или нет, вопрос непростой, породивший в свое время немало споров¹².

Впрочем, специфика коммуникативных намерений и рефлексивный парадокс далеко не единственные аспекты теории значения Грайса, вызвавшие жаркие споры среди его последователей, критиков и комментаторов. После публикации «Значения» последовал вал работ, в которых авторы изобретали все более изощренные контрпримеры и предлагали усовершенствованные формулировки. Однако вряд ли стоит в этом видеть свидетельство несостоятельности проведенного Грайсом анализа. Видимо, нужно согласиться с Дж. Сёрлом, отметившим, что многие наши понятия «не имеют абсолютно несокрушимых необходимых и достаточных условий... Но осознание неточности наших понятий... не должно приводить нас к отказу от самого философского анализа; скорее, следует сделать вывод, что определенные виды анализа, особенно анализ необходимых и достаточных условий, вероятно, включают (в разной степени) идеализацию анализируемого понятия»¹³. Контрпримеры могут не опровергать проведенный анализ, а указывать лишь на необходимость объяснить, что в них отклоняется от парадигмального случая. Вместе с тем, главное, нужно помнить, что прежде всего благодаря Грайсу на стыке философии, лингвистики и психологии возникла новая интенсивно развивающаяся сфера исследований – современная прагматика.

¹¹ См., к примеру: *Strawson P.F. Intention and Convention in Speech Acts // Philosophical Review. 1964. Vol. 73. P. 439–604; Schiffer S. Meaning. Oxford, 1972.*

¹² См.: *Bach K. Grice // Philosophy of Language: Key Thinkers. L., 2011. P. 185–186.*

¹³ *Searle J. Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language. Oxford, 1969. P. 55.*

ПРИЛОЖЕНИЕ

Пол Грайс

Значение*

Рассмотрим следующие предложения:

«Эти пятнышки на коже означают (означали) корь».

«Эти пятнышки на коже ничего не значили для меня, но для доктора они означали корь».

«Нынешний бюджет означает, что у нас будет трудный год».

(1) Я не могу сказать: «Эти пятнышки на коже означали корь, но у него не было кори», как не могу и сказать: «Нынешний бюджет означает, что у нас будет трудный год, но у нас не будет трудного года». Таким образом, в случаях, вроде приведенных выше, из *x* означал, что *p*, и *x* означает, что *p*, следует *p*.

(2) Я не могу на основании «Эти пятнышки на коже означают (означали) корь» заключить, «какое значение вкладывается (вкладывалось) в эти пятнышки на коже»¹; например, я не вправе сказать: «В эти пятнышки на коже вкладывается (вкладывалось) то значение, что у него корь». Равным образом я не могу вывести из утверждения о нынешнем бюджете заключение: «В нынешний бюджет вкладывается то значение, что у нас будет трудный год».

(3) Я не могу на основании «Эти пятнышки на коже означали корь» прийти к заключению о том, что тот или иной человек вкладывал в эти пятнышки такое-то и такое-то значение. То же самое, *mutatis mutandis*², верно и для предложения о нынешнем бюджете.

(4) Ни один из вышеприведенных примеров нельзя переформулировать таким образом, чтобы за глаголом «означает» следовало предложение или выражение в кавычках. Так, «Эти пятнышки на коже означали корь» нельзя переформулировать как «Эти пятнышки на коже означали “корь”» или «Эти пятнышки на коже означали: “у него корь”».

(5) Вместе с тем, для всех этих примеров можно найти близкую по значению формулировку, начинающуюся со слов: «Тот факт, что...»; например, «Тот факт, что у него были эти пятнышки на коже, означает, что у него была корь»

* Перевод выполнен по изданию: Grice H.P. Meaning // Philosophical Review. 1957. Vol. 66. P. 377–388. Публикуется с разрешения издателя. – Прим. пер.

¹ Английское выражение «what is (was) meant by those spots» было бы естественней и корректней перевести как «то, что имеется (имелось) в виду под этими пятнами» или «то, что подразумевается (подразумевалось) под этими пятнами», однако в этой статье важно, чтобы английским словам «mean», «meaning» и производным от них соответствовали однокоренные русские аналоги, поэтому вместо «подразумевать», «иметь в виду» в переводе будет использоваться выражение «вкладывать значение», хотя, увы, оно будет усложнять и делать довольно неуклюжими некоторые грамматические конструкции. – Прим. пер.

² Mutatis mutandis (лат.) – изменив то, что требует изменения, т.е. с необходимыми изменениями, поправками. – Прим. пер.

и «Тот факт, что нынешний бюджет таков, каков он есть, означает, что у нас будет трудный год».

Теперь сопоставим вышеприведенные предложения со следующими:

«Эти три звонка в колокольчик означают, что автобус заполнился пассажирами».

«Замечание: “Смит не смог бы жить без своей благоверной”³ означало, что Смит считает свою жену незаменимой».

(1) Я могу произнести первое из этих предложений и затем сказать: «Но на самом деле автобус не заполнился пассажирами – кондуктор ошибся»; и я могу произнести второе предложение, а затем продолжить: «Но на самом деле Смит бросил ее семь лет назад». Таким образом, здесь *x* означает, что *p*, и *x* означал, что *p*, не влечет *p*.

(2) Я могу из первого предложения вывести утверждение о том, «какое значение вкладывается (вкладывалось)» в звонки колокольчика, а из второго – утверждение о том, «какое значение вкладывается (вкладывалось)» в процитированное замечание.

(3) Я могу на основании первого предложения сделать заключение, что кто-то (а именно кондуктор) вложил или, во всяком случае, должен был вложить в звонки то значение, что автобус заполнился пассажирами, и я могу сделать аналогичное заключение и в отношении второго предложения.

(4) Первое предложение можно переформулировать таким образом, чтобы после глагола «означает» следовало выражение в кавычках, т.е. «Эти три звонка в колокольчик означают: “автобус наполнился пассажирами”». То же самое можно проделать и со вторым предложением.

(5) Если перефразировать первое предложение, как «Тот факт, что колокольчик прозвенел три раза, означает, что автобус заполнился пассажирами», то они не будут совпадать по значению. И то, и другое предложение могут быть истинными, но они не имеют, даже приблизительно, одного и того же значения.

Когда выражения «означает», «означает что-то», «означает, что» используются так, как они использованы в первом наборе предложений, я буду называть смысл, в котором они употреблены, *естественным* (natural) смыслом рассматриваемых выражений. Когда же эти выражения используются так, как они использованы во втором наборе предложений, я буду называть смысл, в котором они употреблены, *неестественным* (nonnatural) смыслом рассматриваемых выражений. Я буду использовать аббревиатуру «означает_{NN}» для обозначения неестественного смысла.

Я предлагаю, ради удобства, включить также в число естественных смыслов глагола «означать» («mean») тот смысл, что представлен в предложениях вида («А намеревается (намеревался) *сделать* то-то и то-то (посредством *x*)»⁴ («A means (meant) to do so-and-so (by x)»), где *A* – это человек, субъект действия. И наоборот, как показывают предыдущие примеры, я включаю в число неестественных смыслов глагола «означает» любой его смысл, встречаемый в предложениях вида «А вкладывает (вкладывал) такое-то значение в *x*» или «А вкладывает (вкладывал) в *x* то значение, что...». (Это звучит слишком жестко, но служит лишь в качестве образца.)

³ В английском оригинале этого предложения «Smith couldn't get on without his trouble and strife» используется не переводимое на русский язык выражение из рифмованного сленга кокни «trouble and strife», обозначающее жену.

⁴ Английский глагол *mean* имеет и значение «намереваться». – Прим. пер.

Я не хочу сказать, что *все* смыслы, в которых мы употребляем глагол «означать», могут быть легко и бесспорно отнесены к одной из выделенных мной групп; но я думаю, что в большинстве случаев мы, по крайней мере, очень расположены уподоблять наше употребление глагола «означать» какому-то одному (из указанных двух) смыслам. В связи с этим встает вопрос: Что еще можно сказать о различии между случаями, в которых данный глагол употребляется в естественном смысле, и случаями, когда он употребляется в неестественном смысле? Тот факт, что мы задаемся этим вопросом, конечно же, не может запретить нам попытаться объяснить «значение_{NN}» с помощью того или иного естественного смысла «означать».

Думаю, именно к этому вопросу о различии между естественным и неестественным значением обращаются те, кого интересует различие между «естественными» и «конвенциональными» знаками. Но я считаю свою формулировку лучше. Ибо не все, что может иметь значение_{NN}, является знаком (например, слова не являются) или является конвенциональным знаком в обычном понимании (например, определенные жесты); да и некоторые вещи, имеющие естественное значение, не являются знаками того, что они означают (ср. пример о нынешнем бюджете).

Вначале я хотел бы кратко рассмотреть и отвергнуть в качестве ответа на вопрос: «Что такое значение_{NN}?» то, что я называю ответом каузального типа. Так, мы могли бы, в духе Ч.Л. Стивенсона⁵, предложить такое определение: чтобы *x* что-то означал_{NN}, *x* должен иметь (выражаясь нестрого) тенденцию порождать в слушающих некоторую установку⁶ (когнитивную или какую-либо иную) и иметь также ту тенденцию, чтобы говорящий *был* побуждаем этой же установкой, при условии, что эти тенденции зависят от «сложного процесса обусловливания, сопровождающего использование этого знака в коммуникации»⁷. Ясно, что это не годится.

(1) Давайте рассмотрим, можно ли квалифицировать как имеющее значение_{NN} высказывание, относящееся к дескриптивному или информативному виду, когда соответствующая установка является, стало быть, когнитивной, например установкой «считать» («верить» – believe). (Я использую «высказывание» как нейтральное слово, применимое к любому претенденту на значение_{NN}; оно включает в себе удобную двойственность «действия-объекта»). Несомненно, многие люди имеют склонность надевать фрак, когда они собираются идти на бал, а также не вызывает сомнений и то, что многие люди, увидев кого-то во фраке, заключат, что этот человек собирается идти на бал. Убеждает ли это нас в том, что надетый человеком фрак означает_{NN}, что он собирается на бал (или вообще что-либо означает_{NN})? Очевидно, что нет. И здесь не поможет ссылка на уточняющее выражение «зависит от сложного процесса обусловливания...». Если это выражение означает лишь, что люди в каком-то смысле обучаются данной реакции на увиденный надетый фрак или ее приобретают, то это не исключает нынешний случай из числа имеющих значение_{NN}. Но если всерьез отнестись ко второй части уточняющего выражения («сопровождающего использование этого знака в коммуникации»), то становится очевидным, что подобное объяснение значения_{NN} содержит в себе круг. Мы могли бы с тем же

⁵ Stevenson C.L. Ethics and Language. New Haven, 1944. Ch. 3.

⁶ Речь идет о пропозициональных установках, выражаемых такими глаголами, как «считать, что...», «надеяться, что...», «хотеть, чтобы...» и т.п. – Прим. пер.

⁷ Ibid. P. 57.

успехом сказать: « X имеет значение_{NN}, если X используется в коммуникации», что само по себе верно, хотя и ничего не проясняет.

(2) Если этого недостаточно, то отметим следующую трудность, – по сути, думаю, ту же самую трудность, что признает и сам Стивенсон: как можно при таком подходе избежать, к примеру, необходимости утверждать, что «Джон высок ростом» является частью значения высказывания «Джон атлет», ведь если сказать кому-нибудь, что Джон атлет, то этот человек будет склонен думать, что Джон высок ростом. Стивенсон прибегает здесь к ссылке на лингвистические правила, а именно упоминает правило-рекомендацию, согласно которому «атлеты могут быть невысокими». Это все равно, что сказать: правила нам не запрещают говорить о «невысоких атлетах». Но почему же нам это не запрещается? Не потому что это не является грамматической ошибкой и не потому что это не звучит невежливо и т.п., но, по видимому, потому что это не лишено смысла (или, если это очень сильное утверждение, потому что этим не нарушаются никакие семантические правила для рассматриваемого выражения). Но, похоже, мы вновь получаем круг в определении. Более того, мы могли бы спросить, почему, если здесь правомерно прибегнуть к правилам, чтобы отличить означаемое от подразумеваемого, этого не было сделано ранее, к примеру, в случае стонов, при рассмотрении которых Стивенсон исходно и ввел уточняющее выражение о зависимости от обусловливания.

Еще один недостаток каузальной теории изложенного нами вида состоит, видимо, в том, что даже если мы примем ее, как таковую, она снабдит нас лишь анализом утверждений о *стандартном*, или *привычном*, значении «знака». В ней не предусматривается, как следует разбирать утверждения о том, какое значение конкретный говорящий или пишущий человек придает знаку в конкретном случае (которое вполне может расходиться со стандартным значением знака). Непонятно к тому же, как можно было бы адаптировать эту теорию, чтобы она это предусматривала. Можно даже пойти дальше в критике каузальной теории, утверждая, что в ней игнорируется тот факт, что (привычное) значение знака нужно объяснить с помощью значения, которое, по сути, в этот знак вкладывают (или должны вкладывать) те, кто его использует в конкретных ситуациях. Стало быть, последнее значение, оставляемое каузальной теорией без объяснения, фактически носит фундаментальный характер. Я с одобрением отношусь к этой более радикальной критике, хотя и осознаю, что она спорна.

Я не буду рассматривать какие-либо другие теории «каузальных тенденций». Подозреваю, что ни одна такая теория не способна избежать трудностей, аналогичных тем, что я обрисовал, не утрачивая при этом полностью права считаться теорией данного типа.

Теперь же я испробую другую, надеюсь, более перспективную стратегию. Если мы сможем разяснить значение выражений:

« x означал_{NN} то-то (в конкретном случае)»

« x означал_{NN}, что так-то и так-то (в конкретном случае)»

« A вложил то-то как значение_{NN} в x (в конкретном случае)»

« A вложил в x как значение_{NN} то, что так-то и так-то (в конкретном случае)»,

тогда есть основания ожидать, что это поможет нам разяснить

« x означает_{NN} (безотносительно ко времени) то-то (что так-то и так-то)»

« A вкладывает в x как значение_{NN} то-то (что так-то и так-то)»,

а также объяснить выражения «означает то же самое, что и», «понимает», «влечет» и т.п. Давайте на время представим себе, что нам приходится иметь дело только с информативными или дескриптивными высказываниями.

В качестве первого предположения примем, что « x означал_{NN} то-то» было бы истинно, если бы в намерения того, кто произнес x , входило бы склонить тех, кто его слушает, к некоторому мнению; тогда сказать, каким было это мнение, значило бы сказать, что же именно x означал_{NN}. Это не годится. Я могу оставить носовой платок, принадлежащий B , рядом с местом убийства с тем, чтобы склонить детектива к мысли, будто B является убийцей; но мы вряд ли могли бы утверждать, что носовой платок (или то, что я там его оставил) что-то означал_{NN} или что я своим поступком передал значение_{NN}, что B – убийца. Ясно, что мы должны, по крайней мере, добавить следующее: чтобы иметь значение_{NN}, x не только должно быть «произнесено» с намерением вызвать определенное мнение, но также и тот, кто произносит x , должен хотеть, чтобы его слушатели распознали стоящее за его высказыванием намерение.

Это уже лучше, но еще недостаточно. Рассмотрим следующие случаи:

- (1) Ирод преподносит Саломее голову Иоанна Предтечи на блюде.
- (2) Почувствовав слабость, ребенок обратил к матери свое лицо, чтобы она увидела его бледность (надеясь, что она сама сделает вывод и поможет).
- (3) Я оставляю фарфоровую вещицу, разбитую дочерью, на видном месте, чтобы ее заметила жена.

Здесь представлены случаи, удовлетворяющие условиям, которые мы сформулировали для значения_{NN}. Например, Ирод хотел, чтобы Саломея поверила в смерть Иоанна Крестителя, и, несомненно, хотел также, чтобы Саломея распознала его намерение заставить ее поверить в смерть Иоанна Крестителя. То же самое можно сказать и в отношении других случаев. Тем не менее я не думаю, что мы вправе были бы утверждать, что здесь мы имеем случаи значения_{NN}.

По сути, нам нужно установить, в чем состоит различие между такими, как пример, выражениями, как «намеренно и открыто поставить кого-то в известность» и «рассказать», а также «заставить кого-то подумать» и «рассказать».

Вероятно, выход состоит в следующем. Сравним два таких случая:

- (1) Я показываю м-ру X фотографию, на которой м-р Y проявляет неподобающую фамильярность в отношении миссис X .
- (2) Я рисую картину, на которой м-р Y ведет себя указанным образом, и показываю ее м-ру X .

На мой взгляд, следует отвергнуть, что в случае (1) фотография (или мой показ ее м-ру X) вообще что-либо означает_{NN}. Вместе с тем, я утверждаю, что в случае (2) картина (или ее создание и показ) означают_{NN} что-то (а именно что м-р Y был неподобающе фамильярен) или, по крайней мере, что я вложил в нее то значение_{NN}, что м-р Y был неподобающе фамильярен. В чем же состоит различие между этими двумя случаями? Несомненно, что в случае (1) распознавание м-ром X моего намерения поставить его в известность, что между м-ром Y и миссис X что-то происходит, в незначительной степени имеет отношение к порождаемому этой фотографией действию. Фотография вызвала бы у м-ра X , по меньшей мере, подозрения в отношении миссис X , даже если бы я не показал ее ему, а просто случайно оставил бы ее в его комнате; и я (как предьявитель фотографии) вполне бы это осознавал. Но воздействие, производимое моей картиной на м-ра X , будет разным в зависимости от того, будет ли он считать,

что в мои намерения входило сообщить ему что-то (заставить его поверить во что-то) о миссис X или же я просто что-то машинально нарисовал или попытался создать произведение искусства.

Но если принять это объяснение, мы, похоже, оказываемся перед другой трудностью. Ибо рассмотрим теперь случай нахмуривания бровей. Если я хмурю брови спонтанно, как следствие естественного хода вещей, то смотрящий на меня человек вполне может воспринять мои нахмуренные брови как естественный знак недовольства. Но если я хмурю брови намеренно (чтобы сообщить о своем недовольстве), то вполне можно ожидать, что смотрящий на меня человек – при условии, что он распознает мое намерение, – *по-прежнему* заключит, что я недоволен. Разве не следует нам в таком случае утверждать, что, поскольку нельзя ожидать какой-либо разницы в реакции смотрящего на меня человека в зависимости от того, считает ли он мой нахмуренный вид спонтанным или выражающим намерение что-то сообщить, мои (намеренно) нахмуренные брови не имеют никакого значения_{NN}? Думаю, эта трудность преодолима, ибо хотя обычно намеренно нахмуренные брови могут иметь тот же самый эффект (заставлять верить в мое недовольство), что и спонтанно нахмуренные брови, они имеют этот эффект только *при условии*, что слушающие воспринимают их как выражение намерения сообщить о недовольстве. Таким образом, если мы исключим распознавание намерения, сохранив все другие обстоятельства (включая распознавание того, что нахмуренный вид является намеренным), то этим нарушается или устраняется способность нахмуренных бровей порождать определенное мнение.

Вероятно, мы можем следующим образом суммировать все то, что необходимо, чтобы A вложил какое-либо значение в x . A должен иметь намерение вызвать с помощью x у слушающих какое-то мнение, и он должен также хотеть, чтобы его высказывание было распознано как выражающее это намерение. Но эти намерения не являются независимыми; распознавание входит в намерения A , ибо оно играет определенную роль в порождении соответствующего мнения, и, если распознавание не состоится, что-то пойдет не так и в реализации намерений A . Более того, желание A , чтобы распознавание сыграло эту роль, думаю, предполагает, что A допускает вероятность того, что оно сыграет эту роль; A не расценивает как неизбежное заключение о том, что у слушающих будет создано соответствующее мнение независимо от того, будет ими распознано или нет стоящее за его высказыванием намерение. Короче говоря, вероятно, мы можем сказать, что « A вложил то-то как значение_{NN} в x » приблизительно эквивалентно « A произнес x с намерением вызвать определенное мнение благодаря распознаванию этого намерения». (Может показаться, что это содержит рефлексивный парадокс, но в действительности это не так.)

Теперь, видимо, настало время отбросить допущение, что мы имеем дело только со случаями «информирования». Давайте для начала рассмотрим несколько примеров побудительных и квазипобудительных высказываний. У меня в комнате находится очень жадный человек, и я хочу, чтобы он поскорее ушел; поэтому я бросаю в окно купюру достоинством в один фунт. Имеет ли здесь место какое-либо высказывание со значением_{NN}? Нет, потому что в том, как я себя повел, в мои намерения не входило распознавание им моей цели, состоящей в том, чтобы каким-то эффективным способом добиться его ухода. Это аналогично случаю с фотографией. Однако если бы я указал ему на дверь или слегка подтолкнул его, тогда мое поведение можно было бы расценить как образующее высказывание со значением_{NN}, именно потому, что распознавание им моего

намерения входило в мои намерения ускорить его уход. Вот еще пара случаев: (1) полицейский, останавливающий машину тем, что встает на пути ее движения, и (2) полицейский, останавливающий машину взмахом руки.

Или возьмем случай другого рода – если я в качестве экзаменатора заваливаю студента, я вполне могу вызвать у него стресс, возмущение или чувство унижения, а если я к тому же мстителен по натуре, это воздействие может войти в мои намерения, и я даже могу хотеть, чтобы он распознал это мое намерение. Но я не склонен полагать, что это мое поведение в отношении студента что-либо означало_{NN}. Однако если я толкну кого-нибудь на улице, я склонен отнести это происшествие к случаям со значением_{NN}, и, на мой взгляд, это связано с тем фактом, что у меня нет оснований ожидать, что данный человек испытает стресс (возмущение, унижение), если только он не распознает моего намерения вызвать у него такую реакцию. (Ср. если бы мой колледж прекратил выплачивать мне зарплату, я обвинил бы их в том, что они меня уничтожили; если бы они урезали ее на один фунт, я мог бы обвинить их в том, что они меня унизили; при промежуточных урезаемых суммах я, вероятно, не знал бы, что сказать.)

Видимо, теперь мы можем сделать следующие обобщения.

(1) «*A* вложил значение_{NN} в *x*» (приблизительно) эквивалентно «*A* намеревался произнести *x*, чтобы произвести некоторое воздействие на слушающих посредством их распознавания этого его намерения». К этому можно добавить, что, спрашивая, какое значение *A* вложил, мы просим описать это намеренное воздействие (хотя, конечно же, не всегда можно получить прямой ответ, содержащий придаточное предложение с союзом «что», например «мнение, что...»).

(2) «*x* означает то-то и то-то» (приблизительно) эквивалентно «Некто вложил значение_{NN} в *x*». Здесь снова возможны случаи, когда это не вполне работает. Я склонен утверждать, что включение красного света на светофоре означает_{NN}, что транспортные средства должны остановиться; но было бы очень неестественно говорить: «Некто (например, муниципалитет) вложил как значение_{NN} во включение красного цвета то, что транспортные средства должны остановиться». Тем не менее, видимо, и здесь имеет место *некоторая* отсылка к чьим-то намерениям.

(3) «*x* означает_{NN} (безотносительно ко времени), что так-то и так-то» можно в первом приближении приравнять некоторому утверждению или дизъюнкции утверждений о том, что «люди» имеют намерение (с уточнениями о «распознании») воздействовать с помощью *x*. Я еще скажу об этом несколько слов.

Подойдет ли любой вид намеренного воздействия или возможны случаи, когда воздействие является намеренным (с необходимыми уточнениями), а мы все же не склонны говорить о значении_{NN}? Допустим, я встретил очень необычного человека, который после того, как я сказал ему, что буду издавать крякающие звуки и хочу, чтобы он при этом краснел или испытывал физическое недомогание, действительно, заслышав мои крякающие звуки (и, соответственно, распознав мое намерение), всякий раз краснел или ощущал недомогание. Склонны были бы мы тогда утверждать, что мои крякающие звуки что-либо значили_{NN}? Я так не думаю. Это указывает на следующий факт: чтобы *x* имело значение_{NN}, намеренное воздействие должно быть чем-то таким, над чем слушающие в каком-то смысле осуществляют контроль, или распознавание стоящего за *x* намерения должно быть для слушающих «разумным основанием» (в некотором смысле этого слова), а не просто причиной. Может показаться, что здесь имеет место игра слов («разумное основание для веры» и «разумное основание для

действия»), но я не вижу в этом серьезного затруднения. Ибо хотя, с одной стороны, несомненно, вопросы о разумных основаниях для веры касаются имеющихся данных (evidence) и поэтому отличаются от вопросов о разумных основаниях для действия, тем не менее, с другой стороны, распознать намерение произнесшего описательное высказывание x человека и тем самым иметь основания считать, что так-то и так-то, по крайней мере, сходно с тем, чтобы «иметь мотив для» принятия того-то и того-то. «Решить, что...», видимо, включает в себя «решить сделать то-то» (и именно поэтому мы можем «отказываться верить», а также можем быть «вынужденными поверить»). (Случай, когда человека «толкают», нужно трактовать несколько иначе, ибо нельзя в каком-либо прямом смысле «решить» обидеться; но можно отказаться обижаться). Таким образом, это выглядит, как если бы намеренное воздействие должно было бы быть чем-то таким, что находится под контролем слушающих, или, по крайней мере, чем-то таким, что допускает подобный контроль.

Отмечу еще один момент, прежде чем перейти к возражениям. Думаю, из сказанного мной по поводу связи между значением_{NN} и распознаванием намерения следует, что (если я прав) только так называемое исходное намерение говорящего имеет отношение к значению_{NN} его высказывания. Ибо если я произношу x , имея намерение (с помощью распознавания этого намерения) произвести воздействие E , и хочу, чтобы это воздействие E привело к дальнейшему воздействию F , то, поскольку считается, что появление F зависит исключительно от E , я не могу рассматривать воздействие F как хотя бы в малейшей степени зависящее от распознавания моего намерения вызвать E . Так, если я (скажем) имею намерение заставить человека сделать что-то, сообщая ему некоторую информацию, нельзя рассматривать описание того, что я хочу, чтобы он сделал, как имеющее отношение к значению_{NN} моего высказывания.

Может возникнуть вопрос относительно моего употребления, довольно вольного, таких слов, как «намерение» и «распознавание». Я должен заявить, что не собираюсь насыщать нашу разговорную жизнь массой сложных психологических событий. Я не надеюсь разрешить ни одной философской головоломки о намерениях, но я хочу вкратце сказать о том, что никаких особых трудностей не вызывает мое употребление слова «намерение» в связи со значением. Во-первых, возможны случаи, в которых высказывание сопровождается или предваряется сознательным «планом» или явной формулировкой намерения (например, я заявляю, что собираюсь так-то употреблять x , или задаюсь вопросом, как «донести что-либо (до слушателей)»). Наличие подобного явного плана, очевидно, служит довольно сильным доводом в пользу того, что намерение (значение) говорящего является «спланированным»; хотя это не играет, на мой взгляд, решающей роли; например, говорящий, объявивший о своем намерении использовать известное выражение непривычным образом, может незаметно вернуться к его обычному употреблению. Нечто похожее имеет место и в лингвистических случаях: если мы спрашиваем человека, что он намеревается делать, заявленное им намерение нельзя сбрасывать со счетов; тем не менее, человек может планировать выбросить письмо в мусорное ведро и все же относит его на почту; замахнувшись рукой, человек может «сдержаться» и сказать *либо*: «Я вовсе не имел намерения этого делать», *либо*: «Должно быть, вначале у меня промелькнуло такое намерение».

Явные формулировки лингвистических (или квазилингвистических) намерений, несомненно, довольно редки. При их отсутствии мы, по-видимому, опираемся на точно такие же критерии, какие мы обычно используем в случае

нелингвистических намерений. Считается, что говорящий намеревается передать то, что обычно передается таким образом (или обычно входит в намерения быть переданным таким образом), и нам нужны хорошие основания, чтобы признать отклонение конкретного использования выражения от его обычного употребления (например, человек никогда не знал или забыл, как обычно употребляется данное выражение). Похожее происходит и в нелингвистических случаях: предполагается, что мы, как правило, хотим обычных последствий наших действий.

Опять же в случаях, когда, скажем, возникает сомнение, какую из двух или более вещей говорящий намеревается сообщить, мы склонны ссылаться на контекст его высказывания (лингвистический или какой-либо иной) и спрашивать, какая из альтернатив была бы релевантна другим его словам или действиям, или какое намерение в конкретной ситуации согласовывалось бы с определенной целью, которую он очевидно преследует (например, человек, который требует «насос» на пожаре, не имеет в виду велосипедный насос). Нелингвистические параллели очевидны: именно контекст служит нам критерием, когда мы спрашиваем, почему человек, только что взявший в рот сигарету, сует руку в карман; релевантность очевидной цели служит критерием и при установлении, почему человек убегает от быка.

В некоторых лингвистических случаях мы можем позже спросить говорящего о том, с каким намерением он что-либо сказал, и в некоторых из этих случаев (очень сложных – вроде тех, когда философа просят объяснить значение непонятого места в одном из его произведений), его ответ основывается не на том, что он помнит, а больше похож на принимаемое решение по поводу того, как следует понимать сказанное им. Я не могу найти для этого нелингвистических параллелей; но этот случай настолько особый, что, видимо, не вносит существенных различий.

Все это очевидно; но, безусловно, чтобы показать близкое сходство критериев оценивания лингвистических намерений с критериями оценивания нелингвистических намерений, нужно показать, что лингвистические намерения очень похожи на нелингвистические намерения.

Перевод с английского языка Л.Б. Макеевой

Список литературы

- Грайс П. Логика и речевое общение / Пер. с англ. // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVI. М.: Прогресс, 1985. С. 217–237.
- Avramides A. Intention and Convention // Companion to the Philosophy of Language / Ed. by D. Hale, C. Wright. Oxford: Blackwell, 1998. P. 60–86.
- Bach K. Grice // Philosophy of Language: Key Thinkers / Ed. by B. Lee. L.: Continuum, 2011. P. 179–198.
- Chapman S. «Meaning»: Philosophical Forebears and Linguistic Descendants // Theorema: Revista Internacional de Filosofia. 2007. Vol. 26. No. 2. P. 59–75.
- Grice H.P. Meaning // Philosophical Review. 1957. Vol. 66. P. 377–388.
- Grice H.P. Studies in the Way of Words. Harvard: Harvard University Press, 1989. 406 p.
- McGinn C. Philosophy of Language. The Classics Explained. Cambridge (Mass.): The MIT Press, 2015. 240 p.
- Meaning and Analysis. New Essays on Grice / Ed. by K. Petrus. L.: Palgrave Macmillan, 2010. 356 p.
- Neale S. H.P. Grice (1913–1988) // A Companion to Analytic Philosophy / Ed. by A.P. Martinich, D. Sosa. Oxford: Blackwell, 2005. P. 254–273.

- Schiffer S. Meaning. Oxford: Oxford University Press, 1972. 184 p.
- Searle J. Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language. Oxford: Oxford University Press, 1969. 203 p.
- Soames S. Philosophical Analysis in the Twentieth Century. Vol. 2: The Age of Meaning. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2003. 504 p.
- Strawson P.F. Intention and Convention in Speech Acts // Philosophical Review. 1964. Vol. 73. P. 439–604.

What is meaning? Paul Grice's answer

Appendix: *Paul Grice. Meaning* (translated into Russian by *Lolita B. Makeeva*)

Lolita B. Makeeva

National Research University "Higher School of Economics". 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation; e-mail: lmakeeva@hse.ru

The present paper discusses the ideas presented in Paul Grice's groundbreaking paper 'Meaning' published in 1957. The ideas are examined in the perspective of Grice's mature, complete and elaborate approach to language. The following tenets are indicated as the main features of that approach: (1) though meaning and use are closely connected, they should not be identified; (2) the theory of meaning and language as a whole must be systematic and explanatory; (3) the meaning of linguistic expressions is explicated in terms of psychological states, first of all, in terms of intentions; (4) three kinds of meaning are distinguished: the meaning of a sentence, the uttered content (what is said), and speaker (utterer's) meaning; (5) conversation is treated as a rational activity submitted to some general principles: to recognize the speaker intentions the audience makes a special kind of inference – implicatures; (6) natural languages has no special informal logic; (7) semantic and pragmatic aspects of language has no clear-cut boundary, they interact with each other. In discussing Grice's article 'Meaning' a special attention is paid to three points: the difference between natural and non-natural meaning, the applied procedure of conceptual analysis (through identifying necessary and sufficient conditions for attributing non-natural (or speaker) meaning and the nature (reflexive or iterative) of speaker intentions which later were called 'communicative'. Though Grice is commonly regarded to be a philosopher of ordinary language, his views on the character of meaning and conversation testify to the effect that he rejects some important principles of that philosophical school.

Keywords: meaning, language, conversation, communicative intention, implicature, pragmatics, semantics, philosophy of ordinary language

For citation: Makeeva, L.B. "Chto est' znachenie? Otvét Pola Graisa" [What is meaning? Paul Grice's answer], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 4, pp. 69–88. (In Russian)

References

- Avramides, A. "Intention and Convention", *Companion to the Philosophy of Language*, ed. by D. Hale and C. Wright. Oxford: Blackwell, 1998, pp. 60–86.
- Bach, K. "Grice", *Philosophy of Language: Key Thinkers*, ed. by B. Lee. London: Continuum, 2011, pp. 179–198.
- Chapman, S. "'Meaning': Philosophical Forebears and Linguistic Descendants", *Theorema: Revista Internacional de Filosofía*, 2007, Vol. 26, No. 2, pp. 59–75.
- Grice, H.P. "Meaning", *Philosophical Review*, 1957, Vol. 66, pp. 377–388.

- Grice, H.P. "Logika i rechevoe obhchenie" [Logic and Conversation], *Novoe v zarubejnoj lingvistike* [The New in Foreign Linguistics], Vol. XVI. Moscow: Progress Publ., 1985, pp. 217–237. (In Russian)
- Grice, H.P. *Studies in the Way of Words*. Harvard: Harvard University Press, 1989. 406 pp.
- McGinn, C. *Philosophy of Language. The Classics Explained*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2015. 240 pp.
- Neale, S. "H.P. Grice (1913–1988)", *A Companion to Analytic Philosophy*, ed. by A.P. Martinich, D. Sosa. Oxford: Blackwell, 2005, pp. 254–273.
- Petrus, K. (ed.) *Meaning and Analysis. New Essays on Grice*. London: Palgrave Macmillan, 2010. 356 pp.
- Schiffer, S. *Meaning*. Oxford: Oxford University Press, 1972. 184 pp.
- Searle, J. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Oxford: Oxford University Press, 1969. 203 pp.
- Soames, S. *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, Vol. 2: The Age of Meaning. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2003. 504 pp.
- Strawson, P.F. "Intention and Convention in Speech Acts", *Philosophical Review*, 1964, Vol. 73, pp. 439–604.

Н.М. Смирнова, Д.Р. Штыков

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ОБЪЕКТОВ КАК ПРЕДМЕТ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ КРИТИКИ (А. ШЮЦ, Р. ИНГАРДЕН)

Смирнова Наталья Михайловна – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; nsmirnova17@gmail.com

Штыков Дмитрий Романович – кандидат философских наук, свободный исследователь; e-mail: dshtikov@gmail.com

В статье представлен феноменологический подход к анализу социально-культурных предметностей – трансцендентальных оснований социального и онтологического статуса идеальных предметностей культуры – в постгуссерлевской феноменологии на примере двух его учеников и последователей – А. Шюца и Р. Ингардена. Обосновано, что оба представителя феноменологической школы, развивая идеи «позднего» Э. Гуссерля, сформулировали оригинальные принципы социокультурного анализа – как в области феноменологической социологии, так и в области феноменологической онтологии культуры и эстетики. Показано, что феноменологическая онтология социального, сфокусированная на смысловой структуре социального мира, сформировала адекватные методологические инструменты исследования трансцендентальных оснований социальности и когнитивного фундамента коммуникативных практик. В рамках «феноменологической онтологии» Р. Ингарден разработал оригинальную систему категорий для изучения социокультурных предметностей и артикулировал специфику интенционального слоя идеальных предметностей культуры. Показано, что феноменологическая онтология культуры как интенционально конституированная реальность трансцендентна как по отношению к сознанию, так и к ее реальным (материальным) основаниям. Социально-культурная реальность предстает как порождение творческой активности сознания, сопряженная, но превосходящая границы природного область бытия, преобразующая его в наделенное смыслом бытие человеческое

Ключевые слова: феноменология, смысл, интенциональность, феноменологическое конституирование, экзистенциальная онтология, интерсубъективность, смысловая структура социального мира, социально-культурные предметности, осмысленный человеческий мир

Для цитирования: *Смирнова Н.М., Штыков Д.Р.* Онтологический статус социокультурных объектов как предмет феноменологической критики (А. Шюц, Р. Ингарден) // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 4. С. 89–101.

Социально-гуманитарное знание: специфика или иноприродность?

Новейшая методика анализа научной результативности до предела обострила проблему когнитивной природы социально-гуманитарного знания, задав традиционной философско-методологической проблеме практически-методическую (наукометрическую) размерность. Допустимо ли редуцировать предметные и стилевые характеристики социально-гуманитарного знания к пресловутой «гуманитарной специфике» или же налицо философски фундаментальные, существенные отличия, конституирующие его *иноприродность* в сравнении со знанием естественно-научным, – с вытекающими отсюда наукометрическими последствиями?

Современной притчей во языцех стало утверждение об усилении *интеграции естественно-научного и социально-гуманитарного знания* на современном (постнеклассическом) этапе развития науки. Решающим аргументом в ее пользу стал взрывообразный рост междисциплинарных научных связей, а также утверждение о (якобы) принципиальной общности когнитивных процедур формирования естественно-научных идеализаций и социокультурных типизированных конструкторов. При этом вопрос о том, каковы когнитивные пределы подобной интеграции – если они существуют, – и по сей день остается в «слепом пятне» философско-методологических изысканий.

Суждение о том, что естественно-научное и социально-гуманитарное знание обладают различной когнитивной природой, уже высказывалось автором на страницах этого издания¹. Иноприродность социально-гуманитарного знания коренится в глубоком онтологическом различии природного и социального миров, которое развитое социально-философское мышление не вправе игнорировать. И различие это философски столь существенно, что не может быть сведено к пресловутой «гуманитарной специфике». Ибо, в отличие от объекта природы, со времен Галилея – Ньютона лишённого сакрально-смысловой ауры – в процессах «религиозного расколдования мира» (М. Вебер), – социокультурный артефакт имманентно нагружен человеческими смыслами бытия и познания. По справедливому замечанию последователя Э. Гуссерля А. Шюца, «явления природы сами по себе лишены смысла. Значимость не присуща природе как таковой, она является результатом избирательной и интерпретирующей деятельности человека, занимающегося научными наблюдениями. Факты, данные и события, с которыми имеет дело представитель естественных наук, являются именно фактами, данными и событиями в поле его научного наблюдения, но это поле ничего не «значит» для находящихся в нем молекул, атомов и электронов»². И если окружающий мир «ничего не значит» для составляющих его атомов и молекул, то социальный мир изначально наделяется смыслом: он имманентно осмыслен в обыденном мышлении до того, как социальный ученый приступил к его изучению. Смысловая составляющая конститутивна для артефактов культуры и социальности, конституированных смылосозидающим усилием человеческого разума. И задача социального ученого, стремящегося

¹ Степин В.С., Смирнова Н.М., Синеокая Ю.В. Существует ли методологический изоморфизм естественно-научного и социально-гуманитарного знания? // Философский журнал / Philosophy Journal. 2018. Т. 11. № 3. С. 158.

² Шюц А. Специфическая структура конструкторов социальных наук // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М., 2004. С. 9.

постичь бытие социокультурного объекта в его аутентичности, состоит, прежде всего, в адекватной смысловой реконструкции смыслополагающей интенции креативного разума. Оговоримся, что абсолютно адекватной реконструкции авторской интенции (путем «заключения в скобки» (Э. Гуссерль) собственных бытийных смыслов интерпретатора) достичь невозможно. Ибо каждый этап «очищения» от собственных предпосылок (архетипов повседневности, традиций образования, научной школы и т.п.) вовлекает дополнительные интерпретирующие допущения (парадокс бесконечной триангуляции, по А. Сикурелу). Но феноменологический анализ свидетельствует, что усилия, направленные на методологически корректную элиминацию собственных когнитивных презумпций, позволяют достичь разумной степени «чистоты метода», достаточной для большинства познавательных-практических целей.

Философские представления о том, что онтология культуры и социальной сущности существенно отлична от онтологических конструкций реалистической метафизики, глубоко укоренены в традициях европейской философии XIX–XX вв. Еще неокантианцы Баденской школы четко артикулировали различие «наук о природе» и «наук о культуре» как по предмету (единичное vs всеобщее), так и по методу (идиографический vs номотетический). Отец-основатель понимающей социальной науки М. Вебер показал, что социокультурные типизации (эмпирически слагаемые смысловые конфигурации) представляют собою глубокие отложения социокультурного опыта и «по построению» отличны от естественно-научных идеализаций³. Абсолютное же противопоставление «наук о природе» как объясняющих «наукам о духе» как понимающим достигает предельного методологического напряжения в интуитивистской герменевтике У. Дильтея. Последняя укоренена в описательной психологии, артикулирующей фундаментальное отличие человека (как единственно способного к субъективному переживанию) от других объектов в природе. Отзвуки подобного предметного и методологического различения/противопоставления отчетливо слышны в философских дискуссиях на всем протяжении XX в. Гуссерль считал его лептой общего «кризиса европейских наук», привнесенной общественными науками.

Полагая изучение философских форм идеальных предметностей проблемой высшего философского достоинства, отец-основатель феноменологии не считал себя вполне сведущим в конкретных проблемах общественных наук. Но именно его ученикам и последователям выпала честь сформулировать едва ли не самые глубокие в XX в. философские прозрения о когнитивной природе и способах презентации в опыте объектов культуры и социальности. Непреходящей заслугой учеников и последователей Э. Гуссерля является разработка философски изощренной системы понятий и представлений, позволяющих схватить модусы существования и способы презентации в опыте социально-культурных предметностей в их специфическом отличии от мира природных объектов. В настоящей статье мы затронем взгляды лишь двух его учеников и последователей – основателя феноменологической социологии А. Шюца и Р. Ингардена, разработавшего концепцию

³ Данное различие, по М. Веберу, справедливо в отношении, прежде всего, исторического идеального типа, представляющего собой «усиление и доорганизацию эмпирически данного», тогда как логический идеальный тип как чисто теоретический конструкт, созданный «в пробирке» теоретической техники, сходен с естественно-научным по построению.

феноменологической онтологии и эстетики. Первый внес неоценимый вклад в феноменологический анализ трансцендентальных основ социальности как intersубъективности высшего порядка, второй – художественных произведений и артефактов культуры.

Феноменологический анализ трансцендентальных оснований социального

Э. Гуссерля по праву считают провозвестником антропологического поворота в европейской философии XX в. Идея трансцендентальной субъективности Э. Гуссерля сопрягает основополагающую установку европейской культуры на достижение всеобщности, восходящую к платоновскому идеализму и идеалистическому мистицизму христианства, с индивидуалистическими интенциями позднеевропейского гуманизма. Однако сам основатель феноменологии в своих поздних работах наметил лишь общие контуры феноменологической теории общества и культуры. Самыми значимыми в социально-философском плане стали V «Картезианская медитация», содержащая развернутое изложение феноменологической теории монадологической intersубъективности⁴, и «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология»⁵. В «Кризисе» развиты представления о «жизненном мире» человека (*Lebenswelt*), имеющие богатейшие социально-философские и методологические импликации. Однако создание всеобъемлющей феноменологической теории общества и культуры Э. Гуссерль завещал своим ученикам. И усилиями его последователей – А. Шюца, Р. Ингардена, П. Бергера, Т. Лукмана, М. Фабера, Р. Занера, Р. Вагнера, А. Сикурела, Д. Кэрнса, А. Гурвича, Ф. Кауфмана и др. – феноменологическая концепция общества как intersубъективности высшего порядка⁶ конституировалась в самостоятельную область феноменологического анализа. Ученик и последователь Э. Гуссерля А. Шюц, теоретически синтезировав основополагающие положения смыслореконструирующей («понимающей») социологии М. Вебера и концепции жизненного мира «позднего» Э. Гуссерля, сыграл выдающуюся роль в социально-философском мышлении XX в. Феноменологическая социология навела мосты между мелкотравчатым социологическим эмпиризмом и всеохватным идеалистическим историцизмом современной ему философии истории. Будучи верен традициям своего учителя, А. Шюц обращается к исследованию трансцендентальных предпосылок социальности⁷,

⁴ Подр. см.: *Smirnova N.A. Schutz's Contribution to Phenomenological Theory of Intersubjectivity // Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research. Vol. LXXIX: Does the World exist? Plurisignificant Ciphering of Reality. Dordrecht; Boston; L., 2004. P. 313–320.*

⁵ *Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. IV: Картезианские медитации. М., 2001. С. 79–135; Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. СПб., 2013.*

⁶ Э. Гуссерль мыслит intersубъективность как априорно-идеальную общность (*Gemeinschaft*), составляющую трансцендентальную предпосылку любого эмпирического сообщества. Реальные социальные сообщества суть лишь посюсторонние манифестации трансцендентально чистого содержания, которые «лишь случайным образом могут быть не раскрыты».

⁷ Первая и единственная, изданная на родном ему немецком языке, монография А. Шюца носит название «*Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, Einleitung in die verstehende Soziologie*»

осуществляя «возвратное движение» к основаниям. Он задается проблемой, логически первичной для изучения самой социальной жизни, а именно, каковы трансцендентальные основания социальности? Этот вопрос, в свою очередь, распадается на следующие два: как возможны взаимопонимание и коммуникация, а также как возможны сохранение целостности и воспроизводство социального организма? Последним вопросом задавался и господствовавший в теоретической социологии структурный функционализм, однако социальная феноменология дает принципиально иной ответ на этот вопрос, задавая принципиально новый образ социальной реальности – «мир, светящийся смыслом». В отличие от структурного функционализма, предмет исследования феноменологической социологии составляет не структурно-институциональный каркас социального организма, но его всеобщие смысловые характеристики (Meaningful structure of the social world). Всеобщая (интерсубъективная) *смысловая структура* предстает как наиболее глубокое культурное основание социальности – «твердая порода» всех форм человеческого мышления и социальной организации. Это всеобщее «фоновое» знание составляет трансцендентальное основание социального мышления, его «плавильный тигель рациональности» (Б. Вальденфельдс). Смысловая структура социального мира образует как всеобщие культурные скрепы социального организма, так и матрицу непрерывного воспроизводства различных форм социальности, выступая своего рода «фабрикой социальных значений».

Смысловая структура социального мира многослойна. Относительно автономные (конечные) области социальных значений (finite provinces of social meaning) конституированы смысловыми характеристиками различных пластов социального опыта. Каждая из них обладает специфической напряженностью сознания, особым типом переживания собственного Я, интерсубъективной формой социальности и временной перспективой. Это смысловые универсумы идеализированных конструктов науки, религиозного откровения, художественных прозрений, игровой мир ребенка и т.п. Переход из одной конечной области значений в другую манифестирован субъективным переживанием шока – радикальной модификацией напряженности сознания и степени персональной вовлеченности. Но онтологически фундаментальной полагается область повседневных социальных значений, образующая социологически фундаментальную «конечную область социальных значений» – верховную реальность (paramount reality)⁸. Это архетип переживания социальной реальности в опыте повседневной жизни. В повседневности напряженность сознания является наивысшей, жизненный мир воспринимается как неоспоримая данность, собственное Я переживается как целостное, специфическая форма социальности – интерсубъективный мир социальных коммуникаций, а специфическая временная перспектива образуется на пересечении внутреннего (психологического, бергсоновского *durée*) и астрономического времени. В повседневности укоренен *естественный язык* – кладезь обыденных типизаций и проводник из одной области

(Wien, 1932). На английский язык переведена под названием «The Phenomenology of the Social World» (Evanston, 1967). На русск. яз.: Шюц А. Смысловое строение социального мира // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М., 2004. С. 687–1006.

⁸ Шюц А. О множественных реальностях // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М., 2004. С. 423–428.

социальных значений в другую. Мы можем (с той или иной степенью адекватности) описать в естественном языке суть научного открытия, религиозной догмы или художественной идеи, но обратное утверждение, строго говоря, не верно. Поэтому сознание постоянно возвращается из обжитых миров науки и искусства в исконную обитель повседневности – конечную область социальных значений специализированных миров культуры.

Феноменологический образ социальной реальности позволяет прояснить наиболее глубокое когнитивное основание социальных коммуникаций – возможность понимать друг друга – путем обращения ко всеобщей смысловой структуре как трансцендентальной основе взаимопонимания. Подключение индивида к intersубъективной смысловой структуре происходит в ходе социализации в процессах обретения личного опыта седиментации («осаждения») социальных значений. Интерпретируя действия коммуникативного партнера, мы полагаемся на «фоновое знание», «отвердевшее» в социально-одобренных образцах восприятия – типизированных когнитивных паттернах, образующих когнитивную основу жизненного мира человека и архетип его восприятия социальной реальности.

Феноменологически интерпретируемые социальная онтология и антропология полагают предел универсализму естественно-научной методологии. Ибо сложность смысловых характеристик социокультурных артефактов не сводима к структурной сложности природных объектов: интенциональное содержание идеальной предметности культуры не редуцируемо к ее физическому основанию. «Сознание (переживание) и реальное бытие – это отнюдь не одинаково устроенные виды бытия, которые мирно жили бы один подле другого, порой “сопрягаясь”, порой “сплетаясь” друг с другом, – убежден Э. Гуссерль. – Между сознанием и реальностью поистине зияет пропасть смысла»⁹. Поэтому, дабы быть адекватной излучающему смысл социокультурному предмету, полагает А. Шюц, социальная методология должна соблюсти три правила «чистоты метода».

- (1) *Постулат логической непротиворечивости.* Явления культуры и социальности могут и не быть согласованы друг с другом (шизофренический бред, мистические откровения и т.п.), однако система типизированных конструктов социальных наук (психиатрических или религиоведческих теорий) должна быть логически не противоречива. Это общенаучное требование, распространяющееся и на изучение социально-культурных объектов.
- (2) *Постулат субъективной интерпретации.* Теоретические выкладки социального теоретика должны быть соотнесены с субъективными смыслами изучаемых им агентов социального действия. Они должны реконструировать мотивы самих действующих лиц, а не давать им произвольное истолкование. Этот постулат, хотя и в более ослабленном виде, составляет методологическое ядро «понимающей» социологии М. Вебера.
- (3) Наконец, *постулат адекватности* образует специфически социально-феноменологическое методологическое кредо. Он требует, чтобы каждый термин в научной модели социального действия был определен так, чтобы исполняемое человеческое действие

⁹ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1: Общее введение в чистую феноменологию. М., 1994. С. 10–11.

указывало бы на типические конструкты, понятные самому действующему лицу в терминах здравого смысла повседневной жизни. Постулат адекватности гарантирует генетическую связь конструктов социальных ученых с понятиями естественной установки сознания¹⁰. Это гуссерлев императив изыскания жизнемировых корней специализированных научных понятий, который необходимо соблюсти во избежание дальнейшего углубления общего «кризиса европейских наук».

Феноменологический анализ онтологического статуса идеальных предметностей культуры

Ученик Э. Гуссерля польского происхождения Р. Ингарден изложил оригинальные взгляды на изучение социально-культурных предметностей в эстетических сочинениях¹¹, а также в многотомном труде по онтологии «Спор о существовании мира». Первые две части работы опубликованы в 1947/48 гг. на польском языке, а в 1964/65 гг. – на немецком. Последний том вышел в 1974 г. Предметом его исследования является *онтологический статус* социально-культурных предметностей, обоснование их своеобразия в сравнении с природными (реальными) объектами. Для описания бытийного многообразия универсума Р. Ингарден разработал стройную систему онтологических категорий: экзистенциальных, формальных и материальных. Онтология в форме модального анализа (экзистенциальная онтология) рассматривает различные модусы существования предметностей как комбинации т.н. экзистенциальных моментов. Формальный анализ, в свою очередь, направлен на экспликацию формальной структуры предметностей и моментов, которые ее конституируют. Наконец, «материальная онтология»¹² должна была бы установить, какие качества присущи той или иной предметности в зависимости от ее модуса бытия и формы. В системе вышеназванных категорий любая предметность, соответственно, конституируется как экзистенциальное, формальное и материальное единство.

Принципиальное отличие онтологического статуса артефактов культуры от природных предметов Р. Ингарден исследует в процессе анализа объектов художественного творчества: литературных текстов, музыки, архитектуры, живописи, кино. Онтологическая специфика социокультурных предметностей связана с отнесением их к особой категории интенциональных предметов. В экзистенциальном отношении модус их бытия является комбинацией следующих экзистенциальных моментов: гетерономия, производность, самостоятельность/несамостоятельность и зависимость. Гетерономия указывает, что содержание предметности зависит от направленных на нее актов сознания; что они «существуют исключительно в силу того, что проектируются, т.е. интендируются, как единства значений», бытие которых обусловлено исключительно направленными на них актами сознания¹³. Интенциональное бытие понимается как внешним образом определенное

¹⁰ Schutz A. On Phenomenology and Social Relations. Chicago, 1970. P. 279.

¹¹ Одно из наиболее известных – «О литературном произведении» (1931 г.).

¹² К сожалению, данный вопрос не получил должного освещения в трудах Ингардена.

¹³ Mitscherling J. Roman Ingarden's Ontology and Aesthetics. Ottawa, 1997. P. 136.

существование. Производность показывает, что социокультурная предметность была сотворена другой предметностью, что свидетельствует об отнесенности ее существования. В качестве производящей предметности может выступать, к примеру, акт сознания либо другая интенциональная предметность, в результате чего может происходить удвоение интенциональной действительности, наблюдаемой в литературных текстах и кино. Самостоятельность означает, что предметность не является частью (моментом) другой предметности (к примеру, акта сознания). По мнению Р. Ингардена, это позволяет избежать психологизма в трактовке бытия социокультурных предметностей, подчеркнуть их «трансцендентность» в отношении сознания. Их нельзя свести к душевному состоянию – как их творца, так и реципиента. Несамостоятельность, напротив, подчеркивает, что предметность является частью (моментом) другой предметности (например, элементом более широкого социально-культурного контекста). Наконец, зависимость означает, что для *продолжения* своего существования одна из предметностей нуждается в бытии другой. Комбинация вышеперечисленных моментов задает интенциональный модус бытия социокультурных предметностей.

Однако экзистенциальная структура социокультурных предметностей как интенциональных образований сопряжена с их формальным устройством – главным образом, с содержанием. В содержании присутствуют так называемые «места неопределенности» (Unbestimmtheitsstelle). Подобного рода «пробелы» (Leerstelle)¹⁴ возникают, согласно Р. Ингардену, из «противоположности между конечностью интенциональных моментов актов интенции (соответственно, их конечного многообразия) и бесконечностью, присущей относящимся к установленной индивидуальности предмета (согласно его содержанию) определениям»¹⁵. В актуальном акте даны лишь некоторые аспекты интенционального предметного содержания, но никогда не их полная совокупность. Содержание интенциональной предметности никогда не тождественно содержанию акта сознания. «Полное содержание чисто интенционального предмета, взятое со всеми его “местами неопределенности”», следовательно, «полнота бытия», является трансцендентным по отношению к соответствующим отдельным актам сознания¹⁶.

Рассуждая о «местах неопределенности», Р. Ингарден опирается на идеи Э. Гуссерля о природе сознания, горизонте как характеристике интенционального переживания, а также на его соображения относительно тематизируемых и нетематизируемых фрагментов восприятия¹⁷. Анализируя процесс восприятия, Э. Гуссерль подчеркивал, что актуальный опыт всегда открыт. В опыте восприятия постоянно происходит наполнение и актуализация интенциональных импликаций, составляющих «поле» нетематически данных содержаний – «поле подразумеваемых переживаний». Аналогичным образом

¹⁴ Эвристический потенциал понятия пробела А. Шюц намеревался использовать в незавершенной им концепции символизации и квантовой теории сознания. В его набросках «К теории пробелов» пробел (Vacancy) выступает как апоретический локус всех возможных структур релевантности (Шюц А. Размышления о проблеме релевантности // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М., 2004. С. 365–371).

¹⁵ Ingarden R. Der Streit um die Existenz der Welt. Bd. 2: Formalontologie. 1. Teil: Form und Wesen. Tübingen, 1965. S. 222.

¹⁶ Ibid. S. 227.

¹⁷ А. Шюц развивает данное различие в своей концепции тематической релевантности (Шюц А. Размышления о проблеме релевантности. С. 235–400).

Р. Ингарден говорит о том, что в интенциональном содержании непременно присутствуют как тематизируемые, наполненные через интенциональные моменты содержания акта интенции участки, так и нетематизируемые, остающиеся место для последующего их наполнения и экспликации. «Участки неопределенности» есть перспективы и указания, в направлении которых в последующих актах интенциональный предмет может быть «доопределен»¹⁸. Природа социокультурных предметностей, таким образом, связана с процессом их конкретизации, придания им значения, с попыткой наполнить их смыслом.

С формальной точки зрения бытие интенциональных предметностей, социокультурных образований является, таким образом, незавершенным, незаключенным и открытым. Это релятивное, обращенное к реципиенту существование. Бытие, связанное с «ожиданием», с направленными на него актами сознания для актуализации заложенных в интенциональном содержании импликаций, с конкретизацией, с «до-конституированием». Р. Ингарден отрицает идею автономности социокультурных предметностей, указывая на их зависимость от интерпретатора. Отношение между (индивидуальным или коллективным) субъектом и социокультурными предметностями носит творческий, «диалогический» характер, превращая его в активного участника социально-культурной коммуникации, в ходе которой происходит порождение и развертывание новых смыслов.

В отличие от артефактов культуры, природные (реальные) предметы способны существовать сами по себе. В контексте рассуждений Р. Ингардена это означает, что предметность в своем бытии определяется имманентно присущими ей качествами (экзистенциальная автономия). По своей внутренней структуре она существует самостоятельно и независимо от сознания. Она не обладает каким-либо интенциональным содержанием – только конкретными свойствами. Соответственно, она не содержит каких-либо «участков неопределенности» и, как следствие, является полностью определенным, завершенным бытием.

В то же время, бытие социокультурных предметностей зависит и от материальных носителей, в которых они воплощаются. Мир социокультурных предметностей «нельзя конкретизировать, не создав его физической (онтической) основы»¹⁹. Материальные носители (физические бытийные основания) выступают как средство их «закрепления», представления в реальном мире, обеспечивая условия для их восприятия, коммуникации. Художественный текст воплощается в литературном произведении, архитектурный проект – в реальном сооружении. «Например, рассматривая литературное произведение или картину, я говорю: физический фундамент, как и я, существует сам по себе, независимо от меня, от моих переживаний. Напротив, картина, выстраивающаяся на этом фундаменте, нуждается для своего существования в двух автономных в своем бытии предметностях: в физическом фундаменте и во мне, наблюдателе; иначе она непостижима, в своем бытии, она так или иначе относительно ко мне и к реальному»²⁰.

¹⁸ *Ingarden R. Der Streit um die Existenz der Welt. Bd. 2: Formalontologie. 1. Teil: Form und Wesen. S. 223.*

¹⁹ *Ингарден Р. Книжечка о человеке. М., 2010. С. 31.*

²⁰ *Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. Лекции 1987 г. в Осло. М., 1999. С. 120.*

Свойства физических носителей не совпадают со свойствами интенциональных предметностей. Социокультурные предметности не могут быть сведены к «произведению-вещи», подобно тому, как они не могут быть редуцированы к совокупности переживаний субъекта. «Их свойства выходят за границы того, что является содержанием материальных вещей»²¹. Они трансцендентны как по отношению к сознанию, так и их реальным основаниям. Последние – всего лишь условия акта «интенциональной реконструкции» социокультурных предметностей, их содержания, – акта, в котором субъект переходит от физического основания социокультурной предметности к ее интенциональному содержанию. «Произведения духовной человеческой культуры никогда не найдут в материальных вещах твердой поддержки для существования без всякой помощи со стороны человеческой деятельности и сознания»²².

Эвристическая ценность понятий конституирования и интенциональности раскрывается Р. Ингарденом, главным образом, применительно к социально-культурному бытию, выявляя специфику существования относящихся к этому региону предметностей. В концепции Р. Ингардена данные категории – помимо их очевидного эпистемологического значения – наполняются онтологическим содержанием. Согласно Р. Ингардену, не всякое отношение между субъектом и объектом в строгом смысле слова является интенциональным. Интенциональное отношение (установка) возникает, в первую очередь, между сознанием и интенциональными по своему экзистенциальному, формальному и материальному строению предметностями, к числу которых как раз и относятся социокультурные объекты. И если предметы природы связаны между собой причинно-следственными отношениями, то в основе взаимосвязи социокультурных предметностей и направленных на них актов сознания лежит интенциональность, с одной стороны, как субстанциональное свойство сознания, с другой, – как модус их бытия.

В свете проведенного Р. Ингарденом анализа социально-культурная реальность предстает как «некий интенционально сотворенный слой, как бы наложенный на основу реальной природы», однако выходящий за ее пределы. Такие предметности, как произведения искусства, различные религиозные, философские и научные системы, государственные, правовые и социальные институты составляют, наряду с материальной и идеальной действительностью, самостоятельную часть мира. Они образуют мир, принципиально отличный от природного, – «мир, светящийся смыслом» (А. Шюц). Интенциональный слой идеальной предметности культуры представляет в мире «человеческое, слишком человеческое». Образующие социокультурный мир предметности не только «присутствуют для человека, который как бы открывается предметам этого рода и старается их понять, но также и влияют на него <...>. Они обуславливают его специфически человеческое существование»²³.

Социокультурное бытие обретает особое значение для человека, представляя его «гражданином двух миров»: природного и социально-культурного. Природное бытие человека определяют такие экзистенциальные моменты, как «хрупкость бытия» и «узость существования». «Хрупкость

²¹ Ингарден Р. Книжечка о человеке. С. 27.

²² Там же. С. 32.

²³ Там же. С. 27.

бытия» выражает конечность бытия. «Узость существования» указывает на ограниченность актуального бытия человека рамками настоящего. Однако осознание своей конечности, ограниченности заставляет человека, выражаясь словами Р. Ингардена, проявлять «экзистенциальное упорство» в реализации и достижении полноты бытия, в осуществлении всех своих бытийных возможностей в виде «бытийных следов», которые продолжали бы напоминать о его бытии в мире. «Тогда он начинает жить сверх своих сил и своей природной натуры: создает для себя новый мир, новую реальность – во круг себя и в себе самом»²⁴, мир, где во всей полноте раскрывается смыслообразующая деятельность индивидуального и коллективного сознания. Социокультурное бытие как интенционально конституированная реальность позволяет человеку выйти за его пределы, преодолеть ограниченность его существования, оставить о себе память. «Эта специфически человеческая действительность есть и будет продолжаться дольше жизни отдельного человека»²⁵.

Заключение

В заключение отметим, что один из (не вполне усвоенных) уроков феноменологического анализа социокультурных предметностей состоит в том, что они не могут быть сведены к «произведению-вещи», равно как и не могут быть редуцированы к совокупности переживаний субъекта. Социокультурное бытие как интенционально конституированная реальность трансцендентно как по отношению к сознанию, так и их реальным (материальным) основаниям. Пренебрежение конститутивностью смыслового измерения в социально-гуманитарном познании, интенциональным слоем культурных предметностей ведет к искажающему овеществлению социального мира и теоретической дегуманизации человека – редукционизму натуралистического толка. И до тех пор, пока этот урок феноменологии не будет в полной мере усвоен, все мы обречены на всевозможные о(т)говорки о пресловутой «гуманитарной специфике».

Список литературы

- Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1: Общее введение в чистую феноменологию / Пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: Дом интеллектуальной книги, 1994. 336 с.
- Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. IV: Картезианские медитации / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. 141 с.
- Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / Пер. с нем. Д.В. Кузницына. СПб.: Наука, 2013. 494 с.
- Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. Лекции 1987 г. в Осло / Пер. с нем. А. Денежкина и В. Куренного. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. 224 с.
- Ингарден Р. Книжечка о человеке / Пер. с польск. Е.С. Твердисловой. М.: Изд-во Московского ун-та, 2010. 208 с.

²⁴ Ингарден Р. Книжечка о человеке. С. 32.

²⁵ Там же.

- Степин В.С., Смирнова Н.М., Синеокая Ю.В. Существует ли методологический изоморфизм естественно-научного и социально-гуманитарного знания? // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2018. Т. 11. № 3. С. 150–165.
- Шюц А. Избранное: Мир, святающийся смыслом / Пер. с нем. и англ. В.Г. Николаева, С.В. Ромашко, Н.М. Смирновой. М: РОССПЭН, 2004. 1056 с.
- Smirnova N.A. Schutz's Contribution to Phenomenological Theory of Intersubjectivity // *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research*. Vol. LXXIX: Does the World exist? Plurisignificant Ciphering of Reality / Ed. by A.-T. Tymienieck. Dordrecht; Boston; L.: Kluwer Academic Publ., 2004. P. 313–320.
- Ingarden R. *Der Streit um die Existenz der Welt*. Bd. 2: Formalontologie. 1. Teil: Form und Wesen. Tübingen: Niemeyer, 1965. 408 S.
- Mitscherling J. *Roman Ingarden's Ontology and Aesthetics*. Ottawa: University of Ottawa Press, 1997. 244 p.
- Schutz A. *On Phenomenology and Social Relations*. Chicago: University of Chicago Press, 1970. 336 p.

The ontological status of socio-cultural entities as an object of phenomenological critique (A. Schutz, R. Ingarden)

Natalia M. Smirnova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: nsmirnova17@gmail.com

Dmitry R. Shtikov

Private scholar; e-mail: dshtikov@gmail.com

The paper presents a phenomenological approach to the study of socio-cultural subject matters, which are viewed as the transcendental foundations of the social and ontological status of the objects of culture – in post-Husserlian Phenomenology (in the works of such followers of E. Husserl's as A. Schutz and R. Ingarden). The authors show that in the process of elaboration of the ideas of "late" Husserl Schutz and Ingarden introduce original principles of socio-cultural analysis for phenomenological sociology, phenomenological ontology and aesthetics. In its analysis of the meaningful structure of the social world, social phenomenology develops analytical tools that can be used in an investigation of the transcendental foundations of sociality as well as cognitive background of communicative practices. Furthermore, within his "phenomenological ontology" R. Ingarden creates an original system of categories for socio-cultural objects investigations and reveals the specific character of the intentional component of the ideal subject matter of culture. It is shown that the phenomenological ontology of culture as an intentionally constituted reality is transcendental with respect to human consciousness as well as its own material foundations. The socio-cultural reality is generated by the creative activity of the human mind. Despite its contingent nature, it transcends the boundaries of the natural world transforming it into a meaningful human-created reality.

Keywords: phenomenology, meaning, intentionality, phenomenological constitutive activity, existential ontology, intersubjectivity, meaningful structure of the social world, socio-cultural subject matters, meaning-bestowed human reality

For citation: Smirnova, N.M., Shtikov, D.R. "Ontologicheskii status sotsiokul'turnykh ob"ektov kak predmet fenomenologicheskoi kritiki (A. Schutz, R. Ingarden)" [The ontological status of socio-cultural entities as an object of phenomenological critique (A. Schutz, R. Ingarden)], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 4, pp. 89–101. (In Russian)

References

- Smirnova, N. "A. Schutz's Contribution to Phenomenological Theory of Intersubjectivity", *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research*, Vol. LXXIX: Does the World exist? Plurisignificant Ciphering of Reality, ed. by A.-T. Tymienieck. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publ., 2004, pp. 313–320.
- Husserl, E. *Idei k chistoj fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii I* [Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, I: General Introduction to a Pure Phenomenology], trans. by A.V. Mihailov. Moscow: Dom intellektual'noi knigi Publ., 1994. 336 pp. (In Russian)
- Husserl, E. *Sobranie Sochinenii*, T. IV: Kartezianskie meditacii [Collected works, Vol. IV: Cartesian Meditations], trans. by V.I. Molchanov. Moscow: Dom intellektual'noj knigi Publ., 2001. 141 pp. (In Russian)
- Husserl, E. *Krizis evropejskikh nauk i transcendental'naya fenomenologiya. Vvedenie v fenomenologicheskuyu filosofiyu* [The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy], trans. by D.V. Kuznitsyn. St. Petersburg: Nauka Publ. 2013. 493 pp. (In Russian)
- Ingarden, R. *Der Streit um die Existenz der Welt*, Bd. 2: Formalontologie, 1. Teil: Form und Wesen. Tübingen: Niemeyer. 1965. 408 S.
- Ingarden, R. *Vvedenie v fenomenologiyu Edmunda Husserlya* [Introduction to phenomenology of Edmund Husserl], trans. by A. Denezhkin and V. Kurennoi. Moscow: Dom intellektual'noj knigi Publ., 1999. 224 pp. (In Russian)
- Ingarden, R. *Knizhechka o cheloveke* [Little Book on Man], trans. by E.S. Tverdislova. Moscow: Moskovskii universitet Publ., 2010. 208 pp. (In Russian)
- Mitscherling, J. *Roman Ingarden's Ontology and Aesthetics*. Ottawa: University of Ottawa Press, 1997. 244 pp.
- Schutz, A. *On Phenomenology and Social Relations*. Chicago: University of Chicago Press, 1970. 336 pp.
- Schutz, A. *Izbrannoe: Mir, svetyashchiysya smyslom* [Selected: The world shining bright with a meaning], trans. by V.G. Nikolaev, S.V. Romashko and N.M. Smirnova. Moscow: Politicheskaya enciklopediya Publ. 2004. 1056 pp. (In Russian)
- Stepin, V.S., Smirnova, N.M. & Sineokaya, Yu.V. "Sushchestvuet li metodologicheskii izomorfizm estestvennonauchnogo i sotsial'no-gumanitarnogo znaniya?" [Does the methodological isomorphism between natural and social sciences exist?], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2018, Vol. 11, No. 3, pp. 150–165.

СМЫСЛЫ ИСТОРИИ РОССИИ

Ю.В. Пуцаев

СОВЕТСКИЙ ДОСТОЕВСКИЙ: ДОСТОЕВСКИЙ В СОВЕТСКОЙ КУЛЬТУРЕ, ИДЕОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ

Юрий Владимирович Пуцаев – кандидат философских наук, научный сотрудник философского факультета. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; старший научный сотрудник. Института научной информации по общественным наукам РАН. Российская Федерация, 117418, г. Москва, Нахимовский пр., д. 51/21; e-mail: putschaev@mail.ru

В статье ставится задача проанализировать, как творчество Достоевского воспринималось и подавалось в советской идеологии и философии, каким он был, «советский Достоевский». Вопреки довольно распространенным суждениям показывается, что, несмотря на ограничения, речь о полном запрете или неиздании произведений Достоевского никогда не шла, в том числе и в сталинские годы. Тогда издавали и отдельные произведения Достоевского, и даже собрания его сочинений. Показано, как Достоевский присутствовал в школьной программе по литературе. Рассматривается восприятие творчества и идей Достоевского советскими вождями – В.И. Лениным и И.В. Сталиным. Делается вывод, что официальная идеологическая позиция в отношении Достоевского не была лишена динамики даже в сталинские годы. В целом можно выделить следующие факторы, которые советские идеологи в качестве положительных отмечали у Достоевского: это его якобы революционное прошлое, гуманизм Достоевского и его горячее сочувствие к униженным и оскорбленным, и великое мастерство его как художника и знатока тайн человеческой души. Рассматривается также восприятие творчества Достоевского советским философом Э.В. Ильенковым. Ставится задача дальнейшего исследования этого вопроса и у других советских творческих марксистов или публицистов-шестидесятников – Г. Лукача, М.А. Лифшица, Ю.Ф. Карякина и других.

Ключевые слова: советская идеология, советская философия, Достоевский, Ленин, Сталин

Для цитирования: Пуцаев Ю.В. Советский Достоевский: Достоевский в советской культуре, идеологии и философии // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 4. С. 102–118.

Отношение Ф.М. Достоевского к социализму, эволюция его взглядов по этому вопросу служат и, наверно, всегда будут служить предметом для дискуссий, настолько многогранный и сложный характер они имеют.

С одной стороны, в истории русской мысли Достоевский является одним из самых глубоких критиков и обличителей радикальной революцион-

ности. «Бесы», «Преступление и наказание», «Сон смешного человека» представляют собой литературно-философские вершины в плане критики социалистической идеи. Однако, с другой стороны, Достоевский в молодости сам был симпатизантом социализма и фурьеризма, как член кружка Петрашевского чуть ли не подвергся смертной казни, отбыл 4 года на каторге, а потом еще несколько лет в армейской ссылке в Северном Казахстане. Представляется, что именно этими увлечениями молодости и связанными с этим жизненными превратностями обусловлено его глубокое, на уровне метафизики, проникновение в логику и психологию революционеров, поскольку он отчасти и на себе знал силу революционного соблазна (а соблазн всегда чем-то привлекает, потому что в него всегда в той или иной степени встроено и положительное содержание, пусть и в искаженном виде). И поскольку он знал этот предмет отчасти и *изнутри*, он не мог его видеть в одном цвете, монохромно. Недаром, например, он пишет в «Дневнике писателя», что и сам при определенных условиях мог стать нечаевцем. «Нечаевым, вероятно, я бы не мог сделаться никогда, но нечаевцем, не ручаюсь, может, и мог бы... во дни моей юности». Также он пишет там, что «в моем романе “Бесы” я попытался изобразить те многообразные и разнообразные мотивы, по которым даже чистейшие сердцем и простодушнейшие люди могут быть привлечены к совершению такого же чудовищного злодейства. Вот в том-то и ужас, что у нас можно сделать самый пакостный и мерзкий поступок, не будучи вовсе иногда мерзавцем!»¹.

Также присущая творчеству Достоевского критика крайностей социального и имущественного неравенства, бедственного положения бедняков при капитализме, когда с ними «делают что угодно», и его антибуржуазность в этом смысле предопределили то, что уже советская культура и официальная идеология не только резко критиковали или замалчивали и искажали его взгляды, но и принимали и положительно оценивали отдельные стороны его творчества даже в самые ортодоксальные сталинские времена. Вообще судьба творчества Достоевского в советское время, то, какой образ оно принимало и как этот образ эволюционировал в советской идеологии и философии, в том числе у видных представителей так называемого творческого марксизма, – отдельная, непростая и очень интересная, многогранная тема. Каким он был, «советский Достоевский»?

Таким образом, отметим предварительно два пункта, которые играли важную роль в отчасти положительной рецепции фигуры и творчества Достоевского в советской культуре: 1) его участие в кружке Петрашевского, арест и каторга, роль «старого революционера» (насколько молодой Достоевский и правда был революционером или хотя бы симпатизировал революционным настроениям, не миф ли подобные мнения, требует отдельного серьезного обсуждения); 2) сочувствие к обездоленным в его «неоцененных трудах для дальнейшего перевоспитания человечества».

¹ Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1873 год // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 21. Л., 1980. С. 131.

Достоевский в советской школе и ленинском плане монументальной пропаганды

Тем не менее иногда встречаются суждения о якобы чуть ли не полностью запрещенном при Сталине Достоевском, о том, что его книги стали выходить только после его смерти и XX съезда, что в школах его стали преподавать только в 1960-е гг., и т.д. В доказательство этого ссылаются, например, на известное свидетельство югославского коммуниста Милована Джиласа, которому Сталин в 1948 г. якобы сказал о Достоевском: «Великий писатель – и великий реакционер. Мы его не печатаем, потому что он плохо влияет на молодежь. Но писатель великий»². Или, например, в своей мемуарной статье публицист и писатель Юрий Карякин по поводу своей статьи «Достоевский, Достоевщина и антикоммунизм», опубликованной в журнале «Проблемы мира и социализма» в 1963 г., говорит: «Весть об этой статье сразу разнеслась по Москве и Ленинграду, а потом докатилась и до провинции. Ведь статья эта, несмотря на то что в ней было много заградительных оговорок, стала своего рода “амнистией” Достоевского на родине, где он был в течение десятилетий советской власти “запрещенным” писателем»³.

Однако эти и подобные им свидетельства и суждения не слишком соответствуют реальным историческим фактам. Также, помимо прочего, контрафактические уверения в том, что Достоевского не издавали в сталинское время, сбивают оптику и мешают увидеть важные черты в творчестве этого писателя, благодаря которым он стал приемлемым автором в советской культуре, важной фигурой и для советской идеологии. Поэтому важно знать, что Достоевского издавали в СССР даже в 1930–1940-е гг. (его в этом смысле невозможно даже сравнивать с его идеологическим оппонентом К.Н. Леонтьевым), пусть и в меньших масштабах, и говорили о нем тогда официальные идеологи и авторы не только критически, но и комплиментарно, в положительных тонах.

И правда, после завершения разного рода педагогических экспериментов в советской школе Достоевский входит в литературную программу в середине 1930-х гг. В первом советском учебнике по литературе для 9-го года обучения 1935-го г. (авторы Г. Абрамович, Б. Брайнина и А. Еголин) глава о Достоевском занимала важное место между главами «Н.Г. Чернышевский» и «Л.Н. Толстой»⁴. Однако, потом на полтора десятилетия отдельная глава о Достоевском все же исчезает из школьной программы. Более или менее развернутое возвращение к нему в школьном учебнике по литературе произойдет лишь в 1956 г. в учебнике по литературе для 9-го класса (авторы А.А. Зерчанинов, Д.Я. Райхин, 15-е издание). В учебнике подробно пересказывается и анализируется включенное в школьную программу то же «Преступление и наказание»: «Сила реалистической трактовки социальных противоречий эпохи капитализма, глубина и тонкость психологического анализа в произведении делают “Преступление и наказание” одним из выдающихся явлений русской и мировой литературы»⁵. Как пишет в связи

² Джилас М. Беседы со Сталиным. М., 2002. С. 179.

³ Карякин Ю.Ф. Перемена убеждений // Знамя. 2007. № 11. С. 7.

⁴ Абрамович Г., Брайнина Б., Еголин А. Русская литература. Учебник для 9-го класса и средней школы. М., 1935.

⁵ Зерчанинов А.А., Райхин Д.Я. Русская литература: Учебник для IX класса сред. школы. 15-е изд. М., 1956. С. 209.

с этим выводом Е.Р. Пономарев в главе «Достоевский и советская школа», «указание на “мировую литературу” не случайно: Достоевский теперь воспринимается как часть государственного престижа СССР/России»⁶.

Но даже в тех же учебниках для 9-го класса по литературе в 1950 и 1954 гг. тех же авторов персонально Достоевскому отводилось две страницы мелким шрифтом, где, в частности, по поводу «Преступления и наказания» отмечалось: «Несмотря на ложность, реакционность основной идеи, роман представляет собой замечательное явление в художественной литературе. Глубина психологического анализа и сила реалистической трактовки социальных противоречий эпохи капитализма делают роман одним из крупнейших произведений мировой литературы»⁷.

Что же касается издания книг Достоевского в СССР, то по данным на ноябрь 1981 г. (к столетию со дня смерти), его сочинения издавали 428 раз. Одни собрания его сочинений вышли 55 раз общим тиражом 6 млн 468 тыс. экземпляров. Суммарный тираж его изданий равнялся 34,5 млн книг⁸. Полное академическое собрание сочинений в 30 томах, изданное тиражом в 200 тыс. экземпляров в 1972–1990 гг., содержало в себе публицистические произведения писателя, письма, черновики, в которых в том числе глубоко и резко критиковалась революция и революционно-демократическая идеология.

Издавался Достоевский и в 1930–50-е гг., хотя и мало. В 1926–1930 гг. вышло его 13-томное собрание сочинений, тираж 10 000 экз.; в 1956–1958 гг. – 10-томное собрание сочинений, тираж 300 000 экз. Стоит отметить, что перерыв между двумя собраниями сочинений составил почти 30 лет. Тем не менее в 1931 г. вышли избранные произведения в 1 томе под общей редакцией А. Луначарского, тираж 10 000 экз.; в 1946 г. – избранные произведения в 1 томе, тираж 110 000 экз. В том числе минимум четырежды в советское время издавался роман «Бесы», правда, лишь в составе собраний сочинений (1927, 1957, 1974, 1982 гг.). Попытка выхода романа в издательстве «Academia» в 1935 г. отдельным изданием была остановлена на стадии сигнального экземпляра после фельетона в «Правде» литературного критика Д. Заславского с печально говорящим названием «Литературная гниль». Однако интересно, что за выход «Бесов» высказался сам Максим Горький в своей статье в «Литературной газете» № 5 (496) от 24 января 1935 г. Наибольшим тиражом в 200 000 экземпляров «Бесы» при советской власти впервые выйдут в 30-томном полном академическом собрании издания «Наука» в 1974 г.

Что же касается отдельных произведений, то, например, «Бедные люди» издавались в 1927 (15 тыс.), 1930 (30 тыс.), 1947 (250 тыс.), 1951 (15 тыс.), 1954 (250 тыс.), 1955 гг. (100 тыс.)⁹

⁶ Пономарев Е.Р. Достоевский и советская школа // Достоевский и XX век. Т. 1. М., 2007. С. 609.

⁷ Зерчанинов А.А., Райхин Д.Я. Стражев В.И. Русская литература: Учебник для IX класса сред. школы. 13-е изд. М., 1954. С. 276.

⁸ Данные приводятся отсюда: Мифы истории СССР. Запрещенный Достоевский. URL: http://wiki.istmat.info/%D0%BC%D0%B8%D1%84:%D0%BD%D0%B5_%D0%B8%D0%B7%D0%B4%D0%B0%D0%BD%D0%BD%D1%8B%D0%B9_%D0%B4%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%BE%D0%B5%D0%B2%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9 (дата обращения: 15.09.2020).

⁹ Российская национальная библиотека. Генеральный алфавитный каталог книг на русском языке (1725–1998). URL: http://nlr.ru/e-case3/sc2.php/web_gak (дата обращения: 15.09.2020).

Достоевскому одному из первых советская власть установила памятник-монумент. Это предусматривалось так называемым ленинским планом монументальной пропаганды (его замысел восходит к идее автора знаменитого «Города Солнце» Томмазо Кампанеллы). Уже 12 апреля 1918 г. Совет народных комиссаров принял декрет «О памятниках республики», а 30 июля 1918 г. был утвержден список исторических деятелей, монументы которым предполагалось установить. Всего в списке было 66 имен, и наряду с революционерами Спартаком, Бабёфом, Маратом, Робеспьером, Марксом, Желябовым и Перовой и т.д. там были великие русские писатели: Пушкин, Лермонтов, Толстой и Достоевский (всего 20 имен). Скульптор Меркуров предложил Моссовету изготовленные еще до Первой мировой статуи Достоевского, Толстого, а заодно и «Мысль». Забавно, что для памятника Достоевскому в качестве натурщика позировал певец А.Н. Вертинский. В первую годовщину Октябрьской революции, 7 ноября 1918 г. памятник Достоевскому и скульптура «Мысль» были установлены и открыты в Москве на Цветном бульваре, образовав друг с другом своеобразную пару.

Памятник Достоевскому был в числе первых двенадцати памятников из всех, предусмотренных ленинским планом монументальной пропаганды, и одним из немногих сохранившихся до наших дней. В 1936 г. он был перенесен к зданию Мариинской больницы, в северном флигеле которой писатель родился и жил до шестнадцати лет.

Советские вожди и Достоевский

Широко известны слова Ленина из письма Инессе Арманд про «Архискверное подражание архискверному Достоевскому»¹⁰, сказанные по поводу художественного романа украинского социалиста и литератора Винниченко.

Известны также резко неприязненные отзывы Ленина о Достоевском в передаче Н.В. Валентинова, бывшего большевика, потом ставшего меньшевиком и разошедшегося с Лениным. Со слов Валентинова, оставившего о Ленине резкие нелицеприятные мемуары, Ленин относился к Достоевскому как к «морализирующей блевотине». «Достоевского [Ленин] сознательно игнорировал... “На эту дрянь у меня нет свободного времени”... Прочитав “Записки из Мертвого дома” и “Преступление и наказание”, он “Бесы” и “Братьев Карамазовых” читать не пожелал. “Содержание сих обоих пахучих произведений, – заявил он, – мне известно, для меня этого предостаточно... “Братьев Карамазовых” начал было читать и бросил: от сцен в монастыре стошнило... Что же касается “Бесов” – это явно реакционная гадость, подобная “Панургову стаду” Крестовского, терять на нее время у меня абсолютно никакой охоты нет. Перелистал книгу и швырнул в сторону. Такая литература мне не нужна, – что она мне может дать?»¹¹

Конечно, отношение Ленина к Достоевскому должно было быть преимущественно негативным. Для его личности и психологического склада, видимо, помимо неприемлемой для него антиреволюционности и религиозности Достоевского, были чужды установка великого писателя на тонкий психологический анализ, пристальное внимание к раздвоенности и темным

¹⁰ Ленин В.И. Полное собрание сочинений: в 55 т. Т. 48. М., 1970. С. 294–295.

¹¹ Валентинов Н.В. Встречи с Лениным. Нью-Йорк, 1953. С. 85.

сторонам человеческой души. Однако не сгустил ли и Н.В. Валентинов краски (разумеется, не только в этом вопросе) как разочарованный бывший соратник и политический оппонент? Отношения в этом случае часто напоминают отношения разведенных супругов, которые склонны видеть в своих бывших половинах лишь черные стороны и свойства. Ведь если взять в Полном собрании сочинений Ленина упоминания о Достоевском, то мы там к некоторому удивлению найдем, помимо уже упомянутого «архискверного Достоевского» и еще одного негативного высказывания¹², также два вполне нейтральных упоминания произведений Достоевского, причем одно из них – это ссылка на «Дневник писателя»¹³, а другая – на «Братьев Карамазовых»¹⁴, которых, если верить цитированию Валентинова, Ленин вообще не читал. Также Ленин как минимум дважды использует в своих сочинениях в положительном контексте выражение «униженные и оскорбленные»¹⁵, которое своим происхождением обязано роману Ф.М. Достоевского, и Ленин не мог этого не знать.

Поэтому, по нашему убеждению, следует все же оставить вопрос открытым, было ли отношение Ленина к Достоевскому тотально негативистским и бескомпромиссным, как это описано у Валентинова (к тому же Валентинов воспроизводил разговоры более чем сорок лет спустя). Ведь есть также и другие свидетельства, согласно которым отношение Ленина к Достоевскому было более сложным, не столь одноцветным:

Не забывайте, что Достоевский был приговорен к смертной казни. Над ним был произведен варварский обряд разжалования, а после объявлено, что Николай I «помиловал» его, сослав на каторжные работы...

Его «Записки из мертвого дома», отмечал Владимир Ильич, являются непревзойденным произведением русской и мировой художественной литературы, так замечательно отобразившим не только каторгу, но и «мертвый дом», в котором жил русский народ при царях из дома Романовых...

Беспощадно осуждал Владимир Ильич реакционные тенденции творчества Достоевского. Вместе с тем Владимир Ильич не раз говорил, что Достоевский действительно гениальный писатель, рассматривавший больные стороны современного ему общества, что у него много противоречий, изломов, но одновременно – и живые картины действительности¹⁶.

Конечно, к роману «Бесы» Ленин не мог не относиться резко отрицательно. Вместе с тем, как свидетельствует тот же Бонч-Бруевич, Ленин также говорил, что в романе отражены события, «связанные с деятельностью не только С. Нечаева, но и М. Бакунина». И он считал делом уже критиков разобраться, что в романе относится к Нечаеву, а что к Бакунину.

Еще более интересно и значимо, что Достоевского внимательно читал второй главный советский вождь – И.В. Сталин. Правда, более закрытый и таинственный, чем Ленин, он вообще не оставил о Достоевском каких-либо письменных или даже публичных высказываний за исключением нескольких мемуарных свидетельств. Например, по воспоминаниям дочери

¹² Ленин В.И. Полное собрание сочинений: в 55 т. Т. 48. С. 226.

¹³ Ленин В.И. Полное собрание сочинений: в 55 т. Т. 29. М., 1969. С. 616.

¹⁴ Ленин В.И. Полное собрание сочинений: в 55 т. Т. 25. М., 1969. С. 45.

¹⁵ Ленин В.И. Полное собрание сочинений: в 55 т. Т. 8. М., 1967. С. 315; Т. 20. М., 1973. С. 221.

¹⁶ Бонч-Бруевич В.Д. Ленин о книгах и писателях (из воспоминаний) // Литературная газета. 1955. № 48 (3393). 21 апреля. С. 2.

Сталина Светланы Аллилуевой, тот однажды сказал ей, что Достоевский был «великий психолог». Вот что она пишет в одной из своих книг:

Отец не любил поэтического и глубоко психологического искусства. Я никогда не видела, чтобы он читал стихи, – ничего, кроме поэмы Руставели «Витязь в тигровой шкуре», о переводах которой он считал себя вправе судить. Не видела на его столе Толстого или Тургенева. Но о Достоевском он сказал мне как то, что это был «великий психолог». К сожалению, я не спросила, что именно он имел в виду – глубокий социальный психологизм «Бесов» или анализ поведения в «Преступлении и наказании»? Наверное, он находил в Достоевском что-то глубоко личное для себя самого, но не хотел говорить и объяснять, что именно. Официально в то время Достоевский считался писателем абсолютно «реакционным»¹⁷.

О личном равнодушном и заинтересованном отношении Сталина к творчеству Достоевского мы также можем судить на основании его кратких пометок и замечаний на полях романов великого писателя. Стоит кстати отметить, что вопреки также устоявшимся мифам, Сталин был очень начитанным человеком, постоянно занимавшимся самообразованием. Его личная библиотека насчитывала более 20 000 томов по самым разным отраслям знания и культуры, от философии и литературы до военного дела и сельского хозяйства, и большинство книг были с пометками их владельца на полях¹⁸.

Исходя из того, что книги Достоевского Сталина действительно интересовали, что он находил в них что-то важное для себя лично, мы можем судить о большой психологической личностной разнице между им и Лениным. Последний, например, никогда не стал бы убивать товарищей по партии и приписывать им заведомо невозможные предательские деяния. Ленин верил и хотел верить, что это никогда не понадобится, ему просто были не нужны и чужды разные психологические сложности и изломы.

На экземпляре «Братьев Карамазовых» из личной библиотеки Сталина нашли более 40 его пометок – подчеркиваний и кратких надписей на полях¹⁹. Судя по всему, именно этот роман (а не «Бесы» и не «Преступление и наказание») вызывал у Сталина наибольший интерес. Еще более удивительно то, что большинство сталинских помет связано не с легендой о Великом инквизиторе и не со спорами Ивана Карамазова, а с образом старца Зосимы. Очень интересно, что он подчеркивает в книге слова старца Зосимы о деятельной любви как деле страшном и жестоком, требующем работы и выдержки, в отличие от любви мечтательной, которая «жаждет подвига скорого, быстро удовлетворимого и чтобы все на него глядели»²⁰. Не толковал ли Сталин смысл и своей деятельности как проявления подобной любви – «дела страшного и жестокого»?

Не менее примечательно то, что Сталин подчеркиванием реагирует и на следующее замечание старца Зосимы, когда тот, понаблюдав за шутовством Карамазова-отца, который пытался вывести из себя окружающих, вдруг говорит: «Не стесняйтесь, будьте совершенно как дома. А главное, не стыдитесь столь самого себя, ибо от сего лишь все и выходит»²¹. Карама-

¹⁷ Аллилуева С.И. Один год дочери Сталина. М., 2014. С. 137.

¹⁸ Хейфец М. Неизвестный Сталин. URL: <http://berkovich-zametki.com/Nomer49/Hejfec1.htm> (дата обращения: 15.09.2020). См. там главу «Сталин в роли читателя книг».

¹⁹ Илизаров Б.С. Тайная жизнь Сталина. М., 2002. С. 411–452.

²⁰ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 14. Л., 1976. С. 54.

²¹ Там же. С. 40.

зов, потрясенный его прозорливостью, отвечает, что он действительно испытывает подобные чувства.

«Главное, самому себе не лгите», – говорит чуть позже Зосима старшему Карамазову. Сталин специально отмечает и эти слова, причем дальше в романе сказано: «Лгущий самому себе и собственную ложь свою слушающий до того доходит, что уж никакой правды ни в себе, ни кругом не различает, стало быть входит в неуважение и к себе, и к другим. Не уважая же никого, перестает любить, а чтобы, не имея любви, занять себя и развлечь, предается страстям и грубым сладостям, и доходит совсем до скотства в пороках своих, а все от непрерывной лжи и людям и себе самому. Лгущий себе самому прежде всех и обидеться может»²². Можно предположить, что для Сталина острой была проблема правды, отделения лести, в том числе внутренней, от того, что есть на самом деле.

Сталин подчеркивает и следующую фразу Зосимы: «Все праведные, все святые, все святые мученики были все счастливы»²³. Считал ли он сам себя счастливым или нет?

Также, судя по всему, с повышенным вниманием Сталин читал главу романа «Неуместное собрание», в которой происходит спор о взаимоотношениях церкви и государства. Участниками спора, с одной стороны, стали монахи, а с другой – Иван Карамазов и либеральный помещик Миусов. Сталин, в частности, специально выделяет слова Паисия: «Не церковь обращается к государству, поймите Вы это. То Рим и мечта и его... А напротив, государство обращается в церковь, исходит от церкви и становится церковью на всей земле... От Востока звезда сия воссияет»²⁴.

Конечно, вопрос, почему Сталин подчеркнул именно эти слова и видел ли он в реалиях строящегося им государства некий отзвук данных задушевных идей Достоевского, дает большой простор для предположений и даже спекуляций и остается открытым.

Поворот к Достоевскому в годы войны

Важно знать, что в годы войны в русле квазиконсервативного сталинского разворота к русским национально-культурным традициям отношение к Достоевскому со стороны официальных идеологов также стало значительно мягче. В нем стали замечать больше положительных моментов, подчеркивать, что он был великий русский писатель. Характерный пример подобного рода – статья одного из сталинских идеологов Ем. Ярославского «Достоевский против немцев» в журнале «Большевик» в 1942 г.²⁵

Статья главного официального безбожника СССР о русском религиозном писателе и мыслителе в военном номере ведущего теоретического органа ЦК ВКП(б) в разгар Сталинградской битвы производит необычное впечатление, потому что находится среди статей, посвященных исключительно разным аспектам идущей тогда ожесточеннейшей войны с гитлеровской Германией. До Достоевского ли тогда было? Впрочем, и в этой статье был

²² *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. С. 41.

²³ Там же. С. 51.

²⁴ Там же. С. 62.

²⁵ *Ярославский Е.М.* Федор Михайлович Достоевский против немцев // *Большевик*. 1942. № 16. С. 38–45.

актуальный посыл, продиктованный войной, – отстоять Достоевского от истолкования его в угодном фашистской идеологии духе:

Его отказ от идеалов его молодости встречен был резко критически передовой частью русского общества, всегда признававшей за Достоевским большое и своеобразное литературное дарование. Но Достоевский был и остается, со всеми его недостатками, глубоко русским писателем, который любил свой народ. Напрасно пытаются теперь фашисты использовать его для своих человеконенавистнических, гнусных целей²⁶.

Один из посылов статьи Ярославского – защитить Достоевского от звания антисемита:

Подлые гитлеровцы извлекли из произведений гениального, но больного писателя – Ф. Достоевского – его случайное высказывание о евреях. Гитлеровцы пытаются представить его антисемитом. И при жизни Достоевского ему бросали этот упрек, на который Достоевский отвечал...

Дальше Емельян Ярославский-Губельман побивает гитлеровцев цитатами из самого Достоевского и заключает:

Читатель видит, что уж не так трудно разоблачить гнусные попытки гитлеровцев «взять себе за компанию» Ф.М. Достоевского в их человеконенавистнической, подлой, противонародной пропаганде, в их попытках натравить одну нацию на другую. Для того чтобы каждую в особенности ослабить и уничтожить поодиночке²⁷.

В целом резюме статьи следующее:

Достоевский любил русский народ, о счастье которого он по-своему мечтал, хотя и шел к этому счастью неверными путями, хотя голос его нередко фальшивил. Ничего общего не имеет этот русский писатель с гнусными палачами из гитлеровской банды²⁸.

Тем не менее во второй половине 1940-х гг., с началом борьбы с космополитизмом и идеологического ужесточения, официальная оценка творчества Достоевского становится более отрицательной и строгой. Вот как знаменитый «и примкнувший к ним» Дмитрий Шепилов (зав. отделом пропаганды и агитации ЦК ВКП(б) в конце 1940-х, потом главный редактор газеты «Правда» и даже министр иностранных дел, участник «антипартийной группы Молотова – Маленкова – Кагановича») передает полученную им через А.А. Жданова от Сталина официальную послевоенную оценку-установку творчества Достоевского. Это интереснейший фрагмент воспоминаний Шепилова, стоит привести его целиком:

...Жданов говорил примерно следующее:

«Вчера товарищ Сталин обратил внимание на то, что в выходящей новой литературе очень однобоко, а часто и неправильно, трактуется вопрос о творчестве и социологических взглядах Федора Достоевского. Достоевский изображается только как выдающийся русский писатель, непревзойденный психолог, мастер языка и художественного образа. Он действительно был таким. Но сказать только это – значит подать Достоевского очень однобоко и дезориентировать читателя, особенно молодежь (курсив мой. – Ю.П.).

²⁶ Ярославский Е.М. Федор Михайлович Достоевский против немцев. С. 39.

²⁷ Там же. С. 40.

²⁸ Там же. С. 43.

Ну, а общественно-политическая сторона творчества Достоевского? Ведь он написал не только “Записки из мертвого дома” или “Бедные люди”. А его “Двойник”? А знаменитые “Бесы”? Ведь “Бесы” и написаны были для того, чтобы очернить революцию, злобно и грязно изобразить людей революции преступниками, насильниками, убийцами; поднять на щит людей раздвоенных, предателей, провокаторов.

По Достоевскому, в каждом человеке сидит “бесовское”, “содомское” начало. И если человек – материалист, если он не верит в Бога, если он (о ужас) социалист, то бесовское начало в нем берет верх, и он становится преступником. *Какая гнусная и подлая философия* (курсив мой. – Ю.П.). Да и Раскольников – убийца – является порождением философии Достоевского. Ведь “Бесы” только по своей грязно-клеветнической форме оттачивали либералов. А философия в “Преступлении и наказании” по существу не лучше философии “Бесов”.

Горький не зря называл Достоевского “злым гением” русского народа. Правда, в лучших своих произведениях Достоевский с потрясающей силой показал участь униженных и оскорбленных, звериные нравы власть имущих. Но для чего? Для того, чтобы призвать униженных и оскорбленных к борьбе со злом, с насилием, тиранией? Нет, ничуть не бывало. Достоевский призывает к отказу от борьбы, к смирению, к покорности, к христианским добродетелям. Только это, по Достоевскому, и спасает Россию от катастрофы, которой он считал социализм.

А наши литераторы кропят творчество Достоевского розовой водицей и изображают его чуть ли не социалистом, который только и ждал Октябрьской революции. Но это же прямая фальсификация фактов. Разве не известно, что Достоевский всю жизнь каялся в своих “заблуждениях молодости” и замаливал своих грехи – участие в кружке Петрашевского? Чем замаливал? – поклонами на революцию, рьяной защитой монархии, церкви, всяческого мракобесия.

Товарищ Сталин сказал, что *мы, конечно, не собираемся отказываться от Достоевского. Мы широко издавали и будем издавать его сочинения. Но наши литераторы, наша критика должны помочь читателям, особенно молодежи, правильно представлять себе, что такое Достоевский* (курсив мой. – Ю.П.)»²⁹.

Таким образом, мы видим, во-первых, что личное отношение Сталина к творчеству Достоевского заметно отличалось от официального, но каким именно оно было и что в нем особенно привлекало его внимание, мы можем строить лишь предположения разной степени обоснованности. И, во-вторых, официальная идеологическая позиция в отношении Достоевского была достаточно динамичной даже в сталинские годы. Но и в пору наиболее сурового отношения к великому писателю речь о запрете произведений Достоевского никогда не шла.

В целом можно выделить следующие факторы, которые советские идеологи в качестве положительных отмечали у Достоевского: 1) его якобы революционное прошлое; 2) гуманизм Достоевского и его горячее сочувствие к униженным и оскорбленным 3) великое мастерство его как художника и знатока тайн человеческой души.

До этого мы говорили в основном о восприятии Достоевского в советской идеологии. Между тем восприятие и рецепция творчества Достоевского в оригинальной советской философии было более тонким, интеллектуально глубоким и дифференцированным. К этой обширной теме мы сейчас и переходим.

²⁹ Шенюв Д.Т. Непримкнувший. М., 2001. С. 93–94.

Творческие советские философы о Достоевском: «Достоевский как тоже зеркало русской революции»

Творчество Достоевского явилось важным предметом осмысления у целого ряда представителей так называемого творческого советского марксизма, философов и публицистов: это, в частности, Э.В. Ильенков, М.А. Лифшиц, Г. Лукач и др. Достоевский был важной фигурой для публициста-шестидесятника и литературоведа Ю.Ф. Карякина, который свои работы о Достоевском понимал как способ борьбы со сталинизмом (такой акцентированно идеологический способ прочтения Достоевского неизбежно приводил к сильному упрощению и снижению уровня анализа).

Был, конечно, и не совсем советский Достоевский: в советское время вышли очень яркие работы, не вписывающиеся в тогдашние господствовавшие идеологические каноны, или, точнее, стоявшие скорее вне их. Я имею в виду, конечно, М.М. Бахтина с его знаменитыми «Проблемами поэтики Достоевского» и Я.Э. Голосовкера с его работой «Достоевский и Кант». Анализ этого круга авторов в рамках нашей темы – отдельная важная задача.

Интересно и, очень вероятно, о многом говорит то, что наиболее талантливые и самостоятельно думающие творческие философы-марксисты (Лукач, Ильенков, Лифшиц) начинали писать работы о Достоевском, но преимущественно так их и не закончили, оставив за редкими исключениями лишь наброски к намечавшимся статьям и книгам. Так, Ильенков начал писать статью о Достоевском, но так и не закончил ее. Лукач еще до революции, в 1914–1915 гг., будучи атеистом, но еще не коммунистом, тоже пытался писать книгу о Достоевском, но она также осталась в рукописных набросках. М.А. Лифшиц в 1960-е гг. задумывает книгу о Достоевском, но она остается незаконченной, преимущественно лишь в разрозненных замечаниях и слишком кратких, порой очень трудных для истолкования и понимания высказываниях.

Почему Достоевский в каком-то смысле не давался ищущей марксистской мысли? Можно предположить, она так и не смогла найти убедительные до конца даже для нее самой аргументы, опровергающие кричащие нравственные парадоксы и мысли Достоевского, имевшие полемически заостренную антиреволюционную направленность. Достоевский показывал оборотную, темную сторону революционности, революционного радикализма и нигилизма. Ее, представленную Достоевским, пытались в советской философии как-то объяснить, «отобъяснить» (explain away), списать на мелкобуржуазный радикализм и казарменный коммунизм, на незрелость общественных условий России второй половины XIX в. и т.д., но законченного убедительного ответа не получалось. Этот революционный прыжок, парадокс или квазипарадокс – антигуманная политика во имя гуманизма – оправдать при всех стараниях не получалось, и он продолжал тревожить совесть философов революции.

Рассмотрим здесь, как суть философско-литературного и идеологического творчества Достоевского понимал Э.В. Ильенков. Вот фрагмент из его пока так и не опубликованных материалов к статье о Достоевском, обнаруженный А.Г. Новохатько:

...Когда Ленин говорил, что «Россия выстрадала марксизм», то Достоевский – одна из фракций этого спектра страданий («ад интеллектуальный»). Вообще весь Достоевский – это трагедия незрелой формы социализма.

Да, социализма, преломленного через судьбу и психику мелкой буржуазии, – слоя, составившего в 1917 году 90% революционной массы, а в 1860–70-х гг. – 100%.

Достоевский тоже зеркало русской революции – и именно со стороны ее трагичности, связанной с участием тех сил, которые, вообще-то говоря, в социализм были втянуты помимо своей воли.

«Страдания» – без них ничего нельзя выстрадать. Но очень легко само страдание превращается в культ: “Этика горячего сердца”. Конечно же, это нелегкое дело вспоминать о высших принципах гуманизма в момент штыковой атаки.

Достоевский поэтому жив до тех пор, пока социализм будет связан с насильем, с кровью, со страданием³⁰.

Из этого интереснейшего фрагмента выходит, во-первых, что Ильенков отчасти оправдывает критику революции у Достоевского, раз он говорит, что тот был тоже зеркалом русской революции. Социализм, говорит Ильенков, в годы Достоевского преломлялся через судьбу и психику мелкой буржуазии, которая в 1860–70-е гг. вообще составляла, как он говорит, 100% «революционной массы». Возможно, что это было одной из причин, почему ильенковская статья не была закончена – она могла и не пройти цензуру. Ведь получается, что Достоевский был отчасти прав в критике тогдашних революционеров! И поэтому он вечно должен оставаться участником диалога, разговора, пока «социализм будет связан с насильем, с кровью, со страданием».

Во-вторых, мы видим, что и для Ильенкова имеют значение те нравственные ценности, которые отстаивал и Достоевский, раз он провозглашает их «высшими принципами гуманизма» и говорит о трудной задаче помнить их и во время штыковой атаки. Однако, видимо, такую память о них, если она начинает мешать идти в атаку, он считал уже напрасным культом, идущим от чувства, а не от разума.

Надо учитывать, что Ильенков не считал нужным отказываться от самого понятия нравственности, отделяя его от морали вслед за Гегелем³¹. Достигнуть истинно нравственного состояния человечества, сделать человека действительно нравственным – это и есть для него задача и цель, предназначение коммунизма. То, что для него «подлинные требования нравственности», «действительно высокая нравственность», «подлинно нравственный облик человека» имели силу императива, можно прочесть в его книге «Об идолах и идеалах», в последней главе «И, наконец, мораль». Однако нравственность отдельно взятого человека по гегельянцу и марксисту

³⁰ Новохатько А.Г. Об Э.В. Ильенкове // Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М., 1997. С. 6–7.

³¹ «В этом смысле и надо понимать Ленина, когда он поддерживает тезис, звучащий для ушей обывателя странно, что в “марксизме... нет ни грана этики”. Тот, кто старается толковать этот тезис в том смысле, будто Ленин вообще против этики, против нравственности или морали, ровно ничего не понимает ни в этике, ни в ленинизме. Тезис Ленина значит одно: марксизм, как научное понимание истории и законов человеческой жизнедеятельности, не может опираться в своих планах и программах на абстрактно-общие моральные критерии, не может возлагать на мораль задачу, которую она все равно решить не в состоянии, задачу создать подлинно человеческую, коммунистическую нравственность. Ленин говорит вслед за Марксом: если вы всерьез хотите создать высокую нравственность, о которой тысячи лет бесплодно мечтали самые лучшие, самые добрые и благородные умы человечества, то позаботьтесь о том, чтобы “сделать обстоятельства человеческими”» (Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. Киев, 2006. С. 273–274).

Ильенкову зависит от общественных условий, общественного целого. Хотите сделать человека человеческим – сначала сделайте человеческими обстоятельства. А сделать их таковыми, по марксизму, может лишь общественная революция, которая невозможна без насилия.

Правда, он одновременно говорит о том, что еще только предстоит «создать подлинно человеческую, коммунистическую нравственность». С коммунистической точки зрения все имеющиеся исторические варианты нравственности еще своего рода недонравственность, и неслучайно тут разделение морали и нравственности. Однако какие деформации при этом революционном подходе несет нравственность – тема столь обширная и столь часто дискутировавшаяся, что в данном случае оставим ее за рамками данной статьи.

Зададим другой вопрос: что именно, по Ильенкову, отражал Достоевский? Что, собственно, он имел в виду, назвав его вслед за Толстым зеркалом русской революции? То, что революция в принципе невозможна без насилия, крови и страданий и Достоевский ярко это выразил? Или то, что Достоевский отразил, что через необходимость этих крови и страданий не может перешагнуть психология и душа мелкого буржуа, помимо своей воли втянутого в социализм и лишенного пролетарской твердости, из-за чего он и впадает в «культ горячего сердца»? Или, напротив, что мелкий буржуа своей мелкобуржуазностью и псевдореволюционным радикализмом чрезмерно увеличивает эту долю страданий и крови? К сожалению, опубликованный ильенковский фрагмент из его набросков к статье о Достоевском слишком мал, чтобы мы могли ответить на эти вопросы и выбрать предпочтительный вариант.

Достоевский, Ильенков и Леонтьев

Насколько автору данной статьи известно, в опубликованных работах Ильенков лишь однажды упоминает Достоевского, а именно, в статье «Идеал», написанной для Философской энциклопедии. Несмотря на краткость этого упоминания, его смысл и контекст весьма показательны. Идеал, говорит Ильенков, есть представление об итоговом совершенстве человеческого рода. Ильенков пишет, что «согласно Канту, идеал как состояние достигнутого совершенства человеческого рода, представляемое нами уже сегодня, характеризуется полным преодолением всех противоречий между индивидом и обществом, т.е. между индивидами, составляющими общество (род)»³². Одновременно Ильенков с гегельянско-марксистских позиций резко критикует концепцию нравственного самоусовершенствования личности, с его слов выработанную в немецкой классической философии Кантом и Фихте, поскольку тогда идеал, если его понимать как личное нравственное совершенствование, делается принципиально недостижим, словно линия горизонта. И Ильенков пишет, широко объединяя под одной рубрикой самых разных мыслителей вплоть до Толстого и Достоевского:

Впоследствии эта идея «нравственного самоусовершенствования» как единственного пути человечества к идеальному состоянию вошла в арсенал всех антиреволюционных концепций (например, религиозно-этического учения Л. Толстого, Ф. Достоевского, Ганди и далее – вплоть до учений

³² Ильенков Э.В. Идеал // Ильенков Э.В. Философия и культура. М., 1991. С. 204.

современных правых социалистов). Этот идеал направлен одним острием против всякой формы «неравенства» человека человеку, другим – против революционного пути упразднения этого неравенства. Революция, как акт насилия, с точки зрения этого идеала выглядит так же, как «безнравственно-кровавый» акт; с точки зрения нравственного императива он ничуть не лучше того состояния, против которого он направлен.

Гегель, глубоко понявший бессилие этого «прекраснодушного» идеала, сравнил последователей идеи нравственного самоусовершенствования с благороднейшим человеком, который боится обнажить меч в борьбе против порока, опасаясь, что он может быть «испачкан» кровью врага. В итоге меч остается, правда, чистым, но только потому, что он никому не грозит...³³

Далее в своей статье Ильенков подчеркивает, что логический фундамент этой концепции – теория чистого разума, главный постулат которой – запрет на противоречие. Но Гегель, говорит Ильенков, чтобы показать достижимость общественного идеала, «разрушает оба постулата кантовской философии (запрет противоречия и категорический императив) с позиции историзма». Противоречие, по Гегелю и Ильенкову, и есть подлинная действительность, ее суть, а его отсутствие – лишь иллюзия разума, а никакой не идеал:

История показывает, что вовсе не запрет противоречия и не категорический императив были тем идеалом, к которому изначально стремилась история человечества. Напротив, движущей силой развития духа в теории всегда было противоречие. Стало быть, не запрет, а наличие противоречия является формой и законом реального развивающегося духа (мышления). <...> идеал знания и нравственности, который выдвигает Гегель против Канта, – это не застывшая мертвая «вещь», а «суть дела» – категория, диалектически противоречивая природа духа³⁴.

Конечно, Ильенков тут судит слишком широкими мазками (может быть, в силу специфики жанра энциклопедической статьи), объединяя под одной рубрикой Канта, Фихте, Толстого, Ганди и Достоевского. Тем не менее, почему мы решили подробно пересказать данную аргументацию Ильенкова? Потому что если сфокусироваться в этом контексте и фрагменте собственно на Достоевском, то с некоторым удивлением можно вспомнить и увидеть, что критика Ильенкова определенными мотивами и аргументами схожа со знаменитой полемикой К.Н. Леонтьева в адрес Достоевского по поводу «розового христианства», имевшей место за 80 лет до этой статьи Ильенкова.

Во-первых, «пламенный реакционер» Леонтьев и не менее пламенный философ-коммунист Ильенков сошлись в критике идеала нравственного самоусовершенствования как нереалистического и утопического. Леонтьев в статье «О всемирной любви», в частности, говорит:

Демократический и либеральный прогресс верит больше в принудительную и постепенную исправимость всецелого человечества, чем в нравственную силу лица. Мыслители или моралисты, подобные автору «Карамазовых», надеются, по-видимому, больше на сердце человеческое, чем на переустройство обществ. Христианство же не верит безусловно ни в то, ни в другое – то есть ни в лучшую автономическую мораль лица, ни в разум собирательного человечества, долженствующий рано или поздно создать рай на земле³⁵.

³³ Ильенков Э.В. Идеал. С. 206.

³⁴ Там же. С. 207–208.

³⁵ Леонтьев К.Н. О «всемирной любви» // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений. Т. 9. СПб., 2000. С. 199.

Конечно, между ними в этом контексте есть и принципиальнейшие различия, особенно что касается природы исповедуемых им идеалов. Для Леонтьева такими идеалами были Господь Иисус Христос, Царствие Небесное и Православная Церковь, которая одной своей «стороной» является и земным, социальным институтом. Ильенков же, тоже отрицая автономическую мораль лица как бессильную, все же верил, если говорить леонтьевскими словами, «в разум собирательного человечества, долженствующий рано или поздно создать рай на земле». Для него как материалиста и коммуниста по мировоззрению таким земным раем или трансцендентно-имманентным идеалом был коммунизм, создаваемый совпадением как сознательных действий рабочего класса, так и «назревшей в общественном организме массовой потребностью», «реальным движением» как «давлением реальных же, и прежде всего экономических противоречий».

Тем не менее пусть каждый по-своему, но оба они в своей критике Достоевского настаивают на том, что противоречия неотделимы от земной действительности. У Леонтьева в противоречивой гармонии и борьбе противоположных сил и начал и состоит поэзия и поэтика земной жизни. У Ильенкова в противоречии состоит вся «суть дела», суть действительности. Правда, нерешенной до конца в коммунистической философии марксизма была проблема наличия противоречий при коммунизме. Будут ли они и тогда? Если нет, если коммунистическое общество будет лишено антагонистических противоречий, как оно будет развиваться? Царство мировой гармонии, которое в христианстве выносятся в радикально иную, трансцендентную область Царствия Небесного, в марксистской историософии понимается как пусть достигаемая скачком, но имманентная действительность. Но будут ли и там действовать диалектические законы, главный из которых – закон противоречия? Что на этот вопрос мог бы ответить Ильенков?

И во многом именно вокруг имманентизма, присущего и Достоевскому с его учением об окончательной мировой земной гармонии, которую якобы призван дать миру русский народ, в значительнейшей степени заключен тот интерес, который испытывал к творчеству Достоевского молодой венгерский философ Георг Лукач, пока не перешедший на коммунистические позиции, но уже находившийся на пути к ним. В том числе и примерно те убеждения, которые с ортодоксально-христианских позиций критиковал у Достоевского К.Н. Леонтьев – вера в земную всемирную гармонию и всемирное братство, – были интересны молодому Лукачу. Обдумывание им разных сторон и разных идей из творчества Достоевского явилось важной вехой на этом его пути к большевизму и коммунизму, к тому, чтобы стать в XX в. одним из главных коммунистических философов. Но это уже тема следующей статьи.

Список литературы

- Абрамович Г., Брайнина Б., Еголин А.* Русская литература. Учебник для 9-го класса и средней школы. М.: Учпедгиз, 1935. 200 с.
- Аллилуева С.И.* Один год дочери Сталина. М.: Алгоритм, 2014. 326 с.
- Бонч-Бруевич В.Д.* Ленин о книгах и писателях (из воспоминаний) // Литературная газета. 1955. № 48 (3393). 21 апреля. С. 2.
- Валентинов Н.В.* Встречи с Лениным. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1953. 370 с.
- Джилас М.* Беседы со Сталиным. М.: Центрполиграф, 2002. 222 с.
- Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.

- Зерчанинов А.А., Райхин Д.Я. Русская литература: Учебник для IX класса сред. школы. 15-е изд. М.: Учпедгиз, 1956. 344 с.
- Зерчанинов А.А., Райхин Д.Я., Стражев В.И. Русская литература: Учебник для IX класса сред. школы. 13-е изд. М.: Учпедгиз, 1954. 432 с.
- Илизаров Б.С. Тайная жизнь Сталина. М.: Вече, 2002. 496 с.
- Ильенков Э.В. Идеал // Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 204–212.
- Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. Киев: Час-Крок, 2006. 312 с.
- Карякин Ю.Ф. Перемена убеждений // Знамя. 2007. № 11. С. 4–55.
- Ленин В.И. Полное собрание сочинений: в 55 т. 5-е изд. М.: Политиздат, 1967–1975.
- Леонтьев К.Н. О «всемирной любви» // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений. Т. 9. СПб.: Владимир Даль, 2000. С. 186–225.
- Новохатько А.Г. Об Э.В. Ильенкове // Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М.: РОССПЭН, 1997. С. 3–15.
- Пономарев Е.Р. Достоевский и советская школа // Достоевский и XX век / Под ред. Т.А. Касаткиной. Т. 1. М.: ИМЛИ РАН, 2007. С. 612–624.
- Хейфец М. Неизвестный Сталин. URL: <http://berkovich-zametki.com/Nomer49/Hejfec1.htm> (дата обращения: 15.09.2020).
- Шепилов Д.Т. Непримкнувший. М.: Вагриус, 2001. 400 с.
- Ярославский Е.М. Федор Михайлович Достоевский против немцев // Большевик. 1942. № 16. С. 38–45.

Soviet Dostoevsky: Dostoevsky in Soviet culture, ideology, and philosophy

Yuriy V. Puschaev

Lomonosov Moscow State University. GSP-1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences. 51/21 Nakhimovsky Ave., Moscow, 117418, Russian Federation; e-mail: puschaev@mail.ru

The article aims to analyze how Dostoevsky's works were perceived and presented in the Soviet ideology and philosophy. Contrary to some commonly held views, it is shown that despite the restrictions, there was never any talk of a complete ban or non-publication of Dostoevsky's works in the Soviet times including the Stalinist years. Individual works of Dostoevsky as well as collections of his works were actively published in those years. The author explores the presence of Dostoevsky in the school literature program as well as the perception of Dostoevsky's legacy by the Soviet leaders – V. Lenin and J. Stalin. It is concluded that the official ideological position in relation to Dostoevsky was never devoid of dynamics even in the Stalinist years. Among the factors that Soviet ideologists noted as positive in Dostoevsky, the author identifies the following three: Dostoevsky's allegedly revolutionary past, his humanism and fervent sympathy for the humiliated and offended, and his great skill of an artist and expert in the secrets of the human soul. The author also discusses the perception of Dostoevsky's work by the Soviet philosopher E.V. Ilyenkov. The author sets the task of further research into the perception of Dostoevsky in the legacy of other creative Soviet Marxists and / or publicists of the sixties – G. Lukach, M.A. Lifshits, Yu. F. Karyakin, etc.

Keywords: Soviet ideology, Soviet philosophy, Dostoevsky, Lenin, Stalin, Ilyenkov

For citation: Puschaev, Y.V. "Sovetskii Dostoevskii: Dostoevskii v sovetskoj kul'ture, ideologii i filosofii" [Soviet Dostoevsky: Dostoevsky in Soviet culture, ideology, and philosophy], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 4, pp. 102–118. (In Russian)

References

- Abramovich, G., Brajnina, B. & Egolin, A. *Russkaya literatura. Uchebnik dlya 9 klassa i srednej shkoly* [Russian literature. Textbook for the 9th grade of secondary school]. Moscow: Uchpedgiz Publ., 1935. 200 pp. (In Russian)
- Allilueva, S.I. *Odin god docheri Stalina* [One year of Stalin's daughter]. Moscow: Algoritm Publ., 2014. 326 pp. (In Russian)
- Bonch-Bruевич, V.D. "Lenin o knigah i pisatelyah (iz vospominanij)" [Lenin on books and writers (from memoirs)], *Literaturnaya gazeta*, 1955, No. 48(3393), 21 April, p. 2. (In Russian)
- Dostoevsky, F.M. *Polnoe sobranie sochinenij* [Complete works], 30 Vols. Leningrad: Nauka Publ., 1972–1990. (In Russian)
- Dzhilas, M. *Besedy so Stalinym* [Conversations with Stalin]. Moscow: Centrpoligraf publ. 2002. 222 pp. (In Russian)
- Hejfec, M. *Neizvestnyj Stalin* [The Unknown Stalin]. [<http://berkovich-zametki.com/Nomer49/Hejfec1.htm>, accessed on 15.09.2020] (In Russian)
- Ilenkov, E.V. "Ideal", in: E.V. Ilenkov, *Filosofiya i kul'tura* [Philosophy and culture]. Moscow: Politizdat Publ., 1991, pp. 204–212. (In Russian)
- Ilenkov, E.V. *Ob idolah i idealah* [About idols and ideals]. Kiev: CHas-Krok Publ., 2006. 312 pp. (In Russian)
- Iizarov, B.S. *Tajnaya zhizn' Stalina* [The secret life of Stalin]. Moscow: Veche Publ., 2002. 496 pp. (In Russian)
- Karyakin, Yu.F. "Peremena ubezhdenij" [Change of beliefs], *Znanya*, 2007, No. 11, pp. 4–55. (In Russian)
- Lenin, V.I. *Polnoe sobranie sochinenij* [Complete works], 55 Vols, 5th ed. Moscow: Politizdat Publ., 1967–1975. (In Russian)
- Leontev, K.N. "O 'vsemirnoj lyubvi'" [About 'the world of love'], in: K.N. Leontev, *Polnoe sobranie sochinenij* [Complete works], Vol. 9. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2000, pp. 186–225. (In Russian)
- Novohatko, A.G. "Ob E.V. Ilenkove" [About E.V. Ilenkov], in: E.V. Ilenkov, *Dialektika abstraktnogo i konkretnogo v nauchno-teoreticheskom myshlenii* [Dialectics of the abstract and concrete in scientific and theoretical thinking]. Moscow: ROSSPEN Publ., 1997, pp. 3–15. (In Russian)
- Ponomarev, E.R. "Dostoevskii i sovetskaya shkola" [Dostoevsky and the Soviet School], *Dostoevskii i XX vek* [Dostoevsky and the XX century], ed. by T.A. Kasatkina, Vol. 1. Moscow: IMLI RAN Publ., 2007, pp. 612–624. (In Russian)
- Shepilov, D.T. *Neprimknuvsij* [Refrain from taking sides]. Moscow: Vagrius Publ., 2001. 400 pp. (In Russian)
- Valentinov, N.V. *Vstrechi s Leninym* [The meetings with Lenin]. New York: Izdatel'stvo imeni Chekhova, 1953. 370 pp. (In Russian)
- Yaroslavskii, E.M. "Fedor Mihajlovich Dostoevskij protiv nemcev" [Fyodor Mikhailovich Dostoevsky against the Germans], *Bolshevik*, 1942, No. 16, pp. 38–45. (In Russian)
- Zerchaninov, A.A. & Rajhin, D.Ya. *Russkaya literatura: Uchebnik dlya IX klassa sred. shkoly* [Russian literature. Textbook for the 9th grade of secondary school], 15th ed. Moscow: Uchpedgiz Publ., 1956. 344 pp. (In Russian)
- Zerchaninov, A.A., Rajhin, D.Ya. & Strazhev, V.I. *Russkaya literatura: Uchebnik dlya IX klassa* [Russian literature. Textbook for the 9th grade of secondary school], 13th ed. Moscow: Uchpedgiz Pbl., 1954. 432 pp. (In Russian)

А.В. Иванов, И.В. Фотиева, И.А. Герасимова

ЕВРАЗИЙСКИЕ ГЕОПОЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕИ В КУЛЬТУРНОМ НАСЛЕДИИ РЕРИХОВ

Иванов Андрей Владимирович – доктор философских наук, профессор. Алтайский государственный аграрный университет. Российская Федерация, 656049, г. Барнаул, пр. Красноармейский, д. 98; e-mail: ivanov_a_v_58@mail.ru

Фотиева Ирина Валерьевна – доктор философских наук, доцент. Алтайский государственный университет. Российская Федерация, 656049, г. Барнаул, пр. Ленина, д. 61; e-mail: fotieva@bk.ru

Герасимова Ирина Алексеевна – доктор философских наук, профессор. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: homegera@gmail.com

Статья посвящена наследию семьи Рерихов – Николая Константиновича, Елены Ивановны, Юрия Николаевича, Святослава Николаевича и его роли в современной ситуации нарастающих кризисных явлений, в первую очередь для евразийского геополитического пространства. Авторы обосновывают тезис о том, что политические и культурологические взгляды Рерихов вызревали во многом параллельно движению евразийцев и в ряде аспектов развивают и уточняют многие идеи евразийского течения. Имелись научные связи Рерихов с Г.В. Вернадским и Л.Н. Гумилевым. Утверждается актуальность и прогностичность ключевых принципов, проводимых семьей Рерихов, касающихся цивилизационных перспектив России и основных направлений евразийского сотрудничества. В философском и научном наследии семьи Рерихов провидчески были описаны основные черты грядущего глобального кризиса, выход из которого они видели в установлении примата культуры над экономикой, духовного над материальным. Рерихи предупреждали об опасностях варварского отношения с природой, роботизации и разложения сознания. Их предупреждения об опасностях механической цивилизации находят подтверждение в работах современных аналитиков. Согласно Рерихам, идеал кооперации и сотрудничества должен стать основой взаимоотношений между народами. Рерихи подчеркивали особое значение российско-монгольских и российско-индийских связей, образующих геополитическое и духовное «средокрестие» Евразии. В условиях глобализации общность экологических, культурных и хозяйственных проблем двух великих горных регионов Земли является прочным основанием для будущего сотрудничества ученых на евразийском пространстве.

Ключевые слова: евразийство, Рерихи, геополитика, культура, глобальные риски, планетарное мышление, кооперация, Алтай, Гималаи, Индия, Монголия, Россия

Для цитирования: Иванов А.В., Фотиева И.В., Герасимова И.А. Евразийские геополитические идеи в культурном наследии Рерихов // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 4. С. 119–133.

В настоящее время особенно важен поиск таких идей и ценностных установок, которые способны объединять людей поверх идейных, национальных и религиозных различий; намечать новые векторы развития, в том числе и внешнеполитического характера. В данном направлении сегодня идет активная исследовательская работа. Как известно, многие новые идеи на поверку оказываются «хорошо забытым старым», и здесь весьма актуальным становится наследие семьи Рерихов. Мы остановимся на нем применительно прежде всего к так называемому евразийскому геополитическому пространству, так как именно от идущих здесь интеграционных процессов, будь то ШОС или Евразийский экономический союз, во многом зависит устойчивость всей мировой геополитической конфигурации.

В литературе до сих пор дискуссионным остается вопрос, можно ли считать политические и культурологические взгляды Рерихов разновидностью евразийского течения. Этому посвящен целый ряд исследований¹, в том числе и одного из авторов данной статьи². На наш взгляд, на данный вопрос следует ответить утвердительно. Рерихи были знакомы со взглядами евразийцев и поддерживали с ними контакты. Ю.Н. Рерих состоял в научной переписке с крупнейшим историком евразийской ориентации Г.В. Вернадским, а после возвращения в СССР дружеские отношения сложились у него с Л.Н. Гумилевым. Прямым свидетельством евразийских взглядов Ю.Н. Рериха являются воспоминания его ученика А.Н. Зелинского. Разделяла семья Рерихов и ряд ключевых евразийских идей. Это касается и критики европоцентризма; и представления о России как срединном культурно-географическом мире (или цивилизации), впитавшем в себя культурные достижения Востока и Запада, но приобретшем в ходе исторического развития самобытные черты; и признания важнейшей роли кочевого мира в контактах между оседлыми цивилизациями; и необходимости усиления восточного вектора российской внешней политики.

Вместе с тем, евразийские взгляды семьи Рерихов вызревали во многом параллельно движению евразийцев; с некоторыми его представителями они практически полностью солидаризовались, с другими расходились во взглядах³. Так, несмотря на то что среди евразийцев были и буддисты (Хара-Даван), и даже верующие иудеи (Я. Бромберг), в целом евразийцами акцент делался на особой роли православия и православной церкви в жизни Евразии,

¹ См.: Зелинский А.Н. Рыцарь культуры // Рерих Ю.Н. Звериный стиль кочевников Северного Тибета. М., 1992. С. 4–19; Ключников С.Ю. Философское наследие Рерихов и евразийство. URL: <http://lib.icr.su/node/785> (дата обращения: 12.12.2019); Степанов Н.Ю. Попытки практической работы евразийцев в Европе, как политической организации в 1920–1930 годах // 3-е Гумилевские чтения (8–10 июня 1998 г., Москва). URL: <http://gumilevica.kulichki.net/GW/gw312.htm> (дата обращения: 14.11.2019).

² Иванов А.В. Творческое наследие Рерихов и мировоззрение евразийцев // 100 лет со дня рождения Ю.Н. Рериха. Материалы Международной научно-общественной конференции. М., 2005. С. 193–201; Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Духовно-экологическая цивилизация: устои и перспективы. Барнаул, 2010.

³ Например, статьям Л.П. Карсавина, которого, правда, можно считать достаточно случайной фигурой среди евразийцев, был свойственен этатизм.

в отличие от Рерихов, подчеркивающих культурформирующую роль буддизма. Также не была по-настоящему учтена важнейшая меридиональная («вертикальная») ось Сибирь – Индия (Алтай – Гималаи), обеспечивающая историческое и культурное единство Евразии в широком смысле слова. Индия и ее органическая связь с Северной (или Внутренней) Евразией, т.е. евразийским этнокультурным пространством в узком смысле, на чем так настаивал в свое время А.С. Хомяков, выпала из поля зрения классиков евразийства. Более того, у Н.С. Трубецкого мы встречаемся с поверхностной и тенденциозной трактовкой сущности традиционных индийских религиозных конфессий, которые он объявляет чуть ли не сатанинскими сектами⁴. Все это дает основание рассматривать наследие Рерихов как относительно самостоятельную вариацию евразийской идеи, обладающую серьезным эвристическим и прогностическим потенциалом в нынешней крайне сложной исторической ситуации.

Обратимся теперь к евразийским мотивам в жизни и творчестве семьи Рерихов, приобретающим особое объединяющее значение. Прежде всего отметим ряд важных и глубоко символических евразийских деталей, связанных с происхождением и деятельностью этой семьи. Примечательны этнические корни семьи Рерихов. Родословная Николая Константиновича уводит на Европейский Север. Фамилия «Рерих» скандинавского происхождения и отражает северо-западный – варяжский – исток формирования русской культуры и государственности. Елена Ивановна Рерих – правнучка М.И. Кутузова, чья родословная уходит в тот период истории, когда в конце XV – XVII в. на службу к русскому князю переходят знатные служилые татаро-монгольские фамилии. Здесь символически обнаруживается юго-восточный – кочевой – фактор становления России как великого евразийского государства.

Одновременно семейство Рерихов – плоть от плоти русской славянской культуры. Сам Николай Константинович, как известно, внес большой вклад в открытие и сохранение археологических и архитектурных памятников Тверской, Новгородской и других областей Русского Северо-Запада. Его живописные полотна славянского цикла – важнейший вклад в духовное самосознание народа. При всем русском и славянском патриотизме Н.К. Рериха на его полотнах Россия предстает как именно евразийская многонациональная держава, раскинувшаяся от Балтийского моря до Тихого океана с пустынями и лесами, морями и степями, где православные монастыри стоят на высоких горах, половецкие становища органически соседствуют со славянскими идолами, а «Настасья Микулична» выглядит как типичная монголка.

Показательно, как раздвигают евразийские масштабы деятельности семьи сыновья Н.К. и Е.И. Рерихов. Ю.Н. Рерих, как известно, был выдающимся лингвистом и востоковедом, владел более чем 30 европейскими и азиатскими языками и диалектами. После переезда в Россию и в ходе работы в Институте востоковедения РАН он вел постоянные монголоведческие исследования. Среди его аспирантов был будущий президент монгольской Академии наук Шагдарын Бира, до сих пор сохраняющий благодарную память о своем учителе. Что касается С.Н. Рериха, то его художественное творчество и педагогическая деятельность стали неотъемлемыми частями

⁴ См. его статью «Религии Индии» в монографии: *Трубецкой Н.С. Религии Индии и христианство // Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М., 2019. С. 249–272.*

индийской культуры. Его имение в Банголоре – значимый культурный центр Индии и один из устоев индийско-русских культурных связей.

Символично, что семья Рерихов приехала в Индию и осталась в ней жить, предварительно поработав как в Европе (Скандинавия, Англия, Франция), так и в США. Обогатившись знанием мировых культурных процессов, семья Рерихов отправляется из Индии в свою беспримерную экспедицию по Центральной Азии. Они были первыми русскими путешественниками, которым удалось напрямую пройти из Индии через Китай в Россию по одному из главных меридиональных евразийских караванных путей (через Каракорум и Синьцзян); посетить Москву и Алтай, а затем, уже по монгольско-тибетскому древнему пути, вновь вернуться в Индию. Фактически Рерихи прошли основными древними путями движения евразийских народов и как бы заложили «точки роста» будущего единства Евразии.

Перейдем теперь к ключевым идеям семьи Рерихов, касающимся принципов и направлений евразийского (и, по сути, мирового) сотрудничества, которые обладают, на наш взгляд, значительным объединяющим и прогнозическим потенциалом.

1. Сто лет назад Рерихи провидчески указывали на особый момент в истории человечества, связанный с невиданным ускорением процессов во всех сферах жизни, грядущими катастрофами, революционными преобразованиями всей планетарной жизни. Жизненно необходимо единение народов и становление планетарного сознания, тогда как «планета больна, и в этой болезни тонет все <...> Как назвать болезнь планеты? Лучше всего – горячей отравления. <...> Можно ожидать было, что ускорение нужно для какой-либо страны, оно нужно для планеты»⁵. Понятия глобального общества и глобальных рисков вошли в научный обиход совсем недавно, общественная мысль уже по факту начинает осознавать серьезность переживаемого момента истории, о чем предупреждали Рерихи. Многие ученые предрекают грядущий сингулярный переход, который по масштабу «следует сравнить с событиями появления жизни и человека разумного»⁶.

«Землетрясения, извержения, бури, туманы, обмеления, нарушения климата, болезни, обнищание, войны, восстания, неверие, предательства, каких еще признаков грозного времени ждет человечество?!»⁷ – пророчески предупреждали Рерихи в 1931 г. В те времена мало кто мог представить, что ждет человечество в XXI в. В 2017 и 2018 гг. на встречах, организованных Всемирным экономическим форумом (швейцарской неправительственной организацией), были заслушаны доклады по глобальным рискам. В научный обиход входит понятие «системных характеристик мира», изменение которых начинает попадать под пристальное внимание ученых. Можно выделить важнейшие сферы планетарной жизни, подверженные угрозам: природа (экологические риски, лидируют – климатические изменения и загрязнение окружающей среды), экономика, геополитика (борьба за ресурсы планеты), социум (риски растущих городов, пандемии, рост безработицы и социальной нестабильности), экономика, техносфера (технологические риски), информационные коммуникации (наиболее непредсказуемые риски), человек

⁵ Община. М., 2004. С. 37–38.

⁶ Соколов Ю.И. Экзистенциальный риск технологической сингулярности // Проблемы анализа риска. 2019. Т. 16. № 3. С. 63.

⁷ Иерархия. М., 2011. С. 67.

и культура (экзистенциальные риски, угрожающие существованию разума на Земле), космос⁸. Особо выделяют глобальные катастрофические риски: исходящие от природы (вспышки сверхновых, астероиды, солнечные вспышки, сверхвулканизм); риски антропогенного характера (химические яды, перенасыщение энергиями техногенного происхождения); риски, связанные с враждебными действиями (ядерные войны, биотерроризм); технологическая сингулярность⁹. По предварительным оценкам, если возобладают ориентации на форсированное развитие искусственного интеллекта, молекулярных нанотехнологий и биотехнологий, генетики и робототехники, то уже в середине XXI в. возможна ситуация, когда технический мир выйдет из-под контроля человека. Апогей механического сознания слышится в призыве уже сейчас «совершенствоваться, внедряя в тело чипы и другие устройства, чтобы опередить роботов» (Илон Маск).

В 1938 г. Рерихи писали: «Сейчас еще изобретают роботов, но после механической горячки опять обратят внимание на силы человека»¹⁰. Мыслители рассматривали механическую цивилизацию как горький опыт жизни, но преходящий этап в эволюции человека.

2. Ключевой мировоззренческий принцип Рерихов, который возвращает человека к человеку, заключается в следующем: необходим примат культуры над экономикой, духовных ценностей над материальными. Без этого невозможен ни выход из глубокого кризиса, ни подлинный прогресс, ни интеграция между народами. Еще в тридцатые годы прошлого века Н.К. Рерих писал: «Во всей истории человечества ни продовольствие, ни промышленность не строили истинной культуры»¹¹, и сегодняшний цивилизационный тупик обусловлен, в первую очередь, диктатом рыночно-потребительской идеологии. Выход из глобального экологического кризиса, по мнению специалистов, требует не только юридических и технологических мер, но и отказа от потребительских установок. В условиях природной опасности антикризисные экономические теории утверждают принцип баланса экологических и экономических интересов в вопросах природопользования на фундаменте «психологии и культуры»¹². Ориентация современной экономики на максимизацию прибыли ведет не только к упадку науки, культуры, образования (в силу остаточного принципа финансирования), но и к все более серьезным проблемам в самой экономической сфере. В докладе Римского клуба отмечается опасность доминирования финансового сектора в современной экономике («мыльного пузыря»), что является «...причиной неравенства доходов, падения заработной платы и плохого качества самой работы»¹³, а принцип свободной торговли «дает финансовым рынкам опасно доминирующую власть над инвестициями во всем мире. Никакие соображения местных

⁸ Соколов Ю.И. Глобальные риски XXI века // Проблемы анализа риска. 2015. Т. 12. № 2. С. 6–20.

⁹ Соколов Ю.И. Экзистенциальный риск технологической сингулярности. С. 63.

¹⁰ Надземное. М., 1995. С. 32.

¹¹ Рерих Н.К. Пути благословения. Минск, 1991. С. 39–40.

¹² Кузьмин С.Б. Опасные природные процессы в Российской Федерации // Проблемы анализа риска. 2019. Т. 16. № 2. С. 33.

¹³ von Weizsaecker E.U., Wijkman. A. Come On! Capitalism, Short-termism, Population and the Destruction of the Planet. N.Y., 2018. P. 4.

интересов, общественного блага или демократического контроля при этом не могут применяться»¹⁴.

Показательны и социальные процессы. Общеизвестен конфликтогенный рост разрыва между бедными и богатыми слоями населения. С другой стороны, примечательны новые тенденции в формировании ценностных установок и мотиваций молодежи. Так, в одном из последних исследований отмечается: «Актуализируется стремление к ценностям, которые носят отчетливо нематериальный характер: впечатления, путешествия, развлечения становятся более ценным приобретением, чем обеспеченная обывательская жизнь, обремененная недвижимостью, активами, собственностью и ответственностью»¹⁵. Данные тенденции весьма противоречивы и чреватые новыми формами социального хаоса (неогедонизм, легкость безответственности). Знаменателен сам отход от укоренившихся в быту потребительских установок и мотиваций. Подчеркнем, что вряд ли можно избежать негативных следствий принудительной консервацией старого. Напротив, молодежи необходимо предлагать новые, конструктивные и социально значимые пути самореализации. Можно считать велением времени набирающее силу волонтерское движение. Таким образом, с разных сторон подтверждается прогностичность позиции Рерихов: лишь то сотрудничество между народами и странами будет прочным (неважно – евразийское или глобальное), где экономика и политика являются *средствами* для развития науки и образования, создают условия для гармоничного развития человека и взаимообогащения культур.

3. Рерихи, наследуя традиции отечественной общественно-политической мысли, выдвигают идеал кооперации, объединения усилий людей, социальных групп, народов и регионов Земли. Это требует преодоления индивидуализма, личного и группового эгоизма и конкуренции, что всегда представлялось недостижимой утопией. Но сегодня обнаружилась практическая необходимость и неотложность принятия этого идеала, прежде всего, для совместного решения сложных планетарных проблем. Только на такой основе возможно и преодоление проблем, связанных с миграцией, межнациональными и межрелигиозными конфликтами. Отметим, что представления о «природе человека» как изначально эгоистической, нацеленной на конкуренцию и соперничество, явно уходят в прошлое, особенно в связи с фундаментальными исследованиями в области психологии (Э. Фромм, В. Франкл, К. Хорни и др.) и социобиологии, обосновавшей примат взаимопомощи над борьбой даже в животных сообществах. В решении трудных проблем взаимодействия народов, этносов, культур Рерихи придерживались принципа «разнообразия в едином», предлагая в каждой культуре находить непреходяще ценное – красоту духовных и интеллектуальных достижений. Обмен достижениями и становление новых форм планетарного мышления, согласно мыслителям, восстановит гармонию разнообразного в труде на общее благо. Предвосхищая глобальные коммуникации, Рерихи писали об особой ценности международных коллективов как динамичного единения энергий в реализации практических действий.

¹⁴ von Weizsaecker E.U., Wijkman. A. Come On! Capitalism, Short-termism, Population and the Destruction of the Planet. P. 38.

¹⁵ Башина О.Э., Васютина Е.С., Матраева Л.В. Трансформация экономической и трудовой модели поведения современной молодежи в условиях становления цифрового общества // Знание. Понимание. Умение. 2018. № 3. С. 140.

4. Как никогда актуально звучит призыв Рерихов к сохранению природы, к максимально разумному использованию ее потенциала. Н.К. Рерих пишет:

...У всех бездна разбросанных по всей будничной жизни примеров холодной жестокости при обращении с природой, жестокости необъяснимой, доходящей до нелепости. К сожалению, соображения бережливого отношения к природе нельзя ни навязать, ни внушить насильно, только само оно может незаметно войти в обиход каждого и стать никому снаружи не заметным, но непререкаемым стимулом создателя¹⁶.

Сегодня частичное воплощение этого экологического императива можно усмотреть в становлении так называемой зеленой экономики, опирающейся на эффективное использование природных ресурсов, энерго- и ресурсосбережение, развитие альтернативной энергетики, разработку экотехнологий и максимальное сближение производственных и природных процессов, и, как уже сказано, при решительном отказе от идеологии потребительства.

В наследии семьи Рерихов мы встречаем программные и как никогда актуальные тезисы о необходимости коэволюции человека и Космоса, обращенные ко всему человечеству и во многом совпадающие с идеями русской религиозной философии. Вот известная фраза из «Философии природы» С.Н. Булгакова, подчеркивающая нерасторжимую органическую связь личного совершенствования человека с совершенствованием, а не истощением окружающей природы:

Расширяя жизнь в себе, человек изливает ее и вне себя, оживляет и природу. Будучи одно с природой, человек может воскрешать в себе замерзшие и как бы умершие силы не иначе, как воскрешая и природу, превращая материю в свое тело, отрывая ее от окаменевшего скелета *natura naturata* и согревая ее своим огнем <...> Защита и расширение жизни, а постольку и частичное ее воскрешение и составляет содержание хозяйственной деятельности человека¹⁷.

Сравним это с тем, что пишет Е.И. Рерих. В одном из своих писем она замечает:

...отделить себя от всего человечества и от Космоса мы не можем. Истинно, Космос в нас и мы в нем. Но лишь осознание этого единства дает нам возможность приобщиться к полноте такого существования. Основные вопросы смысла нашего существования давно решены, но люди не хотят их принять, ибо никто не хочет нести ОТВЕТСТВЕННОСТИ за каждую мысль свою, за каждое слово и поступок. Так приходим мы сюда, на Землю, пока не выполним принятой на себя ответственности – усовершенствованием себя усовершенствовать и Землю и все окружающие ее сферы. Окончив совершенствование земное, перейдем <...> на следующую ступень продвижения по лестнице беспредельного совершенствования¹⁸.

Фактически мы видим здесь явную мировоззренческую альтернативу столь популярной сегодня трансгуманистской программе «улучшения человека» в виде насильственного технократического преобразования его собственной и внешней природы. У Рерихов, как и у представителей русской

¹⁶ Рерих Н.К. *Человек и природа*. 2-е изд. М., 2005. С. 36.

¹⁷ Булгаков С.Н. *Философия хозяйства* // Булгаков С.Н. *Сочинения*: в 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 169–170.

¹⁸ Письма Елены Рерих, 1929–1938. Новосибирск, 1992. С. 58.

метафизики всеединства, мы видим совсем иное видение путей эволюции человеческой цивилизации: и природа, и человек обладают колоссальным естественным латентным эволюционным потенциалом, который нуждается в творческой актуализации. Так, естественная селекция новых видов культурных растений и домашних животных – это фактически проявление скрытых возможностей природы, которые могут быть актуализированы только творческой мыслью человека. Что же касается собственно человеческого латентного психологического и духовного потенциала, который оказывается «спящим» у большинства людей, то здесь достаточно указать на неопровержимые факты, которые пока не может объяснить современная наука. Например, налицо нетленное тело и специфическая «жизнь сознания» буддийского хамбо-ламы Итигэлова, пробывшего в состоянии глубокой медитации в течение более чем семидесяти лет погребения под землей¹⁹. В рамках христианской традиции можно указать на факт нетленных и благоухающих мощей преподобного Александра Свирского. Можно также отметить парадоксальный колоссальный запас когнитивных и творческих способностей мозга человека современного физического типа. Он возник десятки тысяч лет назад и, не претерпев радикальных изменений с тех пор, оказался способным к сложнейшим формам речевой, познавательной, художественной и инженерной деятельности. Его запаса даже хватило на то, чтобы создать систему искусственного интеллекта. Все это говорит о том, что человеку, действительно, в согласии с мировоззрением Рерихов, вполне достаточно эволюционного потенциала (биологического и психологического) для движения «по лестнице беспредельного совершенствования».

Возвращаясь еще раз к докладу Римского клуба и современным, сугубо прагматическим экологическим проблемам, отметим, что они проходят красной нитью буквально через весь его текст, сопровождаясь множеством эмпирических данных, демонстрирующих серьезность ситуации. Поэтому развитие всех форм экологического сотрудничества между народами, принятие ответственности за вверенный им природный капитал и его рачительное использование – может и должно стать мощной основой усиливающейся ныне евразийской экономической и политической интеграции, будь то Евразийский экономический союз или ШОС.

5. В развитии международного сотрудничества исключительно важна опора на общее культурно-историческое наследие народов, на уже сбывшиеся в истории образцы культурного синтеза и совместного труда. Ю.Н. Рерих в работе «Культурное единство Азии» писал:

В поисках единства нам не следует забывать уроки прошлого, но, напротив, следует тщательно оберегать остатки былого единства и везде, где возможно, разжигать заново священный огонь культурного единения, культурного обмена, который когда-то принес человечеству благие плоды и которого так недостает нашему современному миру²⁰.

Эти слова у Рерихов не остались простыми декларациями. Ими было подтверждено историческое единство Евразии через открытие широчайшей распространенности от Тибета до Причерноморья скифско-сарматского звериного стиля. Другим их важнейшим результатом стало доказательство

¹⁹ См.: Васильева Я.Д. Пандито Хамбо Лама Итигэлов. Улан-Удэ, 2014.

²⁰ Рерих Ю.Н. Тибет и Центральная Азия: лекции, статьи, переводы. Самара, 1999. С. 27.

объединительной и миротворческой миссии буддизма в Центральной и Средней Азии в первой половине первого тысячелетия нашей эры. Именно буддизму многие народы были обязаны своим культурным и научным взлетом. Напомним также, что Н.К. Рерих был одним из первых русских археологов, внесший огромный вклад в исследование древностей севера Европейской России. Во многом здесь лежат корни его интереса к Востоку и желание исследовать влияние последнего на русскую культуру в разные исторические эпохи. Он подчеркивал:

Вы знаете, что великая равнина России и Сибири после доисторических эпох являлась ареной для шествий всех переселяющихся народов. Изучая памятники этих переселений, вы понимаете величие этих истинно космических переселений <...> Если в России можете сейчас насчитать до 300 различных наречий, то сколько же языков, уже вымерших, населяло ее безбрежные степи. После общечеловеческого иероглифа каменного века мы в последующие эпохи встречаем в недрах русской земли наслоения самые неожиданные; сопоставление этих неожиданностей помогает нам разобраться в лике действительной русской жизни <...> Еще сейчас в Тверской и Московской губерниях мы видим орнамент из древних оленей. Изображения этих животных относит взгляд непосредственно к каменному веку. В то же время в тех местах вы встретите ясно выраженную монгольскую вышивку. Или найдете ясные формы готского украшения²¹.

Современная действительность показывает, что можно делать разные акценты в освоении исторического наследия. Есть две тупиковые формы такого освоения, которые всегда кончаются враждой и хаосом: с одной стороны, это превращение истории в средство достижения политических целей, а с другой, – превращение политики в форму мести за прошлые, подлинные и мнимые, исторические обиды. Рерихи настаивают на том, что, памятуя о прошлом и извлекая из него уроки, следует в первую очередь актуализировать и наследовать именно высокие исторические образцы культурного единения и творчества народов, которые задаются, в первую очередь, гениями национальных культур. Можно вспомнить целый ряд выдающихся деятелей прошлого разных эпох и культур на полотнах Н.К. и С.Н. Рерихов, в художественных, научных и философских текстах семьи: Сергей Радонежский, Франциск Ассизский, Акбар, Ярослав Мудрый, Шри Рамакришна, Иоанн Кронштадский, Рабиндранат Тагор, Л.Н. Толстой.

6. Здесь мы переходим к стратегическим линиям международного евразийского сотрудничества. В трудах Рерихов особенно детально исследованы российско-монгольские и российско-индийские связи. По их мнению, через российско-монгольские контакты всегда особенно укреплялась стратегическая связь между оседлыми и кочевым этносами Евразии, между «лесом» и «степью». Как известно, тюркско-монгольское государственное наследие оказало значительное влияние на становление российской армии (принципы ее комплектования и тактику)²², на организацию почтовой и транспортной служб Московской Руси, на отношение к побежденным

²¹ Рерих Н.К. Пути благословения. С. 47.

²² Кочевое построение войск по принципу «птицы» (центральный полк, полки «правой» и «левой» руки) мы обнаруживает не только в построении русских войск на Чудском озере и на Куликовом поле, но даже в организации русских батарей в Великой отечественной войне, сдерживающих атаки немецких танковых колонн. Последние, кстати, идут «свиной головой» (или ромбом) — точно так же, как шли на войска Александра Невского ливонские рыцари и, судя по всему, наемная генуэзская пехота темника Мамай.

правителям и их слугам²³. «Монгольское наследство облегчило русскому народу создание плоти евразийского государства», – писал в работе «Начертание русской истории» Г.В. Вернадский²⁴. Поэтому и сами евразийцы, и Рерихи, наряду с правомерной интерпретацией монгольского нашествия как бедствия для Руси, в то же время не упускали из вида его позитивные следствия, в том числе содействие преодолению политического эгоизма русских князей. При этом, по контрасту с последним, Н.С. Трубецкой отмечал:

На своем завоевательском пути Чингисхану пришлось свергнуть и низложить немало царей, князей и правителей. Почти всегда среди приближенных и вельмож таких правителей находились изменники и предатели, которые своим предательством способствовали победе и успеху Чингисхана. Но никого из этих предателей Чингисхан за их услугу не вознаграждал <...> И наоборот, после завоевания каждого нового царства или княжества Чингисхан осыпал наградами и приближал к себе всех тех, которые оставались верными бывшему правителю этой завоеванной страны до самого конца, верными даже тогда, когда их верность была для них явно невыгодна и опасна. Ибо своей верностью и стойкостью такие люди доказали свою принадлежность к тому психологическому типу, на котором Чингисхан строил свою государственную систему²⁵.

А вот высказывание Н.К. Рериха, почти дословно перекликающееся со словами виднейшего теоретика евразийства:

Если вы припомните законы монгольских ханов, если вспомните героический эпос этого народа, то во всем отразится натура твердая, мужественная, нередко аскетическая, терпеливо переживающая случайности времен²⁶.

В советский период своей жизни Ю.Н. Рерих, как мы уже отмечали выше, познакомился с Л.Н. Гумилевым. Двух великих евразийцев помимо общности евразийских подходов к истории и культуре объединяла искренняя любовь к истории и культуре монгольского народа.

Что же касается российско-индийского сотрудничества, то эта тема в связи с деятельностью семьи Рерихов исследована в литературе достаточно подробно, и мы ее касаться не будем. Отметим лишь, что Индию объединяет с Россией уходящая вглубь столетий веротерпимость, традиции мирного сосуществования разных религиозных верований: христианских, буддийских, исламских, индуистских. Через связи России и Индии актуализируется историческая память о едином общекультурном индоевропейском субстрате Евразии²⁷, единящем многие племена и народы. Наконец, именно меридиональная (транспортно-экономическая и культурная) евразийская ось «Россия – Индия»²⁸ призвана дополнить и уравновесить широтную евразийскую

²³ Победенному правителю Казани Иваном Грозным был пожалован титул цесаревича, и его потомки на пирах и приемах сидели впоследствии рядом с русским царем.

²⁴ *Вернадский Г.В.* Начертание русской истории. СПб., 2000. С. 33.

²⁵ *Трубецкой Н.С.* Наследие Чингисхана. М., 1999. С. 231.

²⁶ *Рерих Н.К.* Держава света. М., 2007. С. 479.

²⁷ В рамках русской культуры его одним из первых заметил А.С. Хомяков. Выдающемуся русскому мыслителю мы обязаны обнаружением глубинных культурно-языковых связей между Россией и Индией.

²⁸ Любопытно, что именно по этому маршруту прошла Центрально-Азиатская экспедиция Рерихов в 1925 году: из Индии через Гималаи в китайский Синьцзян и далее в Восточный Казахстан по Иртышу до Семипалатинска, откуда потом поездом Рерихи отправились в Москву.

ось сотрудничества по линии Великого шелкового пути, которую ныне активно лоббирует Китай. Сегодня отчетливо вырисовываются новые контуры интеграции Евразии, где есть возможность перейти к реальным проектам, объединяющим три ее великие державы: Индию, Россию и Китай²⁹.

7. Особое значение в многовекторном объединении Евразии Рерихи придавали Алтаю как «сердцу Азии», ее наиболее репрезентативному биосферному и этнокультурному региону. Известно, что институт интегральных научных исследований в Индии, в долине Кулу, получивший впоследствии название «Урусвати», должен был быть первоначально развернут именно на Алтае. Это вполне объяснимо, если учесть, что Алтай – это вся Евразия в миниатюре с точки зрения представленности на ограниченной территории всех ее ландшафтно-географических зон, этносов и религий. Алтай – место схождения границ четырех крупнейших государств (России, Китая, Казахстана и Монголии); территория, по которой прошли десятки племен с Востока на Запад и с Запада на Восток. Недаром Алтай называют сегодня своей исторической прародиной венгры и корейцы, турки и японцы. Совсем недавно было экспериментально подтверждено, что ближайшими предками американских индейцев являются южные алтайцы. Кстати, в тексте Махабхараты найдены прямые упоминания об Алтае, в том числе и о горе Белухе, причем с тем же названием «Белая гора» (Шветапарвата, Шветагири) и почти точным указанием расстояния до нее от индийских Гималаев³⁰.

Все это словно предвидела семья Рерихов во время своей экспедиции на Алтай летом 1926 г., закладывая великую меридиональную ось единения Евразии: «Алтай – Гималаи», которая постепенно начинает крепнуть. На наших глазах устанавливаются продуктивные научные связи между Алтаем и Индией. В частности, на базе университета г. Шимлы и общества «Калп» из гималайского штата Химачал-Прадеш, а также двух вузов из г. Барнаула – Алтайского государственного технического и Алтайского государственного аграрного университетов – начала действовать совместная научная программа «Алтайско-Гималайская Инициатива»³¹. Духовные традиции Руси, веданты и буддизма, философское наследие Рерихов, этнопсихология, народная и естественная медицина (аюрведа, тибетская традиция), перспективные экологические технологии – культурно-практические области, в развитии которых заинтересованы обе стороны. Общность экологических, культурных и хозяйственных проблем двух великих горных регионов Земли, а также понимание их фундаментального значения для сохранения природного и культурного наследия народов Евразии – это прочное основание для будущего сотрудничества российских и индийских ученых.

В целом, идеи и инициативы семьи Рерихов – это не только оригинальный вклад в общую палитру евразийского мировоззрения, но и надежное основание современного культурного диалога народов Евразии, столь важного в эпоху глобальной нестабильности.

²⁹ Этот вопрос подробно рассмотрен в совместной индийско-российской статье: Моханти А., Иванов А.В. Союз Индии, России и Китая: от деклараций – к реальным проектам // Вестник МГУ. Сер. 12: Политические науки. 2015. № 2. С. 49–59.

³⁰ См.: *Останин В.В.* Гора Белуха в «Махабхарате» (опыт пространственной ориентации) // Алтай – Гималаи: два устья Евразии. Барнаул, 2012. С. 34–48.

³¹ Уже выпущены совместные коллективные научные труды и проведены достаточно представительные научные форумы. (См., напр.: Алтай – Гималаи: традиционные знания и инновации в развитии горных и предгорных регионов Евразии: Материалы 1-го российско-индийско-монгольского семинара (Барнаул, 19–20 июня 2015 г.). Барнаул, 2015; Алтай и Гималаи как уникальные культурно-биосферные регионы Евразии. Барнаул, 2017).

Список литературы

- Алтай – Гималаи: традиционные знания и инновации в развитии горных и предгорных регионов Евразии: Материалы 1-го российско-индийско-монгольского семинара (Барнаул, 19–20 июня 2015 г.) / Под ред. Н.А. Колпакова, И.В. Фотиевой. Барнаул: Изд-во Фонда «Алтай-21 век», 2015. 228 с.
- Алтай и Гималаи как уникальные культурно-биосферные регионы Евразии / Под ред. А.В. Иванова, И.В. Фотиевой. Барнаул: РИО Алтайского ГАУ, 2017. 335 с.
- Башина О.Э., Васютина Е.С., Матраева Л.В. Трансформация экономической и трудовой модели поведения современной молодежи в условиях становления цифрового общества // Знание. Понимание. Умение. 2018. № 3. С. 133–145.
- Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 169–170.
- Васильева Я.Д. Пандито Хамбо Лама Итигэлов. Улан-Удэ: Ново-Принт, 2014. 264 с.
- Вернадский Г.В. Начертание русской истории. СПб.: Лань, 2000. 320 с.
- Зелинский А.Н. Рыцарь культуры // Рерих Ю.Н. Звериный стиль кочевников Северного Тибета. М.: МЦР, 1992. С. 4–19.
- Иванов А.В. Творческое наследие Рерихов и мировоззрение евразийцев // 100 лет со дня рождения С.Н. Рериха: Материалы международной научно-общественной конференции. М.: Международный центр Рерихов, 2005. С. 193–201.
- Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Духовно-экологическая цивилизация: устои и перспективы. Барнаул: Изд-во АГАУ, 2010. 133 с.
- Иерархия. М.: Международный центр Рерихов, 2011. 384 с.
- Ключников С.Ю. Философское наследие Рерихов и евразийство. URL: <http://lib.icr.su/node/785> (дата обращения: 12.12.2019).
- Кузьмин С.Б. Опасные природные процессы в Российской Федерации // Проблемы анализа риска. 2019. Т. 16. № 2. С. 10–35.
- Моханти А., Иванов А.В. Союз Индии, России и Китая: от деклараций – к реальным проектам // Вестник МГУ. Сер. 12: Политические науки. 2015. № 2. С. 49–59.
- Надземное. М.: Сфера, 1995. 844 с.
- Община. М.: Международный центр Рерихов, 2004. 328 с.
- Останин В.В. Гора Белуха в «Махабхарате» (опыт пространственной ориентации) // Алтай – Гималаи: два устья Евразии / Под ред. С.П. Бансал, Панкай Гупта, С.В. Макарычева, А.В. Иванова, М.Ю. Шишина. Барнаул: Изд-во АГАУ, 2012. С. 34–48.
- Письма Елены Рерих, 1929–1938. Новосибирск: Вико, 1992. 528 с.
- Рерих Н.К. Пути благословения. Минск: Изд-во Университетское, 1991. 101 с.
- Рерих Н.К. Человек и природа. 2-е изд. М.: Международный центр Рерихов, 2005. 140 с.
- Рерих Н.К. Держава света. М.: Эксмо, 2007. 843 с.
- Рерих Ю.Н. Тибет и Центральная Азия: лекции, статьи, переводы. Самара: Агни, 1999. 368 с.
- Рерих Ю.Н. История Средней Азии. Т. 3. М.: Международный центр Рерихов, 2009. 316 с.
- Соколов Ю.И. Глобальные риски XXI века // Проблемы анализа риска. 2015. Т. 12. № 2. С. 6–20.
- Соколов Ю.И. Экзистенциальный риск технологической сингулярности // Проблемы анализа риска. 2019. Т. 16. № 3. С. 62–77.
- Степанов Н.Ю. Попытки практической работы евразийцев в Европе, как политической организации в 1920–1930 годах // 3-е Гумилевские чтения (8–10 июня 1998 г., Москва). URL: <http://gumilevica.kulichki.net/GW/gw312.htm> (дата обращения: 14.11.2019).
- Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 1999. 554 с.
- Трубецкой Н.С. Религии Индии и христианство // Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М.: Эксмо, 2019. С. 249–272.
- von Weizsaecker E.U., Wijkman A. Come On! Capitalism, Short-termism, Population and the Destruction of the Planet. N.Y.: Springer, 2018. 220 p.

Eurasianists geopolitical ideas in the cultural heritage of the Roerich family

Andrey V. Ivanov

Altai State Agrarian University. 98 Krasnoarmeysky Av., Barnaul, 656049, Russian Federation; e-mail: ivanov_a_v_58@mail.ru

Irina V. Fotieva

Altai State University. 61 Lenin Av., Barnaul, 656049, Russian Federation; e-mail: fotieva@bk.ru

Irina A. Gerasimova

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

The article is devoted to the heritage of the Roerich family – Nikolai Konstantinovich, Elena Ivanovna, Yuri Nikolaevich, Svyatoslav Nikolaevich, and its role in the current situation of world crisis, especially for the Eurasian geopolitical space. The authors substantiate the thesis that the political and cultural views of the Roerich family matured parallel to the movement of the Eurasians and in a number of aspects specify many their ideas. The authors reveal and explore the relevance and predictability of the key principles held by the Roerich family concerning the perspectives of Russia and the areas of Eurasian cooperation. In the legacy of the Roerich family, the main features of the impending global crisis are described in a visionary way. They saw a way out of the crisis in establishing the primacy of culture over economy, the primacy of the spiritual over the material. The Roerichs warned of the dangers of a barbaric relationship with nature, robotization and decomposition of consciousness. Their warnings about the dangers of a mechanical civilization are confirmed in the work of modern analysts. According to Roerichs, the ideal of cooperation and cooperation should become the basis of relations between peoples. The Roerichs emphasized the special importance of the Russian-Mongolian and Russian-Indian ties forming a geopolitical and spiritual “middle cross” of Eurasia. The commonality of the environmental, cultural and economic problems of the two great mountain regions of the Earth is a solid foundation for future cooperation between scientists in the space of Eurasia.

Keywords: Eurasianism, Roerichs, geopolitics, culture, global risks, planetary thinking, cooperation, Altai, the Himalayas, India, Mongolia, Russia

For citation: Ivanov, A.V., Fotieva, I.V., Gerasimova, I.A. “Evraziiskie geopoliticheskie idei v kul’turnom nasledii Rerikhov” [Eurasianists geopolitical ideas in the cultural heritage of the Roerich family], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 4, pp. 119–133. (In Russian)

References

- Bashina, O.E., Vasyutina, E.S. & Matraeva, L.V. “Transformaciya ekonomicheskoy i trudovoj modeli povedeniya sovremennoj molodezhi v usloviyah stanovleniya cifrovogo obshchestva” [Transformation of the economic and labor model of modern youth in the development of a digital society], *Znanie. Ponimanie. Umenie*, 2018, No. 3, pp. 133–145. (In Russian)
- Bulgakov, S.N. “Filosofiya hozyajstva” [Economy philosophy], in: S.N. Bulgakov, *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Nauka Publ., 1993, pp. 169–170. (In Russian)
- Ierarhiya* [Hierarchy]. Moscow: International Center of the Roerichs Publ., 2011. 384 pp. (In Russian)

- Ivanov, A.V. "Tvorcheskoe nasledie Rerihov i mirovozzrenie evraziycev" [The creative heritage of the Roerichs and the worldview of Eurasians], *100th Birth Anniversary of S.N. Roerich: Proceedings of the international conference*. Moscow: International Center of the Roerichs Publ., 2005, pp. 193–201. (In Russian)
- Ivanov, A.V. & Fotieva, I.V. (eds.) *Altaj i Gimalaj kak unikal'nye kul'turno-biosfernye regiony Evrazii* [Altai and the Himalayas as unique cultural and biospheric regions of Eurasia]. Barnaul: Altai St. University Publ., 2017. 335 pp. (In Russian)
- Ivanov, A.V., Fotieva, I.V. & Shishin, M.Yu. *Duhovno-ekologicheskaya civilizaciya: ustoi i perspektivy* [Spiritual-ecological civilization: foundations and prospects]. Barnaul: Altai St. University Publ., 2010. 133 pp. (In Russian)
- Klyuchnikov, S.Yu. *Filosofskoe nasledie Rerihov i evraziystvo* [The philosophical heritage of the Roerichs and Eurasianism]. [<http://lib.icr.su/node/785>, accessed on 12.12.2019]. (In Russian)
- Kolpakov, N.A. & Fotieva, I.V. (eds.) *Altaj – Gimalaj: tradicionnye znaniya i innovacii v razviti gornyh i predgornyh regionov Evrazii* [Altai – Himalayas: traditional knowledge and innovations in the development of mountain and foothill regions of Eurasia]. Proceedings of the 1st Russian-Indian-Mongolian seminar (Barnaul, 19–20 June 2015). Barnaul: Fond «Altaj-21 vek» Publ, 2015. 228 pp. (In Russian)
- Kuzmin, S.B. "Opasnye prirodnye processy v Rossijskoj Federacii" [Hazardous natural processes in the Russian Federation], *Problemy analiza riska*, 2019, Vol. 16, No. 2, pp. 10–35. (In Russian)
- Mohanti, A. & Ivanov, A.V. "Soyuz Indii, Rossii Kitaya: ot deklaracij – k real'nym proektam" [Union of India, China, Russia: from declarations to real projects], *Vestnik MGU, Seriya 12: Politicheskie nauki*, 2015, No. 2, pp. 49–59. (In Russian)
- Nadzemnoe* [Elevated]. Moscow: Sfera Publ., 1995. 844 pp. (In Russian)
- Obshchina* [Community]. Moscow: International Center of the Roerichs Publ., 2004. 328 pp. (In Russian)
- Ostanin, V.V. "Gora Beluha v 'Mahabharate' (opyt prostranstvennoj orientacii)" [Mount Belukha in the 'Mahabharata' (experience of spatial orientation)], *Altaj – Gimalaj: dva ustoya Evrazii* [Altai – Himalayas: two pillars of Eurasia], ed. by S.P. Bansal, Pankaj Gupta, S.V. Makarychev, A.V. Ivanov, and M.Yu. Shishin. Barnaul: AGAU Publ., 2012, pp. 34–48. (In Russian)
- Roerich, E. *Pis'ma, 1929–1938* [Letters, 1929–1938]. Novosibirsk: Viko Publ., 1992. 528 pp. (In Russian)
- Roerich, N.K. *Puti blagosloveniya* [Ways of blessing]. Minsk: Universiy Publ., 1991. 101 pp. (In Russian)
- Roerich, N.K. *Chelovek i priroda* [Human and nature], 2nd ed. Moscow: International Center of the Roerichs Publ., 2005. 140 pp. (In Russian)
- Roerich, N.K. *Derzhava sveta* [Power of light]. Moscow: Eksmo Publ, 2007. 843 pp. (In Russian)
- Roerich, Yu.N. *Tibet i Central'naya Aziya: lekicii, stat'i, perevody* [Tibet and Central Asia: lectures, articles, translations]. Samara: Agni Publ., 1999. 368 pp. (In Russian)
- Roerich, Yu.N. *Istoriya Srednej Azii* [History of Central Asia], Vol. 3. Moscow: International Center of the Roerichs Publ., 2009. 316 pp. (In Russian)
- Sokolov, Yu.I. "Global'nye riski XXI veka" [Global risks of the twentieth century], *Problemy analiza riska*, 2015, Vol. 12, No. 2, pp. 6–20. (In Russian)
- Sokolov, Yu.I. "Ekzistencial'nyj risk tekhnologicheskoi singulyarnosti" [Existential risk of technological singularity], *Problemy analiza riska*, 2019, Vol. 16, No. 3, pp. 62–77. (In Russian)
- Stepanov, N.Yu. "Popytki prakticheskoi raboty evraziycev v Evrope kak politicheskoi organizacii v 1920–1930 godah" [Attempts at the practical work of Eurasians in Europe as a political organization in 1920–1930], *Proceedings of the 3rd Gumilev readings (Moscow 8–10 June 1998)*. [<http://gumilevica.kulichki.net/GW/gw312.htm>, accessed on 14.11.2019]. (In Russian)
- Trubeckoi, N.S. *Nasledie Chingiskhana* [Genghis Khan's legacy]. Moscow: Agraf Publ., 1999. 554 pp. (In Russian)
- Trubeckoi, N.S. "Religii Indii i hristianstvo", [Religions of India and Christianity], in: N.S. Trubeckoi, *Nasledie Chingiskhana* [Genghis Khan's legacy]. Moscow: Eksmo Publ., 2019, pp. 249–272. (In Russian)

- Vasileva, Ya.D. *Pandito Hambo Lama Itigelov* [Pandito Hambo Lama Itigelov]. Ulan-Ude: Novo-Print Publ., 2014. 264 pp. (In Russian)
- Vernadskii, G.V. *Nachertanie russkoj istorii* [The inscription of Russian history]. St. Petersburg: Lan' Publ., 2000. 320 pp. (In Russian)
- von Weizsaecker, E.U. & Wijkman, A. *Come On! Capitalism, Short-termism, Population and the Destruction of the Planet*. New York: Springer, 2018. 220 pp.
- Zelinskii, A.N. "Rycar' kul'tury" [Knight of culture], in: Yu.N. Roerich, *Zverinyj stil' kochevnikov Severnogo Tibeta* [The animal style of the nomads of northern Tibet]. Moscow: International Center of the Roerichs Publ., 1992, pp. 4–19. (In Russian)

В.В. Мильков

ЭТИКО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ПРОГРАММА ВЛАДИМИРА МОНОМАХА

Владимир Владимирович Мильков – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: dr_milkov@mail.ru

В статье анализируются религиозные основания политических взглядов Владимира Мономаха. Реконструируются концептуальные положения политического завещания киевского князя своим детям и основные идеи его этико-политической программы. Великий князь рекомендовал наследникам уклоняться от греха, вершить праведный суд, защищать слабых, иметь память смертную и держать в сердце своем страх перед Богом. Действия в такой парадигме накладывали значительные ограничения на представителей власти, ибо сковывали их в выборе средств. На конкретных фактах биографии Мономаха было проверено, насколько положения этико-политической программы воплощались во внешней и внутренней политике самого князя. Сопоставление показывает, что в реальной политической практике древнерусский князь отступал от исполнения религиозных установок собственной нравственной программы. Делается вывод, что впервые властителем были выдвинуты требования к самой власти и задавался желательный с точки зрения принятой веры идеал князя-управителя.

Ключевые слова: Владимир Мономах, мораль, политика, религиозная мотивация политической практики, идеал властителя

Для цитирования: Мильков В.В. Этико-политическая программа Владимира Мономаха // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 4. С. 134–147.

Древнерусская мысль, как известно, несла в себе мощный нравственно-назидательный заряд, а господство этической проблематики в произведениях древнерусской книжности давало исследователям основание говорить о панэтизме как о фундаментальном признаке отечественной и общехристианской мудрости¹. На этой основе развился целый букет литературных жанров: поучения, наставления, проповеди, обличения, которыми воспитывалось и регулировалось поведение верующих. На общем фоне среди этических сочинений древнерусской эпохи выделяется одно очень необычное

¹ Громов М.Н. Структура и типология русской средневековой философии. М., 1997. С. 127–134.

сочинение, в котором делается попытка регуляции политической сферы деятельности на базе системы ценностей, вытекающих из установок православного вероучения. Характерно, что автором этого произведения является не церковный проповедник и не иерарх, обязанный наставлять паству по роду своей деятельности, а древнерусский князь – успешный политик, яркий мастер слова, овладевший богатством духовного книжного наследия мыслитель. Это – Владимир Всеволодович Мономах (в крещении Василий) [род. 1053, получил Киевский стол в 1113, ум. 1125].

Своему наставлению великий князь киевский придал форму завещания наследникам, приравливая нравственный кодекс христианского благочестия к обязанностям правителя государства. Такова совершенно необычная специализация наставления, которое с названием «Поучение» дошло до нас в единственном списке в составе Лаврентьевской летописи². Название в определенной мере условно, ибо под ним объединены не сведенные в единое законченное произведение бумаги Мономаха. Наряду с наставлением детям в состав бумаг входят подборки выписок из Св. Писания, роспись походов и путей (т.н. Автобиографическая летопись), Письмо Олегу³. Создавалось это произведение на закате жизни Мономаха – «седя на санех» (т.е. в понятном образном смысле – в ожидании смерти). Работа не была закончена и имеющие более раннюю датировку составные части так и не были слиты в единый текст: Письмо Олегу относится к 1096 г., а роспись походов заканчивается описанием событий 1117 г. Поэтому единого мнения о датировке памятника у исследователей нет⁴.

Несмотря на незавершенность труда, текст представляет собой высокий образец этико-политического микротрактата. Ему нет жанровых аналогов⁵. Тем не менее Владимир Мономах достоин того, чтобы быть поставленным в почетный ряд таких мастеров назидательного слова, как Лука Жидята, Феодосий Печерский, Моисей Новгородский, Григорий Белгородский, Кирилл

² Полное собрание русских летописей. Т. 1: Лаврентьевская летопись. М., 1962. Стб. 240–256. (Ссылки на это издание с указанием столбца приводятся непосредственно по тексту в скобках).

³ О составе и жанровой специфике см.: Мильков В.В. Владимир Мономах и его Поучение // Творения митрополита Никифора. М., 2006. С. 340–365.

⁴ Одни исследователи начало работы над Поучением связывают с 1099 г. (Ивакин И.М. Князь Владимир Мономах и его Поучение. Ч. 1: Поучение детям; Письмо к Олегу и отрывки. М., 1901. С. 5–6, 86; Орлов А.С. Владимир Мономах. М.; Л., 1946. С. 147) или 1101 г. (Соловьев С.М. Сочинения: в 18 кн. Кн. I: История России с древнейших времен. Т. 1–2. М., 1988. С. 377; Гунтуис А.А. Сочинения Владимира Мономаха: Опыт текстологической реконструкции // Русский язык в научном освещении. 2003. № 2 (6). С. 68–71; Боровков Д. Владимир Мономах: князь-мифотворец. М., 2015. С. 188; Пузанов В.В. От православия к Руси: становление древнерусского государства (факторы и образцы политогенеза). СПб., 2017. С. 451–458). Выражение «седя на санех» эти авторы понимают в прямом смысле, как путевые заметки. Окончание работы над текстом чаще относят к 1117 г. (Гунтуис А.А. Указ. соч. С. 70–71; Боровков Д. Указ. соч. С. 186). Но ближе к истине те исследователи, которые относят работу над Поучением к самой закатной поре жизни князя (Ивакин И.М. Указ. соч. С. 6–8). Старческим недомоганием можно объяснить незавершенность работы.

⁵ По заключению исследователей текст Мономаха представляет собой весьма необычное для древнерусской книжности произведение, которое оказывается «вне жанров» (см. об этом: Копреева Т.Н. К вопросу о жанровой принадлежности «Поучения» Владимира Мономаха // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XXVII. Л., 1972. С. 94–108; Коняевская Е.Л. Авторское самосознание древнерусского книжника. М., 2000. С. 53–54, 59, 68; Лихачев Д.С. Зарождение и развитие жанров древнерусской литературы // Лихачев Д.С. Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 83; Мильков В.В. Владимир Мономах и его Поучение. С. 344–350).

Туровский, Серапион Владимирский и другие проповедники. Именно на этом фоне можно оценить степень оригинальности неожиданного тематического поворота достаточно традиционного по сути своей религиозно-нравственного наставления. Поучение Владимира Мономаха относят к числу известных разновидностей родительских наставлений детям, но никаких прямых аналогов или прообразов в близких форме сориентированного на политическую сферу деятельности поучения не выявлено⁶.

Нравственная программа Владимира Мономаха и ее идейно-религиозные основания достаточно четко реконструируются, и можно судить, чем руководствовался князь, рекомендуя своим властным потомкам своеобразный поведенческий кодекс, который он считал желательным для воплощения во властной практике.

Обращение к детям могущественный властитель Руси начинает с возвеличивания общей для них родовой преемственности, чтобы наследники прочувствовали причастность к важной в рамках исповедуемой конфессии связи, которая через него передается наследникам. Родитель-наставник подчеркивает свое происхождение от христоролюбивого деда Ярослава, указывает на причастность через крещальное имя Василий прадеду, крестившему Русь, и одновременно обозначает родство с византийским императорским домом Мономахов. Владимиру Всеволодовичу важно указать на сохранение православной преемственности в родовой традиции, собственный вклад в которую он связывает с заботой о христианах и считает своей заслугой, что многих сохранил по милости своей (Стб. 240). Тут же формулируется базовый религиозно-нравственный закон, нормирующий богоугодное поведение: «Первое Бога деля и душа своя – страх имеите Божий в сердцах своемь, милостыню творя не оскуду. То бо есть начаток всякому добру» (Стб. 241). Следующие затем рекомендации будущим властителям с этих религиозно-мировоззренческих установок так или иначе замыкаются на ситуациях, имеющих отношение к политической сфере деятельности.

Христианский принцип любви Мономахом конкретизируется и воплощается в совершенно определенные заповеди, предписывающие внимательное, заботливое и бережное отношение к подданным. Этой же задаче отвечал провозглашенный князем принцип праведного суда. Отталкиваясь от собственного примера («и худаго смерда, и убогие вдовице не дал есмь сильным обидети» – Стб. 251), он предписывает своим преемникам оказывать помощь сиротам, защищать слабых, кормить убогих, оказывая поддержку и покровительство нуждающимся (Стб. 245). К теме помощи и защиты слабых и обездоленных он обращается неоднократно (Стб. 251). Сформулированные им положения неоригинальны. Покровительство притесняемым, сиротам и вдовам относится к разряду библейских предписаний (Иер. 22, 3). В том же духе венценосный писатель формулирует поведенческие нормы, которые излагает от собственного имени. Из дальнейшего

⁶ Ср.: «Слово некоего отца к сыну своему» из «Изборника 1076 года»; поучение Василия I к сыну Льву (IX в.); назидательные обращения французского короля Людовика Святого сыну («Enseignements»); «Наставление о нравах герцогу Имре» (об этом: *Алексеев М.П.* Англосаксонская параллель к Поучению Владимира Мономаха // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. II. М.; Л., 1935. С. 60–69; *Ратобильская А.В.* Венгерский трактат «Наставление о нравах герцогу Имре» и западноевропейские представления об общественном устройстве // *Славянский мир между Римом и Константинополем.* М., 2004. С. 136–145).

повествования следует, что заботу о выбитых из жизненной колеи подданных лучше всего облекать в милостыню, попечение нуждающимся и оказание судебной защиты.

Большое внимание в своем политическом завещании князь, разрабатывавший собственные законодательные нормы⁷, отводит проблеме справедливого суда. Требованиям христианской нравственности в его понимании отвечает только праведный суд. Необходимость поддержки слабых и угнетенных отправлением справедливого суда утверждается прямым воспроизведением библейской цитаты из Ис. 1, 17, 18: «избавите обидима, судите сироте, оправдате вдовицу. Придете да сожжемся, глаголет Господь» (Стб. 243)⁸. Поскольку преемникам придется исполнять судебные полномочия, он призывает их праведным судом защищать «убогих», что должно облегчить тяжелое положение подданных. Весьма показательно, судя по приведенной цитате, что милостыню и разные формы заботы о слабых князь трактовал как жертву Богу. Подобное наставление имело морально-политическое значение, ибо было направлено на ограничение широко распространенного в ту эпоху судебного произвола, от которого страдали прежде всего неимущие и бесправные. Подобная установка призвана была формировать чувство справедливости у имущих представителей власти по отношению к неимущим. Это чувство возбуждалось христианским мировосприятием, настраивавшим на понимание ценности каждой отдельной личности вне зависимости от ее социального статуса.

Нравственным максимумом христианского благочестивого поведения стал провозглашенный Мономахом запрет душегубства. Он предписывает своим наследникам не осквернять себя убийством и даже не отдавать приказов казнить преступников: «не права, ни крива не убивайте, ни повелевайте убить его, аще будет повинен смерти. А душа не погубяете никакая же хрстьяны» (Стб. 245). Древнерусский князь, подобно своему прадеду, абсолютизировал заповедь «не убий» и готов был отказаться от смертной казни и пролития крови единоверцев. Но как засвидетельствовано в летописи и в собственной автобиографической истории князя-воина и князя-судьи, сам Мономах неоднократно выходил за рамки сформулированного им правила.

Имеется целый ряд достоверных свидетельств о причастности Мономаха к массовому душегубству, избегать которого он наставлял своих наследников. В росписи путей князь похвальноется коварным убийством Итларевой чади (половецких послов, убитых согласно летописи в 1095 г.) (Стб. 249–251). Допустим, расправа над многолетними врагами, пришедшими с миром, пусть даже в нарушение договорных обязательств, призвана была воспитывать неколебимую твердость в отношении поганых разорителей страны. Но уж совсем вопиющим фактом на фоне наставлений в добре и человеколюбии выглядит жесточайшая расправа над единоверцами-минчанами с использованием отрядов тех же степняков: «и с половци, с читеевичи к Менску изъехахомъ город. И не оставихом у него ни челядина, ни скотины» (Стб. 246). Получается, что запрет на кровопролитие не распространялся на междоусобия, ибо с внутренним врагом поступали так же безжалостно, как с внешним. Из этого следует, что заповедь воздержания от душегубства

⁷ Устав Владимира Мономаха // Творения митрополита Никифора. М., 2006. С. 453–497.

⁸ В цитате из Ис. 1, 17 отсутствует начало: «Научитесь делать добро, ищите правды». Этот лозунг соответствует основному лейтмотиву Поучения, смысл которого не размывается на разовый буквализм цитирования и тем сохраняется цельность в изложении мысли.

не служила ограничителем для межкняжеских конфликтов, о победах в которых с гордостью повествует Мономах в своей автобиографии. Сцены кровопролития, как неизбежный спутник войн, при этом остаются в его жизнеописании за кадром. Получается, что норма «не убий» применима только к судопроизводству, когда в руках представителей власти находилась и жизнь, и смерть подданных (т.е. душегубство по воле и умыслу). В этой связи показательно, что на убийство соперника в бою не смотрели как на душегубство. Падение в бою считалось Судом Божиим (Стб. 252–255). Епитимия все же на ратных людей со стороны церкви за это накладывалась.

В отличие от автобиографических записок Письмо Владимира Мономаха двоюродному брату Олегу представляло наглядный и достойный восхищения пример подлинного христианского человеколюбия и всепрощения. Содержание Письма автобиографично, хотя в жанровом отношении это отдельный от остальных бумаг эпистолярный документ⁹. Князь проявляет удивительное смирение (Стб. 255). С позиции христианского всепрощения он выражает готовность не мстить двоюродному брату, в борьбе с которым при сражении за Муром 6 сентября 1096 г. пал на поле битвы его сын Изяслав¹⁰. Гибель сына Мономах рассматривает как Божие наказание за незаконный захват Изяславом Олегова удела: «Суд от Бога ему пришел, а не от тебе» (Стб. 254). Он категорически отказывается от мести и предлагает убийце сына вернуть не только Муром, но и родовую отчину – Чернигов. Поступая так необычно для тех лет, князь заявляет, что спасение собственной души ему дороже земных владений. С точки зрения установок христианской доктрины создается прецедент идеального властного поведения в ситуации междоусобия – не нарушать границ родовых владений и признавать права старшего.

Та же мысль о гармонизации межкняжеских отношений развивается в наставлении. Владимир Мономах, следуя нормам христианской субординации, формулирует базовый принцип внутрдинастического порядка: старшим повиноваться, с младшими и равными себе жить в любви (Стб. 243). Вытекающее из доктринального принципа иерархизма правило соответствовало характеру властных отношений, а именно принципу генеалогического старшинства в разветвленном роде (отчинный сеньорат), когда старший в роде должен был соблюдать права имевших собственные уделы младших князей, а те, в свою очередь, повиноваться ему как отцу. В аллегорической форме нерушимость больших и малых уделов сравнивается в Пучении с естественным соседством мощных и слабых птиц (Стб. 244). Свыше установленному порядку придается политический смысл наставления в миролюбивом соседстве младших и старших представителей династии. Образная интерпретация правила подводится под установленный Любечским съездом 1097 г. порядок, согласно которому каждая из ветвей рюриковичей получала в наследственное держание отчины, а братья в лествичном порядке восхождения занимали княжеские столы по принципу старшинства.

Письмо, как видим, реализовывало тот же династический принцип и выполняло ту же воспитательную роль, что и Наставление. В дополнение

⁹ Ивакин И.М. Указ. соч. С. 285; Поньрко Н.В. Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII вв. СПб., 1992. С. 41–44; Кучкин В.А. Послание кн. Владимира Мономаха кн. Олегу Святославичу // Письменные памятники истории Древней Руси. СПб., 2003. С. 225–226.

¹⁰ Фактография письма подтверждается летописными данными (ср.: Стб. 229–231, 236–240).

к пламенному обращению властвовавшего отца к детям мемориальный и всем известный факт семейной истории мог бы стать наглядным примером для последующих поколений князей. Но это необычное по форме и очень сильное по своему политико-педагогическому заряду назидание (причем явно преднамеренно сохраненное среди других бумаг Мономаха) не было услышано ни ближайшими, ни отдаленными потомками киевского князя. Оно не предотвратило распрей даже между двумя ветвями Мономашичей (сыновьями от Гиты и детьми от второго брака Владимира, в котором родились Юрий и Андрей). Никакого влияния завещание могущественного единодержца на междинастические отношения не оказало. Пример Мономаха никоим образом не поспособствовал предотвращению внутрдинастического соперничества и, в конечном итоге, феодальной раздробленности. Так что говорить о том, что идеи Мономаха, подкрепленные личным примером, хоть в какой-то мере стали правилом во властных практиках его потомков, не приходится. Идеал оказался слишком высоким для реалий тогдашней повседневности¹¹. Но именно в своем неосуществимом виде завещание Мономаха предстает выдающимся памятником отечественной этико-политической мысли домонгольской Руси, диапазон идей которого отнюдь не ограничивается запретом на душегубство и предостережением от несправедливого захвата чужих владений.

Рассуждения о недопустимости душегубства стоят в одном ряду с заповедью о непогублении человека, которая оформлена как призыв к защите слабых от сильных: «не вдавайте сильным погубити человека» (Стб. 245).

¹¹ Здесь надо сказать, что в историографии не сложилось консенсуса при оценке искренности Мономаха как писателя. Исследователи спорят, насколько действенными и соответствующими убеждениям самого Мономаха была нравственная программа княжеского завещания. Критическим оценкам противостоят комплиментарные. Например, А.Ю. Карпов считает Владимира Мономаха идеальным правителем и человеком высокого нравственного долга, который принципы управления страной выстраивал на основе высоких христианских ценностей. При этом автор признает, что князь «не всегда соответствовал тому высокому идеалу, который сам создавал в своих сочинениях и к которому так стремился». Вопреки нормам должного он не останавливался перед излишней жестокостью, которую оправдывает и жестокий век, и суровое ремесло управления (*Карпов А.Ю.* Великий князь Владимир Мономах. М., 2015. С. 7–8). Д.С. Лихачев пришел к заключению, что политическая идеология, разработанная киевским самодержцем, опиралась на христианскую мораль (*Лихачев Д.С.* Сочинения князя Владимира Мономаха // *Лихачев Д.С.* Великое наследие. М., 1980. С. 148–149). По убеждению И.Я. Фроянова, Мономах своей политикой и заботой о простых людях заслужил высокую оценку у народа, что открыло ему путь к верховной власти на Руси в функции высшего должностного лица призывавшей его общины (*Фроянов И.Я.* Начала русской истории. Избранное. М., 2001. С. 522, 896). И.И. Смирнов, наоборот, категорически отрицал смердолюбие Мономаха, гуманные морально-политические суждения которого расходились с реальными поступками (*Смирнов И.И.* Очерки социально-политических отношений Руси XII–XIII веков. М.; Л., 1963. С. 230–239). Есть и другие суровые оценки. Некоторые исследователи в автобиографической части вообще не находили ничего поучительного: (см.: *Алексеев М.П.* Указ. соч. С. 74). По заключению Б.А. Романова, из всей биографии князя возвращение Олегу Чернигову – «единственный поучительный пример политического свойства» (*Романов Б.А.* Люди и нравы Древней Руси. Л., 1947. С. 182). В остальном идеи Мономаха, с точки зрения этого ученого, «пропитаны компромиссом». Перспективным представляется непредвзятый комплексный анализ противоречивых черт личности Владимира. По заключению В.В. Пузанова, набожность и базирующиеся на доктринальных установках идеологии сочетаются с прагматизмом, выводящим за нормативные рамки и позволяющим быть терпимым по отношению к нарушителям христианской морали, в чем и сам князь был грешен (*Пузанов В.В.* Указ. соч. С. 511–512).

В этом контексте «погубление» вовсе не тождественно убиению. Понятие «погубить» кроме значения ‘убийство’ чаще употреблялось в семантическом смысле ‘сделать несчастным, выбить из жизненной колеи, разорить’¹². Поскольку в руках князей была судебная власть, то Мономах предупреждал наследников, что от их решений напрямую зависит судьба подданных, а неконтролируемый произвол слуг может привести к утрате простолюдинами их социального статуса и ввергнуть в лишения. Мудрый властитель рассуждал с позиций совестливой гуманности, которая не позволит подтолкнуть слабого к грани небытия. Пытаясь привить это чувство детям, игрой смыслов слов он подчеркивал, что попустительство произволу «сильных» равнозначно убийству.

Здесь, судя по всему, источник не отражает всей полноты искренности княжеского отношения к подданным. Нравственные максимумы, провозглашавшиеся Владимиром Всеволодовичем, явно не соответствовали реалиям феодализации с характерным для нее разорением свободных людей и похолоплением должников. В юридической практике самого Мономаха ярким примером непоследовательности, в смысле человеколюбия и защиты слабых от сильных, является изданный киевским князем по результатам восстания 1113 г. «Устав о резах» и «Устав о закупках». Характерно, что, будучи реакцией на антиростовщическое восстание в Киеве, постановление Мономаха не отменяет проценты, а лишь ограничивает грабительский «рез» и суживает возможности «похолопления» за долги, предоставляя закупу возможность заработать и заплатить долг. Большие гарантии давались купцам¹³. В определенной степени нормы «Устава» защищали выбивавшихся обстоятельствами из жизненной колеи бедолаг и ограничивали масштабы социального «погубления». Принципиальных же мер по отношению к поработительным устремлениям господ и ростовщиков не предполагалось¹⁴. Речь в законоположениях Мономаха шла лишь об ограничении злоупотреблений, но кардинальным образом лица далеко несмердолюбивой эпохи эти законодательные ограничения не меняли¹⁵.

Но если отвлечься от конкретики имущественно-юридических отношений, то вербализованный в заповедях гуманизм и набор отвечающих требованию религии правил Поучения все же складывается в последовательную смысловую канву произведения. Заботой о простых подданных проникнуты рекомендации князя не позволять воинам во время походов причинять вред жилищам и посевам (Стб. 246). Речь шла о предотвращении урона крестьянским хозяйствам и о пресечении мародерства. В сознании детей, таким образом, киевский князь закладывал понимание ответственности за сохранение крестьянских угодий и поселений даже в экстренных условиях военной обстановки. Это яркий пример воспитания государственного подхода, не позволяющего стратегические задачи решать в ущерб хозяйственной деятельности.

В связи с ратной тематикой Владимир Мономах описывает желательное для предводителя воинства поведение во время боевых действий (Стб. 245). Князь рекомендует своим детям следовать его примеру: не быть праздным, не лениться, лично руководить военными походами, не полагаться на воевод, непосредственно контролировать войско и «весь наряд в дому своем» (Стб. 251). Предписывая своим наследникам простоту быта и личное

¹² Словарь древнерусского языка XI–XIV. Т. VI. М., 1991. С. 497.

¹³ Тихомиров М.Н. Пособие для изучения Русской Правды. М., 1953. С. 97–100.

¹⁴ Романов Б.А. Указ. соч. С. 68.

¹⁵ Смирнов И.И. Указ. соч. С. 107, 238–239.

участие в черновых работах, Владимир Мономах воспроизводил комплекс идей, которым обнаруживаются параллели в «Изборнике 1076 года». Удивительным образом предписания князя своим детям совпадают с рекомендуемыми уникальным древнерусским сборником правилами бытового поведения: непрестанный труд, уклонение от излишеств в еде и одежде, скромность, довольствие малым и недопустимость возвышения над зависимыми людьми¹⁶.

Образ близкого своим подданным князя, который не брезгует черновой работой и лично контролирует своих подчиненных, не перекладывая обязанности на слуг, выходит за рамки сугубо христианских нормативов и явно коренится в порядках дружинной демократии. В историографии верно обращалось внимание на принципиальное отличие такой формы властного поведения от придворного этикета византийских императоров. Близкий своим воинам князь, с обостренным чувством личной ответственности за все сферы подвластной деятельности, ориентировал своих последователей на исконно русскую традицию, а вовсе не на образцы имперской идеологии единоверцев греков¹⁷.

К нормам богоугодного поведения в быту Мономах относит несколько нравственно-значимых действий, в связи с чем он рекомендует уклоняться от лжи, пьянства и блуда, навещать больных («больного преситите»), провожать умерших («над мертвеца идете»), добрым словом приветствовать встречных («человека не минете не привечавше»). Очень важно предписание любить жену, но не до такой степени, чтобы оказаться под ее пятой: «жену свою любите, но не дайте им над собою власти» (Стб. 246). Нравственным регулятором богоугодного поведения обозначено помятование о смертном часе и страх Господень. Другими словами, внушается необходимость оценивать собственные поступки в эсхатологической перспективе и стремиться избежать воздаяния по грехам.

Среди рекомендаций князя выделяются три главных заповеди, исполнение которых гарантирует личное спасение. По словам Мономаха, возможно «малым делом уллучити милость Божию... и Царствия не лишитися». По его убеждению, для искупления грехов достаточно покаяния, слез смирения и милостыни: «покаянем, слезами и милостнею.., оже теми делы трети избыти грехов своих» (Стб. 244). Весьма необременительный набор богоугодных поступков в историографии вполне обоснованно получил название концепция «малых дел». Суть концепции сводится к тому, что спастись можно в миру и для этого вовсе не обязательно обрекать себя на жесткие ограничения, строгое безгрешное поведение и дисциплинирование аскетическими подвигами. Поэтому специально подчеркивается, что те «малые добрые дела» «не бо суть тяжка: ни одиночество, ни чернечество, ни голод, яко инии добрии терпятъ» (Стб. 244). Щадящую поведенческую стратегию ради искупления грехов предлагал уже упоминавшийся в связи с параллелями Поучению «Изборник 1076 года». Автор одной из статей этого сборника убеждал читателя в возможности необременительного пути спасения: «иже вьсхочеть

¹⁶ См.: Изборник 1076 года. М., 1965. С. 23, 65, 630, 631. (О характере взаимосвязей «Изборника» и Поучения речь пойдет ниже).

¹⁷ См.: Чичуров И.С. Политическая идеология Средневековья. Византия и Русь. М., 1990. С. 146–150.

самовольствомъ и льготою бес труда спасти душу свою, милостынею можетъ спасти»¹⁸.

Исследователи уже давно обратили внимание на то, что поведенческие установки Мономаха воспроизводят программные постулаты «Изборника», которые в сумме дают тот же набор малых богоугодных дел. Нищелюбие, милостыня, заботы об убогих в «Изборнике», как и в Поучении, считаются важнейшим условием достижения Царствия Небесного¹⁹. На этом основании высказывалось предположение, что Мономах писал свои наставления под влиянием знакомства с содержанием «Изборника 1076 года»²⁰. Некоторые из исследователей, правда, указывали на отсутствие прямой текстуальной зависимости Поучения от «Изборника», но при этом не отрицалось, что в круг чтения входили тексты, близкие «Изборнику 1076 года»²¹. Если принять во внимание, что даже тексты Св. Писания Мономах воспроизводил по памяти, то суммирование мотивов «Изборника» в авторской обработке и близко к исходному тексту вовсе не исключается. Венценосный писатель творчески перерабатывал материал, которым он владел, и вовсе не злоупотреблял цитированием. Такая манера резко отличает его от других книжников древнерусской поры.

Суммируя мотивы Поучения, а точнее, всех бумаг Мономаха, можем сказать, что заветы выдающегося политического действия базируются на общехристианских принципах, возводя в абсолют сострадание, уклонение от зла и справедливость. Если абстрагироваться от чисто политических смыслов данных установок, в житейско-бытовом плане поведенческие стратегии Поучения совпадают с «Изборником 1076 года»: смирение, покаяние, молитва, попечение о слабых, разные виды милосердия, антитеза труда ленности, усердие в делах, бытовая простота, уважительное отношение к служителям культа и упование на Бога. Из этого числа выделяется триада первостепенных спасительных дел, исполнение которых хотя и желательно, но вовсе не обязательно широкое благочестие во всем.

Упование на спасительную триаду в некотором смысле снижает значение прочих рекомендаций наследникам, ибо не нацеливает на труды и усилия в работе над собой. В контексте достаточно обширной нравственной программы Мономаха путь «малых дел» выглядит необременительным для богатых людей, облеченных властью. Получается, что великий князь выделяет в своей программе должного и доктринально заданного поведения некий нравственно-религиозный минимум. То был продуманный ход. Методология «малых дел» обеспечивала на начальной стадии христианизации постепенное вхождение в поле христианской нравственности.

¹⁸ Изборник 1076 года. С. 699.

¹⁹ См.: Там же. С. 14–16, 26, 43, 86, 94–95, 175–176, 180, 186, 304, 570, 654, 687. Надо при этом учитывать, что проповедь нищелюбия широко распространена и в других произведениях раннехристианской русской книжности, включая и прямые установки на этот счет в библейских текстах (например: Тов. 12, 8).

²⁰ Наблюдения над идейной близостью произведений обобщены в работе: Будовниц И.У. «Изборник» Святослава и «Поучение» Владимира Мономаха и их место в истории русской общественной мысли // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. X. М., 1954. С. 44–75.

²¹ Мещерский Н.А. Поучение Владимира Мономаха и «Изборник» 1076 г. // Мещерский Н.А. Избранные статьи. СПб., 1995. С. 87–88.

Автор Поучения вполне отдавал себе отчет в том, что его наставления неосуществимы в полном объеме, поэтому он прямым текстом призывает наследников принять если не все, то хотя бы часть заповедей (Стб. 245). Ко всему он избегал запретов, видимо, трезво оценивая их непродуктивность во властной среде, где господствовали грубые нравы раннефеодального общества. По той же причине и должный моральный облик властителя он срисовывал с себя, рассчитывая не столько на уважение к Писанию и христианским авторам, сколько на авторитет главы большой семьи. Именно поэтому прямых отсылок на церковные тексты, кроме как при выборке из Псалтири, в Поучении нет. Соответственно и литературная подоплека установочных положений узнается только специалистами, знакомыми с содержанием духовной письменности эпохи.

Факт существования спасительного минимума среди рекомендаций должного поведения со всей определенностью свидетельствует, что верхи общества не были готовы к серьезной нравственной перестройке, а укорененность доктринально-поведенческих императивов, судя по историческому портрету эпохи, почти не просматривается. Примеров, которые бы иллюстрировали воплощение самим Мономахом «малых дел» в описании деяний жизненного пути, не обнаруживается. Однако свою автобиографическую «граматицу» князь завершает кратким поучительным выводом, что обнаруживает намерение соединить свое наставление с мемуарными записями. Некоторые из перечисленных пунктов соответствуют содержанию Автобиографической летописи (не лениться, не давать себе покоя и не полагаться на слуг), а вот для некоторых заповедей подтверждений в фактуре княжеских воспоминаний о жизни не находится (покровительствовать слабым и беззащитным). Кроме того, призыв князя проявлять скромность и умеренность не совместим с ярко выраженной в летописи гордостью за военные победы, бесстрашием в минуты опасности и возвеличиванием своих охотничьих подвигов (Стб. 251). Самолюбование храбростью, заботы о славе и упоение жестокостями военных баталий явно отесняют на второй план дела милосердия²². Неудивительно поэтому, что влияние заветов авторитетнейшего единодержца Руси, направленных на смягчение бытового и феодального произвола, в политической практике древнерусских князей не просматривается.

На фоне комплиментарных панегириков умершим князьям, исполненных в манере доктринальной выверенности книжного слова, приближение к высокой планке идеала христианского властителя демонстрировал разве что сам Владимир Всеволодович Мономах. Даже он, широко образованный интеллект, глубоко понимавший доктринальную суть поднятых нравственно-политических проблем, далеко не во всем на практике соответствовал им же сформулированным нормам и порой действовал вопреки базовому христианскому принципу добра и человеколюбия. И это объективное противоречие должного и реального необходимо всегда иметь в виду, когда характеризуется эпоха и реконструируется облик исторической действительности, складывающийся из разных качеств многоликого и неодинаково христианизированного общества.

Можно предполагать, что планка моральных требований к подрастающим властителям занижалась не столько самим князем, сколько объективными возможностями не готового к серьезным нравственным свершениям

²² Мономах оставил правдивый автопортрет, ведь не было нужды пускать пыль в глаза, когда истинное положение дел хорошо было известно подрастающему адресату Наставления.

общества. Реальные порядки, царившие во властной среде, не способствовали претворению даже весьма скромного нравственного идеала в жизнь.

Так или иначе, Владимир Мономах создал в своем Поучении образ правителя, который должен являться примером для его наследников. Этот образ идеален и базируется на высоких христианских принципах справедливости, любви, прощения и гуманности.

Мономаху принадлежит заслуга включения в единое этическое поле и «сильных» и зависимых от них бесправных людей. Это, конечно этика добра, но исходит она от щедрого дарителя, способного на такой дар. В своих этических построениях автор Поучения реализует базовый закон христианства – любить ближнего, невзирая на социальный статус. В форме наставления потомкам великий князь возвел христианскую мораль в ранг государственной политики. Это означало, что от власти требуется признание ее ответственности перед обществом и Богом. В реальной жизни гармонии, конечно, не было, но четкие и недвусмысленные ориентиры, направленные на гармонизацию межличностных отношений, были обозначены. В условиях расширявшегося вместе с феодализацией произвола «сильных» такие заповеди князя хотя и не заметны со стороны воздействия на общественное сознание, но все же играли прогрессивную роль, поскольку поднималась важная с точки зрения гармонизации социальных отношений тема справедливости и уважения к личности. Важно, что была вербализована необходимость ограничения властного произвола правящих верхов. В истории русской мысли это был первый опыт подведения моральной базы под политическую практику.

Значение Мономаха в истории отечественной мысли состоит в том, что он первым из древнерусских авторов обозначил моральные ограничения для политики. Впервые были выдвинуты требования к самой власти и задавался желательный с точки зрения принятой веры идеал князя-управителя. Этот идеал, конечно, возвышался над реальной жизнью. Но на то он и идеал, чтобы, стремясь к нему, делать пусть начальные, но реальные шаги в деле нравственного преобразования верхов общества. Великий князь начинал эту работу с себя и своих преемников. Насколько действенным оказался урок Владимира Мономаха его властным потомкам, каждый может составить свое мнение, обратившись к летописям, материалам законодательства и огромному массиву литературных произведений древнерусской эпохи.

Список литературы

- Алексеев М.П.* Англосаксонская параллель к Поучению Владимира Мономаха // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. II. М.; Л.: Из-во АН СССР, 1935. С. 39–80.
- Боровков Д.* Владимир Мономах: князь-мифотворец. М.: Ломоносов, 2015. 240 с.
- Будовниц И.У.* «Изборник» Святослава и «Поучение» Владимира Мономаха и их место в истории русской общественной мысли // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. X. М.: Изд-во АН СССР, 1954. С. 44–75.
- Гиппиус А.А.* Сочинения Владимира Мономаха: Опыт текстологической реконструкции // Русский язык в научном освещении. 2003. № 2 (6). С. 60–99.
- Громов М.Н.* Структура и типология русской средневековой философии. М.: ИФ РАН, 1997. 290 с.
- Ивакин И.М.* Князь Владимир Мономах и его Поучение. Ч. 1: Поучение детям; Письмо к Олегу и отрывки. М.: Унив. тип., 1901. 326 с.

- Изборник 1076 года / Под ред. С.И. Коткова. М.: Наука, 1965. 1093 с.
- Карпов А.Ю. Великий князь Владимир Мономах. М.: Молодая гвардия, 2015. 386 с.
- Коняевская Е.Л. Авторское самосознание древнерусского книжника. М.: Языки русской культуры, 2000. 198 с.
- Копреева Т.Н. К вопросу о жанровой принадлежности «Поучения» Владимира Мономаха // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XXVII. Л.: Наука, 1972. С. 94–108.
- Кучкин В.А. Послание кн. Владимира Мономаха кн. Олегу Святославичу // Письменные памятники истории Древней Руси / Под ред. Я.Н. Щапова. СПб.: Блиц, 2003. С. 225–226.
- Лихачев Д.С. Сочинения князя Владимира Мономаха // Лихачев Д.С. Великое наследие. М.: Светская Россия, 1980. С. 141–161.
- Лихачев Д.С. Зарождение и развитие жанров древнерусской литературы // Лихачев Д.С. Исследования по древнерусской литературе. Л.: Наука, 1986. С. 79–95.
- Мещерский Н.А. Владимира Мономаха и «Изборник» 1076 г. // Мещерский Н.А. Избранные статьи. СПб.: СПб ГУ, 1995. С. 87–88.
- Мильков В.В. Владимир Мономах и его Поучение // Творения митрополита Никифора / Отв. ред. М.Н. Громов, С.М. Полянский. М.: Наука, 2006. С. 340–365.
- Орлов А.С. Владимир Мономах. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1946. 190 с.
- Полное собрание русских летописей. Т. 1: Лаврентьевская летопись / Под ред. А.А. Шахматова. М.: Наука, 1962. 578 с.
- Понырко Н.В. Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII вв. СПб.: Наука, 1992. 224 с.
- Пузанов В.В. От праславян к Руси: становление древнерусского государства (факторы и образцы политогенеза). СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2017. 744 с.
- Ратобильская А.В. Венгерский трактат «Наставление о нравах герцогу Имре» и западноевропейские представления об общественном устройстве // Славянский мир между Римом и Константинополем / Отв. ред. Б.Н. Флоря и др. М.: Индрик, 2004. С. 136–145.
- Романов Б.А. Люди и нравы Древней Руси. Л.: Изд-во ЛГУ, 1947. 348 с.
- Словарь древнерусского языка XI–XIV. Т. VI / Под. ред. Ф.П. Филина, Г.А. Богатовой. М.: Наука, 1991. 558 с.
- Смирнов И.И. Очерки социально-политических отношений Руси XII–XIII веков. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1963. 363 с.
- Соловьев С.М. Сочинения: в 18 кн. Кн. I: История России с древнейших времен. Т. 1–2. М.: Мысль, 1988. 797 с.
- Тихомиров М.Н. Пособие для изучения Русской Правды. М.: Изд-во МГУ, 1953. 192 с.
- Устав Владимира Мономаха // Творения митрополита Никифора / Отв. ред. М.Н. Громов, С.М. Полянский. М.: Наука, 2006. С. 453–497.
- Фроянов И.Я. Начала русской истории. Избранное. М.: Парад, 2001. 975 с.
- Чичуров И.С. Политическая идеология Средневековья. Византия и Русь. М.: Наука, 1990. 176 с.

Vladimir Monomakh's ethical and political program

Vladimir V. Milkov

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

The religious grounds of Vladimir Monomakh's political views are analyzed in the article. The author reconstructs the points of the political testament of Monomakh. The main ideas of his ethic and political program are reconstructed. The Grand Duke recommended to evade sin, to be a just judge, to protect the weak, to have a mortal memory and to keep in their heart the fear of God. Actions in such paradigm imposed considerable restrictions for governors of the power because they held down them in the choice of means. The author compares the ethical and political program of Monomakh with the facts of his biography. It is shown that in real political practice Monomakh retreated from his own moral program. The author concludes that Monomakh was the first Russian leader to formulate requirements to the power itself proposing an ideal image of the Christian Prince.

Keywords: Vladimir Monomakh, morality, politics, religious motivation of political practice, the ideal of a ruler

For citation: Milkov, V.V. “Etiko-politicheskaya programma Vladimira Monomakha” [Vladimir Monomakh’s ethical and political program], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 4, pp. 134–147. (In Russian)

References

- Alekseev, M.P. “Anglo-saksonskaya parallel’ k Poucheniyu Vladimira Monomakha” [Anglo-Saxon parallel to the Teaching of Vladimir Monomakh], *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [Works of the Department of Ancient Russian Literature], Vol. II. Moscow; Leningrad: The USSR Academy of Sciences Publ., 1935, pp. 39–80. (In Russian)
- Borovkov, D. *Vladimir Monomakh: knyaz’-mifotvoretz* [Vladimir Monomakh: Prince-myth-maker]. Moscow: Lomonosov Publ., 2015. 240 pp. (In Russian)
- Budovnits, I.U. “‘Izbornik’ Svyatoslava I ‘Pouchenie’ Vladimira Monomakha i ikh mesto v istorii russkoi obshchestvennoi mysli” [‘Izbornik’ of Svyatoslav, and the ‘Teaching’ of Vladimir Monomakh and their place in the history of Russian social thought], *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [Works of the Department of Ancient Russian Literature], Vol. X. Moscow: The USSR Academy of Sciences Publ., 1954, pp. 44–75. (In Russian)
- Chichurov, I.S. *Politicheskaya ideologiya Srednevekov’ya. Vizantiya i Rus’* [Political ideology of the Middle Ages. Byzantium and Russia]. Moscow: Nauka Publ., 1990. 176 pp. (In Russian)
- Filin, F.P. & Bogatova, G.A. (eds.) *Slovar’ drevnerusskogo yazyka XI–XIV* [A dictionary of Ancient Russian language of XI–XIV], Vol. VI. Moscow: Nauka Publ., 1991. 558 pp. (In Russian)
- Froyanov, I.Ya. *Nachala russkoi istorii. Izbrannoe* [The Beginning of Russian history]. Moscow: Parade Publ., 2001. 975 pp. (In Russian)
- Gippius, A.A. “Sochineniya Vladimira Monomakha: Opyt tekstologicheskoi rekonstruktsii”, [Works of Vladimir Monomakh: The experience of textual reconstruction], *Russkii yazyk v nauchnom osveshchenii*, 2003, No. 2 (6), pp. 60–99. (In Russian)
- Gromov, M.N. *Struktura i tipologiya russkoi srednevekovoi filosofii* [The structure and typology of Russian medieval philosophy]. Moscow: IPh RAS Publ., 1997. 290 pp. (In Russian)
- Ivakin, I.M. *Knyaz’ Vladimir Monomakh i ego Pouchenie. Ch. 1: Pouchenie detyam; Pis’mo k Olegu i otryki* [Prince Vladimir Monomakh and his Teaching. Part 1: Teaching children; a Letter to Oleg and excerpts]. Moscow: The Univ. Publ., 1901. 326 pp. (In Russian)
- Karpov, A.Yu. *Velikii knyaz’ Vladimir Monomakh* [Grand Duke Vladimir Monomakh]. Moscow: Young Guard, 2015. 386 pp. (In Russian)
- Konyavskaya, E.L. *Avtorskoe samosoznanie drevnerusskogo knizhnika* [The Author’s self-consciousness of the Ancient Russian scribe]. Moscow: Languages of Russian culture Publ., 2000. 198 pp. (In Russian)
- Kopreeva, T.N. “K voprosu o zhanrovoi prinadlezhnosti ‘Poucheniya’ Vladimira Monomakha” [The question of genre affiliation of Vladimir Monomakh’s Teaching], *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [Works of the Department of Ancient Russian Literature], Vol. XXVII. Leningrad: Nauka Publ., 1972, pp. 94–108. (In Russian)
- Kotkov, S.I. (ed.) *Izbornik 1076 goda* [Izbornik of 1076]. Moscow: Nauka Publ., 1965. 1093 pp. (In Russian)
- Kuchkin, V.A. “Poslanie kn. Vladimira Monomakha kn. Olegu Svyatoslavichu” [Vladimir Monomakh’s Message to Prince Oleg Svyatoslavich], *Pis’mennye pamyatniki istorii Drevnei Rusi* [Written monuments of the history of Ancient Russia], ed. by Ya.N. Shchapov. St. Petersburg: Blitz Publ., 2003, pp. 225–226. (In Russian)
- Likhachev, D.S. “Sochineniya knyazya Vladimira Monomakha” [Works of prince Vladimir Monomakh], in: D.S. Likhachev, *Velikoe nasledie* [Great heritage]. Moscow: Soviet Russia Publ., 1980, pp. 141–161. (In Russian)
- Likhachev, D.S. “Zarozhdenie i razvitie zhanrov drevnerusskoi literatury” [Origin and development of genres of Ancient Russian literature], in: D.S. Likhachev, *Issledovaniya*

- po drevnerusskoi literature* [Studies in Ancient Russian literature]. Leningrad: Nauka Publ., 1986, pp. 79–95. (In Russian)
- Meshchersky, N.A. “Vladimir Monomakh i ‘Izbornik’ 1076 g.” [Vladimir Monomakh and “Izbornik” 1076], in: N.A. Meshcherskii, *Izbrannye stat’i* [Selected articles]. St. Petersburg: St. Petersburg State University, 1995, pp. 87–88. (In Russian)
- Milkov, V.V. “Vladimir Monomakh i ego Pouchenie” [Vladimir Monomakh and his Teaching], *Tvoreniya mitropolita Nikifora* [Works of Metropolitan Nikifor], ed. by M.N. Gromov and S.M. Polyanskii. Moscow: Nauka Publ., 2006, pp. 340–365. (In Russian)
- Orlov, A.S. *Vladimir Monomakh* [Vladimir Monomakh]. Moscow; Leningrad: The USSR Academy of Sciences Publ., 1946. 190 pp. (In Russian)
- Ponyrko, N.V. *Epistol’noye nasledie Drevnei Rusi XI–XIII vv.* [Epistolary heritage of Ancient Russia XI–XIII centuries]. St. Petersburg: Nauka Publ., 1992. 224 pp. (In Russian)
- Puzanov, V.V. *Ot praslavyan k Rusi: stanovlenie drevnerusskogo gosudarstva (faktory i obraztsy politogeneza)* [From pre-Slavs to Russia: the formation of the Ancient Russian state (factors and patterns of political genesis)]. St. Petersburg: Olega Abyshko Publ., 2017. 744 pp. (In Russian)
- Ratobyl’skaya, A.V. “Vengerskii traktat ‘Nastavlenie o nravakh gertsogu Imre’ i zapadno-evropeiskie predstavleniya ob obshchestvennom ustroistve” [The Hungarian treatise ‘Instruction about the mores to the Duke Imre’ and Western European ideas about the social structure], *Slavyanskii mir mezhdurimom i Konstantinopolem* [Slavic peace between Rome and Constantinople], ed. by B.N. Florya. Moscow: Indrik Publ., 2004, pp. 136–145. (In Russian)
- Romanov, B.A. *Lyudi i nruvy Drevnei Rusi* [People and customs of Ancient Russia]. Leningrad: Leningrad University Publ., 1947. 348 pp. (In Russian)
- Shahmatov, A.A. (ed.) *Polnoe sobranie russkikh letopisei, T 1: Lavrent’evskaya letopis’* [Complete Collection of Russian Chronicles, Vol. 1: Laurentian Chronicle]. Moscow: Nauka Publ., 1962. 578 pp. (In Russian)
- Smirnov, I.I. *Ocherki sotsial’no-politicheskikh otnoshenii Rusi XII–XIII vekov* [Essays on the socio-political relations of Russia XII–XIII centuries]. Moscow; Leningrad: The USSR Academy of Sciences Publ., 1963. 363 pp. (In Russian)
- Solovyov, S.M. *Sochineniya: v 18 kn. Kn. I: Istoriya Rossii s drevneishikh vremen. T. 1–2.* [Works. Book I: History of Russia since ancient times. Vol. 1–2]. Moscow: Mysl Publ., 1988. 797 pp. (In Russian)
- Tikhomirov, M.N. *Posobie dlya izucheniya Russkoi Pravdy* [A manual for the study of Russian Truth]. Moscow: Moscow state University Publ., 1953. 192 pp. (In Russian)
- Vladimir Monomakh, “Ustav” [The Charter], *Tvoreniya mitropolita Nikifora* [Works of Metropolitan Nikifor], ed. by M.N. Gromov and S.M. Polyanskii. Moscow: Nauka Publ., 2006, pp. 453–497. (In Russian)

ФИЛОСОФСКАЯ ЛЕТОПИСЬ

А.Ф. Лосев

<ФЕНОМЕНОЛОГИЯ СУБЪЕКТ-ОБЪЕКТНОГО ОТНОШЕНИЯ>*

Тахо-Годи Аза Алибековна – доктор филологических наук, профессор кафедры классической филологии филологического факультета. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: losevaf@mail.ru

Троицкий Виктор Петрович – старший научный сотрудник. Библиотека истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева». Российская Федерация, 119002, г. Москва, ул. Арбат, д. 33/12; e-mail: vicpetro10.11@mail.ru

Продолжается публикация недавно выявленных в архиве А.Ф. Лосева материалов, относящихся к первоначальному составу известной книги философа «Философия имени» (1927). Публикуемый новый фрагмент, получивший условное название <Феноменология субъект-объектного отношения>, относится к завершающим разделам этой второй части. Философ трактует здесь, во-первых, связь перво-сущности и имени сущности в энергийных терминах (эйдос, энергия, энергема) и, во-вторых, в тех же терминах описывает отношения внешнего мира и субъекта понимания. При этом все нюансы таковых связей и отношений передаются в тщательном переборе антиномий (материи и сущности, объекта и субъекта), чем и демонстрируется эффективность принятого Лосевым феноменолого-диалектического метода. В несколько менее развернутой форме, но с рассмотрением тех же антиномий, изложенная диалектическая система вполне обнаруживается в других работах Лосева 1920-х гг., например, в книгах «Античный космос и современная наука» (глава «Имя и его диалектика») и «Философия имени». В публикуемом отрывке получило большую, чем в указанных книгах, ясность тонкое различие двух типов меона – сущностного (внутреннего) и материального (внешнего), различие, которое во многом определило специфику лосевской феноменологии.

Ключевые слова: А.Ф. Лосев, философия имени, диалектическая система, феноменология, эйдос, энергия, энергема, антиномия

Для цитирования: Лосев А.Ф. <Феноменология субъект-объектного отношения> / Публ. А.А. Тахо-Годи, подготовка к публ. В.П. Троицкого // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 4. С. 148–170.

* Ранее в «Философском журнале» был опубликован фрагмент «<Общая характеристика тетрактидной диалектики>», которым автор предполагал открыть вторую, неизданную часть книги (См.: Лосев А.Ф. <Общая характеристика тетрактидной диалектики> // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 3. С. 140–150). Здесь, в тезисной форме, разворачивалась своеобразная категориальная система от «диалектики перво-сущности» до «диалектики имени сущности».

<...>

I. Имеется перво-сущность и ее смысловая выраженность – энергия.

а) Перво-сущность в себе непознаваема. Но если бы она было *только* непознаваема, то о ней мы ничего не знали бы, и тогда отпала бы и необходимость и самая возможность как-нибудь о ней говорить или мыслить. Следовательно, во-первых, она непознаваема, неразличима, а, во-вторых, познаваема и различима. Как это возможно? Если есть неразличимое, должно быть и нечто различимое (иначе различимое, ни от чего не отличаясь как неразличимое, перестало бы быть различимым). Стало быть, есть разная степень различимости, или, другими словами, есть разная степень смысловой объединенности и распада. Отсюда же необходимо заключить, что перво-сущность дана не только как нечто вечно-устойчивое в себе, но и может быть рассматриваема с любой точностью приближения. Она может быть представлена как предел суммы бесконечно-малых приращений, сплошно и неразлично текущих и переходящих одно в другое, так что любое приближение к этому пределу продолжает, во-первых, быть исчезающе-великим и, следовательно, непознаваемым, а, во-вторых, вправляется в некоторую конечную форму, т.е. становится и различимым и конечно-именуемым. Это значит, что по конечной выраженности перво-сущности мы судим о ней самой, и только при условии такого диалектического символизма и возможным делается тот необходимый апофатизм, с которого мы начали и который, стало быть, тоже приобретает после этого диалектическую значимость и непреложность.

б) Итак, перво-сущность познаваема в своих энергиях. Признавая и тот разум, которым пользуемся мы, человеки, тоже результатом действия перво-сущных энергий (а делаем мы это просто уже потому, что вообще нет ничего, что не было бы результатом этих энергий), мы конструируем основные категории перво-сущности, без которых она не может мыслиться. Таковы главные слои в перво-сущности – в-себе-бытие, для-себя-бытие, в-себе-и-для-себя-бытие и имя, причем все это – в трех единосущных смысловых началах, носимых и всецело воплощенных на четвертом начале, универсальном факте и теле этого триадного смыслового света. Эти три начала суть – единство (основание), смысл (бытие) и становление (изменение) смысла.

с) Вся эта диалектика объемлется антиномической диалектикой сущности и энергии. Энергия отлична от сущности, ибо исключительная тождественность привела бы или к агностицизму, вместо апофатизма (если бы являющаяся энергия не представляла собой ничего отличного от сущности) или к абстрактному рационализму, вместо символизма (если бы сущность не представляла собой ничего отличного от являющейся энергии). Однако будучи отличной по смыслу, энергия неотделима от сущности по факту, по субстанции, и потому есть сама сущность. А отсюда вытекает и то, что, какую бы степень энергии сущности мы ни взяли, она продолжала бы отличаться от сущности все еще только по смыслу, а не по факту, хотя разница между различиями частичной энергии и целостной энергии, с одной стороны, и целостной энергии и самой сущности, с другой стороны, была бы в свою очередь неодинаковой. Целостная энергия сущности отлична от самой сущности. Частичные формы целостной энергии (которые мы называем энергемами, т.е. так или иначе индивидуализированными энергиями) отличны от целостной энергии сущности. Но все это – различия не теле одного и того же факта сущности, все это – и различия сущности с энергией,

и энергии с энергемами, – суть чисто смысловые, а не субстанциально-фактические различия, и поэтому: в перво-сущности содержатся и вся целостная энергия и бесконечное разнообразие отдельных энергем, хотя она ото всего этого и отлична; в целостной энергии содержится вся перво-сущность целиком и все отдельные энергемы целиком, хотя она и отлична от перво-сущности и энергем; наконец, и в каждой отдельной, с любым приближением взятой, энергеме содержится и вся перво-сущность целиком и вся целостная ее перво-энергия, хотя каждая энергема, конечно, отлична и от одного и от другого. Благодаря этому делается возможным то, что по отдельной энергеме, которая действует в человеческом, философском сознании, мы судим о диалектике всей перво-сущности.

II. Бесконечная перво-сущность, актуально оформленная и выраженная в своих энергиях и именах, может быть мыслима и как источник бесконечного количества иных, других сущностей.

а) Так как сущность и ее полная энергия присутствует целиком решительно в каждой мельчайшей энергеме, то, *сколько бы мы ни отнимали энергем от сущности, она никогда не может иссякнуть*. Иссякнуть могло бы то, что измеримо и имеет конечное количество частей. Там же где любая часть несет на себе значимость бесконечности и где этих частей тоже бесконечность, *там немисливо говорить ни об уменьшении, ни об увеличении*. Поэтому, стоит только представить себе, что все бесконечное количество энергем перво-сущности осмысливает не только себя, но что-нибудь и иное, как уже вполне доказанной является мыслимость бесконечного количества и всяких других перво-сущностей, кроме перво-сущности.

б) Как возможно появление чего-нибудь иного, кроме перво-сущности? Прежде всего, никакого иного *факта*, кроме себя самой, перво-сущность не требует. Она требует лишь своей собственной актуальной оформленности. И так как всякое оформление есть проведение границы, то для перво-сущности актуально оформить себя значит положить некоторую границу себя, т.е. отличить себя от иного. Это, однако, не значит, что иное есть какой-то новый факт, стоящий рядом с фактом самой перво-сущности. Это значит только то, что перво-сущность оформлена и что кроме нее вообще ничего нет. Итак, мыслимость перво-сущности осуществляется целиком, до конца, при наличии иного перво-сущности, понимаемой лишь как актуальной оформленности самой перво-сущности.

с) Но мы доказали, что смысловая энергия перво-сущности неиссякаема и что она может осмыслить бесконечное количество сущностей и помимо самой перво-сущности. Она *может* это сделать, но диалектической необходимости здесь нет. Предположим, что эта возможность осуществляется. Что это тогда значит? Как может возникнуть что-нибудь иное, не в качестве самоформления актуально-бесконечной перво-сущности, но в качестве именованных фактов наряду с перво-сущностью? Обратим внимание на то, что триадный смысл перво-сущности и вся целостная ее энергия осуществляются в ней всецело, без малейшей трещины или остановки. Энергия сущности целиком и без остатка выражает перво-сущность, и перво-сущность целиком и без остатка выражается и воплощается в ней. *Чтобы появилось что-нибудь новое, иное по факту, необходимо, чтобы энергия сущности не всецело, но целиком – безраздельно выражала и утверждала сущность, и чтобы сущность не всецело, но целиком утверждалась в своих энергиях и энергемах*. Покамест энергия сущности целиком утверждает себя, утверждаемая

ею сущность остается все тою же перво-сущностью. Отдельные энергемы ее продолжают нести на себе энергию целого и, следовательно, тоже остаются по факту тождественными с перво-сущностью. Новое может появиться только тогда, когда не целиком энергия сущности будет утверждать себя. Этого, действительно, нет в перво-сущности, и это знаменует собою появление *иного* по факту, *иного факта*, факта иных сущностей рядом с перво-сущностью. Итак, чтобы появиться какому-нибудь факту рядом с фактом перво-сущности, необходимо, чтобы этот факт был частично энергией. Это и значит, что осуществляется *иное*, получает силу *иное*, становится фактом и реальностью *иное*.

d) Перво-сущность всецело определяет и утверждает себя. Это значит, что она – абсолютно свободна. Но, утверждая себя, она всегда утверждает себя только определенным образом, а не иначе. Это значит, что она – абсолютно детерминирована. Свобода и необходимость в перво-сущности – одно и то же. Начиная быть первоисточником для фактов иного, перво-сущность продолжает проявлять свою свободно проявляемую необходимость и свою необходимо существующую свободу. Творя *иное*, *факты* иного, перво-сущность добровольно и абсолютно свободно самосокращается, абсолютно свободно уменьшает силу своей самоутвержденности. Это значит, что она необходимым образом усиливает реальность иного, факт и мощь иного, т.е. необходимым образом ограничивает себя. *Творение факта иного, инобытийной реальности, есть свободное отдание себя на самоотчуждение в царстве необходимости и необходимое проявление вечно-иссякающей свободы самоутверждения в необходимо творимом царстве свободы*. Таким образом, перво-сущность, творя реальность иного, и остается самой собою, той же самоутвержденностью, без малейшего увеличения или уменьшения, и никакая новая реальность не увеличит ее самоутвержденности, ибо сама она – только степень ее, не уменьшит ее, ибо перво-сущность – бесконечно-неиссякаема; и в то же время она вступает во взаимо-общение и взаимо-определение с той новой реальностью, она увеличивается, ибо творит *иное* кроме себя, и уменьшается, ибо сокращается в своей осмысленной самоутвержденности, чтобы дать дорогу иному. Она и познает только себя самое и влечется только к себе самой, ибо нет ничего принципиально нового по смыслу, кроме нее самой, и все остальное – только степень ее; и познает уже *иное* себе, влечется к иному себе, ибо это *иное* по факту уже нечто новое и самостоятельное и, как таковое, требует к себе внимания. Также и имя перво-сущности, чтобы как-нибудь вообще изменяться, в частности уменьшаться в своей выразительности и самоутвержденности и быть именем меньших и слабейших сущностей, должно оставаться самим собою и быть всецело равным перво-сущности. Но реальность *инобытия* только тогда и делается возможной, когда наступает мыслимость *разной степени* в выразительности имени, *разной степени* явленности в нем сущности, *разной степени* его осмысленности, и, значит, – вплоть до полного бессмыслия.

Такова диалектическая антиномика сущего и не-сущего, свободы и необходимости, влечения и равнодушия, выражения и самозабвения во взаимоотношениях перво-сущности и вторичных сущностей *инобытия*.

e) В проблеме реальности иного, или материи, нужно всячески оберегать чистоту диалектической позиции. Малейший уклон в сторону нарушает всю систему и в корне искажает смысловую стихию разума. Нужно твердо помнить, что *иное*, или материя, сама по себе есть ничто; она лишь

принцип оформления перво-сущности. *Этим уничтожается всякая возможность какого бы то ни было метафизического дуализма*; сущность и материя ни на одну минуту не должны мыслиться нами как причинно определяющие друг друга бытийственные сущности. Есть только сущность и больше ничего нет, и поэтому мы исповедуем только лишь абсолютный монизм, как абсолютно един и сам разум, конструирующий бытие. Однако эту строжайшую диалектически-монистическую позицию необходимо соблюдать и при возникновении *бытийственного* иного, при появлении настоящих реальностей в ином, или в материи, наряду с перво-сущностью.

Во-первых, мы должны все время помнить, что инобытие как реальность, в каких бы видах ни проявлялась, различествует с перво-сущностью лишь по своему факту, воплощая (или будучи в состоянии воплотить) смысловую энергию так же целиком, как это делает и перво-сущность. Значит, где же тут место дуализму, если перед нами *один и тот же* смысловой предмет?

Во-вторых, мы должны также все время помнить, что, какие бы формы ни принимала инобытийная реальность, все эти формы суть только добровольные судьбы самой перво-сущности. Что бы ни случилось с сущностью в мире инобытия, во всем она сама за себя отвечает, по всему она сама себя предопределяет, во всяком уничтожении сама себя самоутверждает. Нигде ни на мгновение не прекращается ее самобытно-независимая природа, и, если это где-нибудь случилось, во мгновение все распалось бы в ничто, как распадается в ничто всякое изменение, если мы станем отрицать наличие неизменной вещи в мельчайших моментах ее изменения.

В-третьих, реальность инобытия возникает лишь как самоуничтожение и добровольное самосокращение перво-сущности. Не нужно думать, что реальность инобытия возникает *в результате* самоуничтожения перво-сущности. Часто не могут понять диалектики сущности и иного именно потому, что разъединяют процесс самоуменьшения сущности и процесс увеличения инобытийной реальности. Предносятся здесь, незаметно для авторов таких воззрений, просто причинные, пространственно-временные взаимоотношения сущности и материи, т.е. грубо-дуалистическая концепция. На самом же деле, *самосокращение сущности и есть реальность иного*; тут – абсолютное тождество, и только два наименования для единственно наличного предмета. *Когда сущность уменьшила себя, то это и значит, что получила реальность материя*. Не нужно себе представлять, что до самосокращения сущности материя была как бы в скованном виде и побеждалась сущностью, а когда сущность ослабела, то материя и тьма получила силу и стала бороться со светом сущности. Вовсе это не так. Тут мыслится, что материя могла и не восстать на сущность, что восстание и вооружение материи против сущности есть вопрос факта, который может быть, а может и не быть. Все это, однако, – грубая дуалистическая метафизика, а не диалектика чистого разума. *Восстание материи на сущность и есть онтологически самосокращение сущности*. Если сущность более слабо утверждает себя, то материя не может не восстать, ибо слабость сущности и есть сила материи; онтологической и бытийственной разницы тут нет. *Это – один и тот же факт, хотя и носящий два разных смысла*.

В-четвертых, *нельзя из монистически-диалектической концепции сущности делать вывод о чистой иллюзорности и нереальности, кажимости, материи*. Тут тоже перед нами пример злостного, натуралистически-мета-

физического мышления. Не прошедшая диалектической школы философская мысль ставит такую дилемму: или материя – самостоятельное бытие наряду с сущностью (тогда исповедуется метафизический дуализм), или материя не есть самостоятельное бытие и вообще есть ничто (тогда исповедуется чистый иллюзионизм: есть только сущность, а материя – субъективное измышление), или материя не есть самостоятельное начало, но все-таки есть нечто (тогда исповедуется перенесение в самое перво-сущность истоков злого материального распыления, и сама сущность мыслится как источник не только света, но и тьмы). Все эти концепции поражают своей философской скованностью и избобличают полную неспособность к диалектическому философствованию. Если вы скажете, что материя есть онтологически ничто и что онтологически она – только принцип оформления сущности, вас начнут обвинять в иллюзионизме и в отрицании реальности зла. Если вы станете говорить, что перво-сущность вступает во взаимоотношение с инобытием и через самосокращение идет к реальности бытия, вас начнут обвинять в пантеизме и теологическом антропоморфизме. Не боясь, однако, никакой рационалистически-метафизической критики, мы должны отбросить все эти три концепции, которыми живет и в которых путается натуралистическая мысль, и строить концепцию взаимоотношения сущности и материи на совершенно иных основаниях.

Более детально, в-пятых, мы рассуждаем следующим образом. 1) Перво-сущность в своих энергиях есть наивысший смысл, так что все прочее – только степени этого смысла, только степени его самоутвержденности. Кроме того, онтологически нет абсолютно ничего иного, что стояло бы рядом с этой перво-сущностью. Этим обеспечивается раз навсегда абсолютный смысловой и теоретический монизм в понимании перво-сущности. 2) Так как энергии сущности, по требованию диалектики, неиссякаемы, то сколько бы их ни излучалось на осмысление и, следовательно, на создание, новых фактов, помимо факта перво-сущности, последняя от этого онтологически не уменьшается и не увеличивается. Таким образом, монизм сущности остается, что бы ни делалось вокруг нее. 3) Что же делается вокруг нее? Тут возникают новые сущности, оформленные или осмысленные, а стало быть, и созданные перво-сущными энергемами. Происходит частичное самоутверждение этих энергем и, следовательно, их ослабление. Так как сущность и ее энергия бесконечны, то и дробление энергий возможно бесконечное. И вот данная энергема, т.е. перво-сущность в этой энергеме, добровольно уничтожает себя. Это значит, что получила реальность материя, т.е. что рядом с данной чистой энергемой появился новый факт, этой энергемой осмысленный и, стало быть, созданный. Таким образом, энергема, т.е. энергия, т.е. перво-сущность, не нуждалась в своем чистом бытии ни в чем реальном ином, кроме себя самой, т.е. перво-сущности (иное было для нее лишь принципом активного самооформления и самоутверждения), реальный же факт иного, или материальный факт, *нуждается*, чтобы быть, в *реальности энергема*, ибо только от нее он и мог получить свою осмысленность, т.е. себя самого. Этим опять утверждается монизм сущности, что бы ни делалось вокруг нее. 4) Наконец, необходимейшим образом мы обязаны утверждать и реальность тьмы, или материи. Не то, что мы только *допускаем* реальность тьмы, боясь иллюзионизма, но именно мы *обязаны* утверждать, рядом с монизмом в понимании света перво-сущности, также и реальность тьмы, если хотим соблюсти чистоту диалектической философии.

В самом деле, как только мы допустим, что тьма в инобытии не есть нечто реально-сущее, так тотчас же отпадает самая мыслимость чего-нибудь вообще отдельного от перво-сущности. Все окажется только перво-сущностью, и мы впадем в злостный пантеизм и рационалистически-антидиалектическую метафизику. Значит, тьма и зло – реальность. Но кто виноват в этой тьме и зле? Перво-сущность? Нимало, но – иное. Так, значит, иное есть реальность, независимая от перво-сущности? Нимало, но – зависимое и ею созданное. Перво-сущность виновна только в энергеме, лежащей в основе реальности инобытия, а реальность инобытия – виновна только в меональной инаковости этой энергемы. Поэтому перво-сущность не виновна в зле, а самое зло уже предполагает, что есть нечто благое; отсюда – абсолютный монизм. С другой стороны, инобытийная реальность, или затемненность, и злая тварь отвечает только за свое зло, т.е. меональное распадение энергемы, и не есть автор самого осмысления, т.е. энергемы; отсюда – утверждение реальности зла. Перво-сущность свободно творит инобытийную реальность, но за зло не отвечает. Инобытийная реальность предопределена в своих судьбах предвечной перво-сущностью, но за все свои судьбы она ответственна.

В-шестых, диалектически-антиномическое резюме взаимоотношения светлой сущности и темной материи сводится к следующему.

А. 1. *Светлая сущность виновна в темной материи*, ибо темнота материи может существовать только при условии своей противоположности, – светлой сущности. Это значит: светлая сущность – неиссякаемый источник энергий.

2. *Светлая сущность невиновна в темноте материи*, ибо последняя есть *иное* в отношении светлой сущности. Это значит: светлая сущность не нуждается для самоопределения ни в какой иной самостоятельной реальности, хотя таковая и имеется.

3. *Светлая сущность одновременно и виновна и невиновна в темноте материи <сущности – так в рукописи>*. Это значит: светлая сущность есть неиссякаемый источник энергем абсолютно независимого от нее самоутверждения.

В. 1. *Темная материя невиновна в своей темноте*, ибо, чтобы быть темной, т.е. какой-нибудь вообще, она должна сначала быть просто, т.е. иметь некоторую чистую осмысленность, а это подается только соответствующей энергемой сущности. Это значит: темная материя хранит в себе светлый лик энергемы.

2. *Темная материя виновна в своей темноте*, ибо реально ей был дан светлый смысл, а все прочее, т.е. затемнение, внесено только ею. Это значит: темная материя оскорбляет светлый лик энергемы, т.е. самое себя.

3. *Темная материя и невиновна и виновна в своей темноте*. Это значит: темная материя, хранящая в себе светлый лик энергемы, то более, то менее его затемняет и оскорбляет, просветляет и осмысливает.

С. 1. *Светлая сущность и виновна и невиновна в темноте*. Это значит: нет ничего кроме светлой сущности, ибо все остальное, в частности, темнота материи, есть лишь подчиненная степень и определенное количество этой светлой сущности.

2. *Темная материя и невиновна и виновна в своей темноте*. Это значит: есть нечто реальное и помимо светлой сущности, и это реальное живет образом и подобием светлой сущности, то приближаясь, то удаляясь от нее.

3. *Светлая и темная сущности одинаково и виновны и невинны в темноте сущности.* Это значит: а) может, хотя и не необходимо должно быть, нечто реальное и помимо светлой перво-сущности, что возникло как созданное светлой перво-сущностью и пребывает в послушном и всецелостном отражении ее на себе, так что единственным виновником реальности материи является сама перво-сущность; б) может, хотя и не необходимо должно быть, нечто реальное и помимо светлой перво-сущности, что лишь отчасти отражает полноту перво-сущности, пытаясь утвердить себя так, как это делает сама перво-сущность; в) может, хотя и не необходимо должно быть, нечто реальное и помимо светлой перво-сущности, носящее, однако, или совсем не носящее на себе всю полноту энергии и имени светлой перво-сущности, и утверждающее или совсем не утверждающее эту полноту так, как будто бы она ни от чего не зависела <сверху дописана фраза, разобрать которую не удалось>, т.е. столь мощно, хотя неизбывна зависимость ее от перво-сущности.

г) Итак, мы показали мыслимость и, следовательно, необходимость, связи свободных актов перво-сущности и утверждения инобытийных реальностей, самостоятельно и на свою ответственность сущих вне перво-сущности. Допустим, что определенная энергема, а именно максимальная и целостная энергия перво-сущности нечто осмысляет иное помимо перво-сущности. Заметим, что энергия может осмыслять иное, а может и ничего, кроме себя самой, и не осмыслять, но уж если что-нибудь она осмысляет, то осмысляет только целиком и целостно, ибо она никогда не может перестать быть собою и начать быть частью себя, и только иное, приобщившись к целостной энергии, *может* приобщаться только отчасти и, следовательно, быть только в некоторой степени энергийно осмысленным. Итак, допустим, что перво-сущности угодно бытие иного. Это значит, что она перешла в иное, и иное, оставаясь по факту иным, стало по смыслу им самим, перво-сущностью. Кто действовал, кто осмысливал, кто утверждал себя в этом случае? Только перво-сущность. А иное? Иное только восприняло целостную энергию перво-сущности, восприняло извне и не по своей воле оформилось и осмыслилось, т.е. создалось; это перво-сущность излила свою энергию вовне и только. *Как только мы утвердили в мысли наличность инобытия как энергийно осмысленного свободным актом самополагания себя перво-сущностью в иное, так тотчас же мы, чтобы продолжать это мыслить, должны утвердить и нечто иное, что противоположно этой ситуации и от чего отличие < в рук. описка – отличалось > только и может существовать в мысли.* Другими словами, здесь возникает целый ряд диалектических конструкций, которые не могут быть кончены до тех пор, пока не исчерпается вся возможная здесь система взаимоотношений сущего и иного. Но тут мы переходим уже к конкретным диалектическим ходам инобытия.

III. Перво-сущность утверждает себя в ином и тем творит реальность иного вне себя, а иное – принимает на себя энергийность перво-сущности. *Чтобы иное принимало энергийность перво-сущности извне, надо, чтобы оно могло получить эту энергийность от себя самого.* Нельзя помыслить только полученность извне, не допуская при этом мысли о полученности от себя. Если я говорю, что эта вещь направо от меня, то такое суждение я могу высказать только в том случае, если предполагается, что кроме правой стороны есть еще левая сторона, или вообще часть пространства не-направо.

А если нет ничего кроме правого, то как же тогда можно говорить вообще о правом? Тогда всё – только направо, и нет нужды говорить, что *эта* вещь – направо. Итак, если мы говорили, что перво-сущность довлеет себе и себя самое абсолютно осмысливает и утверждает, то это значит, что она *может* абсолютно утверждать и осмысливать и нечто иное, кроме себя. Если она утверждает и осмысливает нечто иное кроме себя, и это иное только принимает такое самоутверждение и волеизволение перво-сущности, то это значит, что инобытийная сущность *может* утвердить и осмыслить и себя самое, самостоятельно и добровольно, как это делает в отношении себя и сама перво-сущность. Пусть *фактически* перво-сущность осмысливает *только* себя, а не иное; пусть *фактически* иное *только* принимает волеизволение перво-сущности, а еще не присоединяет к этому и своего собственного самоутверждения и самоосмысления. Пусть *фактически* этого нового нет или еще нет, или когда-нибудь не было или не будет. Дело не в факте, а в том, что такие ситуации *мыслятся* и при этом мыслятся с абсолютной необходимостью; а это значит, что в смысле фактов они возможны. Этого только и достаточно для диалектики, ибо диалектика вообще ни о каких фактах не говорит, а говорит только об их мыслимости. Если *есть* перво-сущность, то в мысли необходимо, а на факте возможно – и бытие *иного* помимо этой перво-сущности. Если есть излияние энергий перво-сущности на что-нибудь иное, то в мысли необходимо, а на факте возможно – и самостоятельное, самодовлеющее самоутверждение и как бы самотворчество инобытийной реальности. Без этой мыслительной необходимости и фактической возможности нет для нас ни самой перво-сущности, ни ее энергийного излияния вовне.

Итак, *диалектически необходимо, чтобы инобытийная реальность, или тварь, утвердила себя независимо ни от чего и абсолютно самодовлеюще.* Тут-то и начинаются таинственные судьбы инобытийной реальности.

а) Инобытийная реальность, или носитель всецелостной энергии, изливаемой на нее со стороны перво-сущности, утверждает себя как эту перво-сущность. Предположим, что такое утверждение случилось. Впрочем, для диалектики неважно, случилось ли оно фактически или нет. Предположим, что *в мысли* у нас есть абсолютная самоутвержденность инобытийной сущности как абсолютной самоутвержденности. Это значит, что она существует так, как существует сама перво-сущность. Рассмотрим подробнее в разницу между инобытием, пассивно принявшем энергию перво-сущности, и инобытием, активно утвердившим себя как самоутвержденность перво-сущности. Основное отличие заключается в том, что первый этап инобытия, пассивное принятие перво-энергии сопровождается возможностью активного утверждения или неутверждения себя самого, в то время как второй этап инобытия, активная самоутвержденность уже не сопровождается такой возможностью, так как такая возможность оказывается здесь уже исчерпанной. *Первозданная сущность, возникшая как послушный носитель перво-сущных энергий, не может существовать без возможности самоутверждения или самонепроверждения.* Поэтому она с первого же момента своего бытия *не может не знать, что надо ей делать для самоутверждения и чего не надо делать, чтобы не отринуть и не забыть себя и не отказаться от самоутверждения.* Первозданная сущность есть полное повторение перво-сущности по смыслу, по энергиям, по имени, но оно не есть полное повторение перво-сущности по факту. По факту перво-сущность ни от чего не зависит и сама

утверждает себя, а первозаданная сущность по своему факту зависит от перво-сущности и утверждается от ее свободного волеизволения. Поэтому, хотя имя и одно и то же, – в одном случае факт самоутвержден вечно и непреклонно-самостоятельно, в другом случае он зависим и не самодовлеет. В одном случае факт *не может* не самоутвердиться, не может распасться в отсутствии самоутверждения; во втором – факт *может не* утверждать себя и может распасться в отсутствии самоутверждения. Для первозаданной сущности могут быть искушения распада (для этого ей стоит только несколько забыть основу и исток всякого единства и собранности – перво-сущность); для самоутвердившейся сущности нет никакого искушения распада (ибо нет того, что могло бы искушать, нет той инобытийной реальности, которая не была бы в ней, в самоутвержденной инобытийной реальности, целостно собрана и воссоединена в последнем единстве). Кроме самоутвержденности в факте, во всем остальном первозаданная сущность есть всецелое и целостное повторение перво-сущности. На ней почивает тот же триадный смысл, она есть такое же до конца прошедшее самопознание и самосозерцание, она есть также всецелое влечение к себе, и целостна, нетронута и вечная природа ее имени. Созерцая себя, она, как того требует диалектика, созерцает перво-сущность; стремясь к себе, стремится она к перво-сущности; выражая себя, она выражает перво-сущность. Такова природа этого первоначального этапа диалектики инобытия – приятия инобытием целостной энергии перво-сущности и активное самополагание перво-сущностью себя самой в ином.

б) Коснемся несколько подробнее категории всецело-самоутвержденно-го инобытия. *Только здесь мы находим полное осуществление перво-сущности в ином.* Только здесь первозаданная сущность равняется во всем перво-сущности, и только здесь пребывание ее в ином не мешает отражать бесконечность перво-сущности целиком. Получаются два факта, из которых один зависит от другого, но так зависит, что является в то же время и абсолютно независимым, как бы самого себя создавшим. Перво-сущность дала иному, тьме, свою энергему, которая несет на себе энергию всей перво-сущности, неотделима от нее и потому есть всецело она сама. Но эта энергема – не фактична для иного; для иного она как бы только задание, цель, правило, закон самоорганизации. Если тьма, ничто, организуется по этому закону и заданию, оно из «идеального», т.е. чисто смыслового задания делается осуществленным заданием, и *ее энергийная зависимость от перво-сущности уже не мешает ей быть фактически от нее независимой.* Ни перво-сущность ее, ни сама она себя уже не могут сократить, уменьшить или поставить в зависимость от чего-нибудь. Всецело-утвердившая себя сущность не просто *может не распасться*, но уже *не может* распасться, и нет ничего, что могло бы еще привлечь ее к себе, ни перво-сущность, ни тьма материи. Нет для всецело-самоутвержденной инобытийной сущности ничего иного ни выше ее, ни ниже ее. На ней почивает высшая, какая только есть, энергема, энергема утверждения перво-сущностью себя, т.е. энергема утверждения себя как перво-сущность. Вот почему необходимо утверждать, что такое самоутверждение есть сверх-умное мышление и сверх-умное чувство, или экстаз, и принадлежит оно сверх-умному субъекту и телу, носящему сверх-имя. Всецело-утвердившая себя сущность иного, хотя по факту и есть иное, абсолютно тождественна с перво-сущностью, с ее интеллигенцией, с ее самовлечением, с ее именем. Она мыслит себя так, что не нуждается

для этого мышления уже ни в чем, не только в ином, но даже и в себе самой. Не нуждаясь в себе, она не нуждается уже и в перво-сущности, хотя создана ею и несет на себе ее имя. В этом и тайна всего благородства и свободного достоинства всецело-утвердившей себя сущности. Для такого самоутверждения не понадобилось уничтожение перво-сущности и поставления себя на ее место. Наоборот, только благодаря неизменному подражанию перво-сущности, первозданная сущность стала абсолютно независимой от нее и абсолютно самодовлеющей. Первозданная сущность необходимо утверждает свое свободное подражание необходимой свободе и свободной необходимости перво-сущности. Но первозданная же сущность и свободно утверждает свое необходимое подражание необходимой свободе и свободной необходимости перво-сущности. Это – то слияние, когда воцаряется одно имя и один лик, при двух фактах, и когда вещь в экстазе абсолютного самоутверждения уже ни в чем не нуждается, даже в себе самой, и потому и нет ничего для нее, в частности, нет ничего иного, что манило бы к себе или искушало. Это есть подлинный выход из рабства и тьмы самозабвения. Это – единственная форма абсолютно свободного сожития двух одинаково утвердивших себя сущностей. Две бесконечности, две абсолютных утвержденности и две абсолютных свободы, и притом – не в противоречии или противоборстве, но – в необходимейшей взаимо-определенности и взаимоподдержке. Только диалектика делает это мыслимым. Итак, энергия сущности делает возможной энергийную осмысленность инобытийной сущности, и энергийная осмысленность инобытийной сущности делает возможной самостоятельную осмысленную утвержденность себя инобытийной сущностью. Энергия перво-сущности предполагает энергему *иного* факта, утверждающего себя как независимую перво-сущность.

с) Будем мыслить теперь эту сверх-умную, гиперноэтическую энергему. Чтобы быть мыслимой, она должна отличаться от своей противоположности. Гиперноэтическая энергема есть утвержденность себя как перво-сущности. *Противоположностью ей будет ноэтическая энергема как утверждение себя в качестве иного к перво-сущности.* Это – новая диалектическая ступень в нисходящем порядке инобытийных реальностей. Что мы тут находим? Для инобытия, оформленного с точки зрения ноэтической энергемы, уже будет существовать раздельность его, инобытия, и перво-сущности. Гиперноэтическая энергема оформляла бытие так, что оно уже не отличало себя от перво-сущности. Ноэтическая энергема, воспринимаясь инобытием, оформляет и создает его так, *что оно мыслит раздельно себя и перво-сущность*, хотя кроме этого ничего иного не существует для такой инобытийной реальности. Для нее нет никакой материи, ни темной, ни светлой, нет никакого меонального становления. Для реальности, содержащей в себе ноэтическую энергему, существует только она сама и перво-сущность, тождественные по смыслу, по имени и выражению, но отличные по факту. Для такой реальности существует раздельность фактов; она отличает себя от перво-сущности, противопоставляет себя перво-сущности, но все прочее бытие продолжает быть в ней собранным и нерассыпавшимся; она утверждает себя так, что ничто, принадлежащее ей, не отпадает от нее; она самоутверждается столь можно, что ничто, кроме перво-сущности, не смеет заявить о своей самостоятельности, и все подчинено объединенности всего в ней самой. В гиперноэтическом оформлении и сама перво-сущность не может заявить о своей самостоятельности; здесь, в ноэтическом оформлении

перво-сущность заявляет о своем самостоятельном существовании, и вещь, ноэтически оформленная, знает это самостоятельное существование перво-сущности и мысленно упирается в него. Знание себя для ноэтического субъекта есть познание перво-сущности. Вещь инобытия, ноэтически-энергематически оформленная познает перво-сущность и это познание оказывается самопознанием. Такое самосоотнесение мы называем *чистым мышлением* и такое влечение к самому себе мы называем *чистым чувством*. Тут как бы круговращение интеллигенции в себе, непрестанное возвращение <к> себе. Интеллигенция здесь устремляется на иное, но тут же оказывается, что это заключено в ней же самой и есть она сама. Ноэтическая энергема заставляет, поэтому, инобытийную вещь утверждать как иное перво-сущности, но такое иное, которое целиком несет на себе энергию перво-сущности. Раздельность чистого мышления и чувства, где мыслящее тождественно с мыслимым и чувствующее с чувствуемым, и вносит это противостояние перво-сущности и инобытийной вещи. Инобытийная вещь ноэтической энергемы видит себя и видит перво-сущность, их разделяет, и это и значит, что такая вещь погружена в чистое мышление и чистое чувство и выражена в своем умном имени. Нет для нее ничего иного, кроме нее самой и перво-сущности. Утвержденность себя есть здесь утвержденность себя как целостного повторения сущности в ином.

d) Пусть мы мыслим теперь энергему в виде целостного утверждения, самополагания, себя как иного перво-сущности, при полной, следовательно, смысловой тождественности иного и перво-сущности. Чтобы эта энергема была мыслима, необходимо ей отличаться от своей противоположности. *Такой противоположностью является энергема в виде утверждения себя как иного перво-сущности, без одновременного утверждения самой перво-сущности и, следовательно, без отождествления себя с перво-сущностью.* Раньше было утверждение себя вне сущности, но при полном отражении этой сущности и уж тем более в ее наличности. *Здесь забывает энергематическая вещь, что есть какая-то перво-сущность, и утверждает себя просто как себя, без фиксирования перво-сущности.* Но как это возможно? Как я могу мыслить себя, не мысля перво-сущности как своего объекта? Это возможно только тогда, когда есть что-то совсем иное, не перво-сущность, на что смотря, я отличаю себя от прочего и тем вношу раздельность в себя, т.е. начинаю мыслить себя. Я перевожу глаза с перво-сущности и ее абсолютно-ровного света на иное, существующее вне этой перво-сущности, на неровно-мигающую материю и ее тьму. Я забываю перво-сущность и начинаю фиксировать тьму. *Для меня тут впервые возникает т.н. внешний мир.* Однако этот внешний мир мыслится мною так, как будто бы он и был внутренней сущностью меня самого. Другими словами, внешний мир мыслится, как нечто определяющее мой субъект, обуславливающее его. Я мыслю себя как себя, но я вижу, что я не самостоятелен, что я обусловлен. *Это значит, что я имею образное представление о себе и о внешнем мире, ибо образное представление и есть такое мышление, которое лишено самостоятельного почина и сводится лишь к воспроизведению внешнего.* Образуется тоже ноэтический субъект, но ущербленно ноэтический, его лучше назвать, подчеркивая его специальную функцию, *имагинативно-ноэтическим субъектом.* Имагинативно-ноэтический субъект есть первый случай <так?> в ряду нисходящих реальностей инобытия, который имеет вокруг себя нечто внешнее себе. Раньше, в предыдущих двух фазах, этого внешнего не было; оно

было вобрано субъектом в себя, ибо субъект обнимал все и даже стоял выше всего. Параллельно с этим модифицируется и чистое чувство, которое, как мы видели, в предыдущей фазе, возвращалось на себя самое и как бы находилось в круговращении. Теперь, поскольку наличествует внешний мир, влечение не завершается в себе, но стремится к этим внешним вещам. Однако, поскольку субъект образного представления все-таки еще не забывает себя и не просто прилеплен к внешним вещам, он и стремится к ним сознательно и с выбором. Другими словами, в сфере стремлений мы получаем вместо чистого чувства понятие *воли*. Соответственно модифицируется и выраженность такого образно представляющего и волевым образом устремленного субъекта. Вместо умного имени, выражающего самокруговращение мысли в себе, мы получаем *слово как выразителя этой образной представленности внешних вещей и волевой на них устремленности субъекта*. Тут впервые разделяется в имени обозначающее и обозначаемое как два факта, в то время как в чистом мышлении обозначающее, обозначаемое, обозначивание и значимое сливались в одно круговращение мысли в себе.

Натуралистическая гносеология, оперирующая с понятиями субъекта и объекта, как типичная натуралистическая метафизика, мешает и здесь нам беспрепятственно сохранять ясность мысли. Традиционный вопрос гносеологии об «отношении познающего и познаваемого», или о «реальности», возможен только при условии специфической метафизики, а именно априорного разделения субъекта и объекта как уединенных и самостоятельных видов бытия. Гносеология только и возможна тогда, когда заранее уже действует, сознательно или бессознательно, подобная натуралистическая метафизика, предполагающая неразстворимость и неразложимость субъекта и самостоятельность, внеположность объекта. Поэтому для нас, диалектиков и философов, а не физико-физиолого-психологов, никакой гносеологии не существует. Это не более, как скверная метафизика. Гносеология, лишенная своей метафизической подосновы, перестает быть гносеологией и превращается в феноменологию или в диалектику. Чем же вредит нам гносеология в интересующем нас вопросе? Она вредит тем, что, вместо нашего феноменологического-диалектического понимания взаимоотношения субъекта и объекта, подсовывает нам метафизическое понимание, в результате которого *появление внешнего мира в связи с тем или другим состоянием самоутверждающейся сущности оказывается необходимым понимать как порождение этого мира субъектом из самого себя*. Таково проклятие гносеологии, этого страшнейшего чудовища, какое только порождала когда-нибудь самая отвратительная и капризная метафизика. Мы должны раз навсегда отбросить эту гносеолого-метафизическую интерпретацию наших феноменологического-диалектических конструкций и утвердиться на неложных аксиомах самого разума.

Во-первых, когда мы говорим, что т.н. внешний мир существует только для имажинативно-ноэтически оформленной вещи, или субъекта, то это значит только то, что такой субъект не абсолютно-полно себя утверждает. Энергема, лежащая в основе его осмысления и, следовательно, бытия, есть энергема, взятая в абстракции от перво-сущности. Ведь всякая энергема, говорили мы, есть, прежде всего, вся целостная энергия перво-сущности, а затем, она есть и нечто отличное от нее. Так вот в данном случае мы берем энергию не в ее обоих аспектах, а только во втором аспекте, берем ее *только отличную от перво-сущности*. Это значит, что мы берем ее уже *только в ее зависимости от иного перво-сущности*. Раньше она была и самой

перво-сущностью и иным ее (не по факту, конечно, иным, а по смыслу). Теперь же она берется только с той своей стороны, с какой она является только иным для перво-сущности, с какой она определяется только иным перво-сущности. Если теперь *такая* энергема воплотится в меоне, осмыслит собою инобытие, то появится факт, который будет сознавать себя уже не зависящим ни от перво-сущности, ни от себя самого, *но от материи*. Чтобы быть, такой субъект должен будет необходимейшим образом полагать рядом с собою еще и нечто внешнее себе, что его определяет как такового. В чистой энергеме бралась только зависимость ее иного, т.е. только отличенность от перво-сущности. Стало быть, и в соответствующем факте инобытия будет осуществляться эта зависимость от иного, в данном случае от темной материи. Это и значит, что для такого субъекта начинает существовать определяющий его внешний мир. Таким образом, появление внешнего мира для субъекта есть результат его неполной самоутвержденности, неполного самосознания.

Во-вторых, что является истинно сущим и истинно определяющим и для субъекта и для появления для него т.н. внешнего мира? Единственно сущим и осмысливающим является здесь соответствующая энергема, которую мы назвали, между прочим, имажинативно-ноэтической, *эйдос*, как то или другое частичное проявление всецелостной энергии перво-сущности. Этот эйдос, или энергема, определяет и создает собою в инобытии и субъект объектного представления и его объект *одновременно и в силу одного и того же акта*. И «внутренний субъект» и «внешний» для него «мир» одинаково и одновременно суть проявление соответствующей энергемы в инобытии. И поэтому, *не субъект определяет и осмысляет, создает собой внешний мир, но известный специфический эйдос определяет для субъекта этот внешний для него мир*, а уж сам эйдос, или энергема, не есть ни субъект, ни объект, ни сама перво-сущность в своих энергиях. Равным образом, *не внешний мир определяет собою, осмысляет и создает собою внутреннее субъективное бытие и, в частности, познание и сознание субъекта, но известный специфический эйдос, или энергема определяет бытие самого субъекта во всей его глубине и полноте*, и этот эйдос, или энергема, не есть уже ни внешний объект, ни какой-нибудь другой субъект, ни сама перво-сущность в своих энергиях. Таким образом, мы отвергаем как объективистическую, так и субъективистическую гносеологию и метафизику. Не «бытие» определяет «сознание» и не «сознание» определяет «бытие», но в том и в другом есть определенная смысловая энергема, которая, осмысляя материю, создает из нее определенной формы «сознание», устремленное на определенным образом данное ему «бытие».

В-третьих, отсюда ясным делаются следующие антиномии, обладающие непререкаемой диалектической необходимостью и силою. 1) *Существует ли внешний мир без субъекта, который полагает этот мир и устремляется на него? Нет, такого мира нет*, ибо о всяком внешнем мире, как и вообще обо всем, можно судить только по эйдосу его, а эйдос его, как и всякий эйдос внешнего, есть лишь частичная форма проявления этого эйдоса, и в субъекте фигурирует ровно тот же самый эйдос, так что он общ и для субъекта и для внешнего объекта. В самом деле, я слышу не колебания воздуха, о которых все забыл, что знал по гимназическим учебникам, но музыку, и вижу не какие-то незнакомые и невидимые мне колебания неизвестно чего, но – картину. *Где же эта музыка и эта картина? Конечно, тогда*

уж не в пространстве. Я вижу *эйдос* картины и слышу *эйдос* музыки. Но так же этот *эйдос* и не в ухе и не в глазу у меня, и не в психике, ибо мало ли, кто как не слушает и не имеет у себя в душе данное музыкальное произведение, а тем не менее само-то по себе оно всегда одно и то же и ни от какой физиологии и психологии не зависит. Итак, *эйдос* внешнего целиком есть и *эйдос* и внутреннего, и потому нет ничего такого внешнего, что так или иначе не было внутренним. Нет внешнего мира без устремленного так или иначе на него субъекта. *Так значит субъект порождает свои внешние предметы и создает их для себя, они продукт его субъективного творчества? Нет, ни в коем случае субъект не порождает своего внешнего мира, ибо сам порождается соответствующим эйдосом, что одновременно есть и порождение внешнего для данного субъекта мира. Следовательно, нет внешнего мира без субъекта, все внешнее есть только для известным образом организованного субъекта; тем не менее, не субъект порождает это внешнее, но сам вместе с своим внешним есть порождение известным образом организованного эйдоса, или энергемы.* 2) Существует ли субъект, представляющий или воспринимающий внешнее себе *независимо* от этого внешнего, не определяясь этим внешним? Нет, так субъект существовать не может. Всякий субъект, представляющий или воспринимающий внешнее, определяется этим внешним и причинно от него зависит. В самом деле, если мы попробуем отнять это внешнее от субъекта, он ничему уже не сможет противопоставлять себя, и, чтобы мыслить себя, ему придется производить расчленения внутри себя самого. Это значит, что он станет чисто нозтическим субъектом или субъектом чистого мышления. Следовательно, субъект, образно представляющий или воспринимающий внешнее ни в коем случае не может быть оформленным сам по себе, самостоятельно, независимо от этого внешнего. *Он и оформляется в меру и по степени этого внешнего, причинно зависит от него и без него вообще не существует.* Как только мы это скажем, натуралистическая философия сейчас же подsunет нам вопрос: так значит внешнее порождает субъект из себя, значит субъект есть результат внешних влияний и следствие, придаток внешних явлений? На этот вопрос ответ может быть только резко отрицательным. *Ни в какой мере и ни с какой стороны субъект не есть продукт внешних явлений, ибо сами внешние явления существуют лишь в меру ослабления самоутвержденности субъекта, а эта ослабленная самоутвержденность есть результат известным образом организованной энергемы, которая не есть ни внутреннее, ни внешнее. Следовательно, субъект всецело определяется своим внешним, осмысленно им конструируется, но сам не есть порождение и продукт этого внешнего, и обе эти сферы – одинаково результат высшего принципа.* 3) То, что субъект образно представляет и воспринимает есть нечто иное для него, внешнее для него, ибо иначе ему нечего было бы и представлять себе, все уже было им и им же самим без всякого особого акта представления. Однако представленное и воспринятое для него есть в то же время и не отличное от него, не иное для него, но тождественное ему, ибо если он и представленное – только различное, то он – только он и не представляет, а представляемое – только отдельная от него вещь и не есть представляемое как такое; в представляющем и представляемом должен быть пункт абсолютного тождества, иначе они не могут быть и отличными (отличным и похожим, сходным можно быть только тогда, когда остаются в то же самое время и абсолютно тождественным). Итак, *субъект представления, представляющее, с одной*

стороны, и, с другой стороны, представляемое есть разное, различное, и одинаково – тождественное. 4) Однако необходимо точно фиксировать содержание этого различия и этого тождества. Чтó именно различно, когда мы говорим о различии представляющего и представляемого, и чтó – тождественно? *Тождественен тут эйдос, или энергема.* Мы уже достаточно говорили о том, что эйдос лампы не есть ни субъективное, ни объективное, что он одинаково содержится и в т.н. «субъекте» и в т.н. «объекте», и не зависит ни от того, ни от другого, ни вообще от чего бы то ни было. Это – известным образом индивидуализированная энергия самой перво-сущности и, следовательно, сама перво-сущность, хотя и берется тут перво-сущность и энергия в некотором абстрактном выделении и сокращении. Итак, эйдос одинаков и в представляющем и в представляемом, и в воспринимающем и в воспринимаемом; он – абсолютное самотождество. Но если бы было только это, то мы ничего не имели бы кроме перво-сущности и ее энергии, различной в себе и тождественной тоже в самой себе. Мы однако имеем нечто иное вне перво-сущности и ее энергием, эйдосов; имеем некоторые новые факты рядом с перво-сущностью и ее эйдосами. Поэтому необходимо, чтобы в эйдосе были различия не только эйдетические же, т.е. отражающиеся в сфере чистой осмысленности как в таковой, но и различия, зависящие от не-эйдетических противопоставлений. Необходимо, чтобы эйдос менялся не-эйдетически, становился и возникал, невзирая на свою цельность и раздельность, а – вопреки этой цельности и раздельности. *Необходимо привхождение материально-меонального принципа в эйдос.* Стало быть, представляющий субъект и представляемое должны быть материально-меонально различны, т.е. должны представлять собой два различных факта, два тела, две субстанции. Если бы между ними было различие только энергематически-эйдетическое, мы не вышли бы за предел самих энергем-эйдосов и, следовательно, остались бы на теле самой перво-сущности. Только благодаря распределению этих энергематически-эйдетических начал по принципу не эйдетического, но меонально-материального различия, возможным делается для субъекта представление представляемого как чего-то внешнего себе. Итак, представляющее и представляемое не тождественны по смыслу, по энергеме, по эйдосу, и различны по факту, по телу, по субстанции. Если бы эйдос не был погружен в меональное течение, то не было бы ни субъекта и ни объекта, а была бы или сама перво-сущность, или гипер-нотический субъект, для которого тоже нет никакого объекта и, следовательно, это – особый, специфический субъект, такой, во всяком случае, который не имеет в себе ничего субъективного. Так как, однако, эйдос погружен в меональное течение, то он, *он же*, мыслит себя именно погруженным в меональное течение, т.е. необходимым образом сам себя представляет внешним себе. А отсюда ясно, как он, оставаясь эйдосом, уже не эйдос, а иное эйдоса, текучий эйдос, как этот первоначальный эйдос, каким он остается, оказывается уже для него внешним. Так вырастает смысловое тождество при фактическом различии представляющего и представляемого. 5) Обобщая, можно сказать, что вся проблема субъект-объектного познания сводится к проблеме единства и множественности эйдоса. а) Надо, прежде всего, научиться мыслить полную неделимость и недробимость эйдоса при любой множественности и раздробленности частей, на которые распадается вещь, – одна или многие, – которая им осмысливается. Учение о целом и частях, лежащее в основе феноменологии и диалектики, лежит

и в основе интересующей нас проблемы. Предположим, что после многократных наших изложений и пояснений, это учение стало ясным. β) Если это так, то попробуем теперь внести в понятие эйдоса момент самосознания или самостоятельного самосоотнесения. Надо и этот момент понять во всей его самостоятельности и диалектической необходимости, и, если это не сделано, то нечего и думать уяснить себе проблему субъект-объектного взаимоотношения. γ) Но допустим, что и этот вопрос стал ясен, т.е. стала ясной необходимость для эйдоса содержать в себе момент «для себя» и быть интеллигенцией, и уяснено, что именно есть это «для себя». Тогда необходимо научиться новому повороту мысли. Тогда должно выясниться, что не только эйдос в своей внешней оформленности не дробится и дробится одновременно, но и самосознание, понимаемое как эйдос и не дробится, остается абсолютным, и дробится, т.е. осмысляет множество предметов. δ) Выразим теперь надежду также и на то, что читатель усвоил себе учение о меоне и хорошо понимает разницу между обоими видами меона. Тут тоже колоссальные трудности для диалектически нештудированного ума. Но допустим, что и тут все ясно. Допустим, что мы прекрасно понимаем, как сущностный меон не вносит фактической дробности в предмет, но только играет роль различительного принципа, и как материальный меон вносит различие не смысловое, а фактическое, и не различает самый смысл, но его затемняет и воплощает в новых фактах, дает его степень. ε) Значит, до сих пор мы знаем: учение о неделимой делимости эйдоса, о для-себя-бытии эйдоса, о неделимой делимости для-себя-бытия, или самосознания, эйдоса, и о различии меонально-сущностного и меонально-материального принципа. Теперь мы можем понять вот что. Самосознание эйдоса, или эйдос в своей самосоотнесенности, может дробиться и меонально-материально, т.е. не просто оставаясь самим собою и вообще и в каждой дробной части (это было бы лишь меонально-сущностным дроблением), но заново оформляясь на чуждых материалах и создавая новые факты, на которых почиет это самосознание. Другими словами, мы теперь можем понять, что *всякий акт самоутверждения самосознающего эйдоса есть акт утверждения нового факта рядом с собою и вне себя*. Утверждая себя, эйдос видит, что он утверждает не только себя, но иное себе, внешнее себе. Пробует утверждать себя дальше, получается утверждение всех новых и новых внешних фактов. Смотрит на себя, и – видит внешнее себе. Это-то и значит, что от абсолютного самоутверждения себя в полном самосознании, мы перешли к частичному самоутверждению себя и своего самосознания, а отсюда – возникновение для нас внешнего мира. ζ) Допустим также, что мы усвоили себе учение о нераздельном присутствии целостной энергии перво-сущности в каждой мельчайшей ее энергеме. Куда же девается тогда, спросим мы себя, вся эта полнота всецелостной энергии, если мы, образовавшись на основе лишь частично взятой энергемы, т.е. на основе того, чем энергема *только* отлична от всецелостной энергии, не можем уже видеть всей энергии и даже данную частичную энергему видим как внешнюю себе? Ведь диалектика требует присутствия всецелостной энергии в каждой энергеме, что бы мы с этой энергемой ни делали. *Да, она остается, она не может не оставаться в энергеме*. Но данная энергема берется все-таки с точки зрения не тождества с энергией, а отличия от нее; энергема берется так, как будто бы она и не видела и не созерцала всей полноты энергии, в ней присутствующей. Энергема берется с точки зрения забвения ею полноты энергии. Значит, и присутствует

вся полнота перво-энергии и забыта вся полнота перво-энергии. В таком виде берем мы энергему, и, хотя в общей энергии, нет такой энергемы как отдельно сущей (там все – едино), тем не менее абстрактно мы можем видеть энергему в таком виде, и в таком виде она несомненно содержится в энергии и, значит, в перво-сущности *как возможность*. Но что же тогда делается с инобытийной реальностью, организованной по законам такой энергемы? Ведь если перво-сущность не может иметь такую энергему в полном отъединенном бытии, то все иное вне перво-сущности вполне *может* организоваться на основе так абстрактно взятой энергемы. *Получается тогда наличие всецелостной энергии целиком в таком инобытийном субъекте, но одновременно с этим и забвение ее*, настолько великое забвение, что не только субъект не отождествляет себя с нею, но отворачивается от нее, не помнит ее, и даже то, что помнит из нее, опять-таки представляет себе как внешнее себе. *Так с диалектической необходимостью выводится для субъекта абсолютная обязательность иметь бессознательную глубину, в которой наличествует вся полнота самосознания, тождественного с сознанием перво-сущности, вся полнота перво-энергии, но в которой эта полнота является забытой, смутно вспоминаемой и заслоняемой инобытийными оформлениями. Абсолютная полнота самоутверждения и самосознания диалектически необходима при всяком ослаблении самоутвержденности и при всяком затемнении самосознания, т.е. диалектически необходимо для субъекта бессознательное.* Фактически бессознательное субъекта есть инобытийный аналог абсолютности самосознания перво-сущности и гиперноэтического субъекта. Бессознательное значение вечного есть необходимое диалектическое условие сознательного фиксирования временного. г) Наконец, поскольку мы понимаем всю разницу между меонально-материальной текучестью и эйдетической устойчивостью и совместимость в одной вещи того и другого, мы поймем и следующее последнее добавление. Эйдос погружен в текучий меон и представляет себя таковым. Эйдетически ли устойчивым представляет эйдос себя или меонально-текучим? Разумеется, поскольку он погружен в меон, он уже не может <быть> только устойчивым. Однако и только текучим он тоже еще не может быть, так как продолжает отличать себя от иного, а если есть хоть какое-нибудь различие, то, следовательно, уже нет сплошной и неразличимой текучести. Итак, *эйдос текуче-устойчив и устойчиво-текуч. И субъект представления, стало быть, имеет свое представляемое текуче-устойчивым и устойчиво-текучим*; он мыслит вещи, которые и эйдетически оформлены и неподвижны и в то же время меонально-текучи и сплошно меняются. Тут же делается понятным и то, почему эта неустойчивая эйдетичность обладает сравнительно узким объемом, – в связи с тем или другим затемнением самого первоначального эйдоса. *Чем эйдос интенсивнее погружен в меональную текучесть, тем менее фиксируется его эйдетическая природа, т.е. моменты устойчивости, и тем уже поле сознания представляющего субъекта. И чем менее эйдос погружается в меон, тем менее субъект представления видит текучего, временного в себе и во внешнем себе, тем шире поле его сознания, тем связнее представляемое и представляющее, и тем ближе образное представление к чистому мышлению.* Из совмещенности эйдоса и материального меона вытекает, стало быть, чувственная временная текучесть представляемого эйдоса. д) Общий вывод: субъект образного представления, т.е. субъект, представляющий (и воспринимающий) внешнее себе, необходимо должен 1) сохранять

в полной неизменности вечность и смысловую всецелостность энергии вообще как забытое и лишь с трудом припоминаемое и 2) представлять себя как иное себе в более или менее узком объеме как временную текучесть и сплошную длительность в рамке неподвижных и раздельных эйдосов. – Резюмируя предыдущее о проблеме субъект-объектного познания, мы видим, что она требует для себя предварительного решения следующих основных проблем – 1) о неделимой делимости эйдоса, 2) о для-себя-бытии, или самосознания, эйдоса, 3) о неделимой делимости самосознания, 4) о различении меонально-сущностного и меонально-материального принципа, 5) о нераздельности целостной энергии и отдельных энергем, 6) о временном совмещении обоих меональных принципов. Такова сложность учения о субъекте, а вовсе это не есть простое и первоначальное бытие, как это думают некоторые спиритуалисты, делая субъект исходным и очевиднейшим пунктом своей философии.

В-четвертых, при анализе субъект-объектного взаимодействия и, в частности, субъект-объектных антиномий, необходимо все время иметь в виду, что субъект-объектное противостояние есть лишь результат известного самоутверждения инобытийной сущности вообще. Если эта сущность утверждает себя как таковую целиком, то ни для нее нет никакого объекта, ни сама она не есть какой-нибудь субъект в собственном смысле этого слова. Все возможные «субъекты» объединены в ней в одно и есть, если хотите, одно универсальное «я», сознающее себя как всё, или точнее всё как самосознание. Однако, поскольку под субъектом все-таки обычно понимается сопоставленность с объектами, лучше не говорить здесь о субъекте, но просто о сущности, или о самосознающей сущности. Чем слабее утверждает себя такая самосознающая сущность, тем более появляется противостоящих друг другу и ограничивающих друг друга субъектов, пока все не размоется и не разольется в бездну тьмы и абсолютной внеположности одного другому. Инобытийное бытие можно мыслить в виде конуса, с основанием, имеющим бесконечный радиус. По мере восхождения ввысь, бытие объединяется все более и более, становится как бы компактнее, насыщеннее и напряженнее, пока не сольется в одну неразличимую точку, объединяющую в себе в бесконечной сплоченности все сущее. По мере нисхождения вниз, бытие становится все более и более разреженным, все менее и менее плотным и насыщенным, оно все мельчает и тает, улетучивается, рассеивается, само-внеполагается, пока не уйдет в бездну абсолютного распыления, самозабвения и самоуничтожения. Чем я становлюсь выше, тем менее я отделяюсь от внешнего мне, т.е. тем более внешнее становится для меня внутренним, т.е. мною самим, тем менее существует для меня субъектов и тем более я всеобъемлющий субъект. Чем ниже я становлюсь, тем более отделяюсь я от внешнего, тем более внешнее становится внешним и даже тем более мое внутреннее, т.е. я сам, становится внешним, тем более возникает для меня внешних субъектов и тем более я теряюсь в них и забываю себя, тем слабее утверждаю себя как себя. А что же, спросят меня лица, толстокожие для диалектики, что же, когда вы стали «выше», внешние субъекты вашего прежнего представления совсем перестали существовать или все еще как-то встречаются в том самом виде, как вы их тогда представляли? На это мы должны терпеливо ответить так. *Нет никаких фактов без субъекта, их представляющего*, так что, как только я стал «выше», т.е. перешел из сферы образного представления в сферу чистой мысли, *все внешние факты онтологически перестали для меня существовать*; я их в себя вобрал, понял их

изнутри и сделал, значит, собою. Но это не значит, опять и опять напомним мы, что *мой субъект* порождал раньше эти факты. Эти факты в своей чистой осмысленности, т.е. как соответствующая энергема, *существовали вечно и никогда не перестанут существовать в недрах общей энергии перво-сущности*, составляя там то или другое приближенное ее выражение. И в этом смысле ни о каком создании их моим субъектом не может идти и речи. Однако, хотя и не я создал энергемы, я зато сам создал для себя ограничивающие меня факты и я же могу их уничтожить для себя, когда поднимусь «выше». Опять спросят: *позвольте, значит вы сами творите факты* окружающего вас мира? Вы отказались от творчества *эйдосов*, относя их в лоно перво-энергий, но вы согласились на то, что вы творите сами, своей волей, *факты* окружающего вас мира? Что мне ответить на это? Прежде всего, скажу: *имейте терпение, милостивые государи, не спешите со своей метафизикой и натурализмом*. Во-первых, я говорил о создании мною фактов внешнего мира *только для меня*; а, во-вторых, факты эти творились не только по моей воле, но и по необходимости моей природы, с которой я родился. Обратим внимание на первое. Я творю факты внешнего мира для меня же, т.е. я просто неуверенно и ослабленно утверждаю себя. Это *не значит, что факты находятся в моем полном распоряжении*. Наоборот, самые-то факты создаются мною как нечто, что ограничивает меня, стесняет мое самоопределение и душит мою свободу. *Я свободно создаю ограничивающие меня факты* – в этом вся тайна моего ослабленного самоутверждения и тайна внешнего мне мира. Вся диалектическая разгадка проблемы – в том, что я – свободен (в данном случае идет речь о свободе моего самоограничения и рабства) и творимые мною факты свободны (в данном случае идет речь о *необходимости* для них свободного воздействия на меня, ввиду того, что я сам дал им эту свободу), что я – скован необходимостью (которая здесь – результат моего свободного самоограничения) и факты – скованы необходимостью (которая только и может противостоять мне, свободному). *Но я ничего не говорил о других фактах, существующих не для меня, но для той энергемы, которая создает свой внешний мир так же, как я создаю свой внешний, и которая отлична от моей энергемы*. Если кроме энергемы, лежащей в основе меня как инобытийного субъекта, проявились в инобытии еще и другие энергемы, то создание и уничтожение мною фактов моего внешнего мира еще ничего не говорит о создании и уничтожении другими инобытийными субъектами, в основе которых лежат эти другие энергемы, фактов их собственного внешнего мира. Каждый субъект имеет свой внешний мир и сам за него отвечает. И нет ничего внешнего, что не было бы в каком-нибудь соответствующем ему субъекте. И не необходимо, чтобы это был мой субъект. А субъект не может не творить фактов своего внешнего мира, ибо единственно, что *суще* в субъекте, это – *энергема*, а только она и осмысляет инобытие.

Отсюда, *в-пятых*, возникают *последние* антиномии, до *последней* уже ясности разрешающие проблему субъект-объектного взаимоотношения. Вместе с ними заканчивается диалектика субъект-объектного мира, и могут выступать на ее место уже другие науки, заинтересованные в нем; диалектика, исполнивши свой долг, тут отступает.

А. 1. *Единственное, что утверждает меня, инобытийного субъекта образного представления, в моем бытии, есть энергема перво-сущности, ибо кроме нее вообще нет никакого смысла – ничего и нигде, и я – только повторение ее смысла в инобытии (тезис).*

2. Единственное, что утверждает меня, инобытийного субъекта различного представления, в моем бытии, есть я сам, ибо кроме меня никому больше утвердить в инобытии меня как меня, и кто или что бы меня ни утверждало, я не утвержден для себя, покамест я сам себя не утвердил; до тех пор я пользуюсь чужой свободой, а не своей (антитезис).

3. Чистая энергема перво-сущности утверждает меня как необходимым образом свободно себя самого утверждающего, или, что то же, я сам необходимым образом свободно утверждаю себя самого как энергему перво-сущности, свободно утверждающую себя в инобытии (синтезис).

В. 1. Единственное, что утверждает для меня окружающие меня факты внешнего мира, есть энергема перво-сущности, так что нет никакого иного смысла, помимо того, который в энергемах (тезис).

2. Я есть единственное начало, утверждающее для меня факты внешнего, окружающего меня, мира, ибо, утверждая себя абсолютно, а не так ослабленно, я ничего не имел бы вокруг себя внешнего (антитезис).

3. Окружающие меня, внешние факты суть один из моментов бытия в ином, вне себя (синтезис).

С. 1. Я – единственное начало, утверждающее для меня факты внешнего, окружающего меня мира, – по только что упомянутой причине (тезис).

2. Внешние, окружающие факты сами утверждают себя и сами от себя зависят, ибо иначе они не были бы для меня внешними (антитезис).

3. Я свободно ограничиваю себя стесняющими и сокращающими меня внешними фактами, давая им свободу вносить в меня внешнюю принудительность (синтезис).

Д. Общий результат предыдущих диалектических антиномий: Энергема перво-сущности утверждает меня как необходимым образом свободно утверждающего себя самого и, следовательно, свое ограничение, т.е. независимые от меня внешние факты, которые и суть, таким образом, необходимый момент инобытийной реальности первоначальной энергемы.

Эти антиномии необходимы, разумеется, для всех энергем, неполно утверждающих себя в инобытии, причем нет никакой зависимости одной энергемы от другой, какую бы судьбу каждая из них ни имела в инобытии. Отсюда еще очень важные антиномии.

А. 1. Я, переходя к высшему самоутверждению (напр., от образного представления к чистому мышлению), уничтожаю окружающие меня внешние факты, свободно созданные предыдущей слабостью моего самоутверждения (тезис).

2. Я, переходя к высшему самоутверждению, ничего не уничтожаю в окружающих меня, внешних фактах, ибо эти внешние факты имеют в основе себя каждый свою собственную энергему, которую и может утверждать абсолютно и тем не зависеть ни от чего вообще, ни от меня в частности (антитезис).

3. Я, переходя к высшему самоутверждению, все больше и больше обнимаю в себе всё в его имени и смысле, хотя всё это, обнимаемое мною, остается по факту своему вне меня и есть не-я (синтезис).

В. 1. Внешние факты совершенно релятивны, поскольку зависят от слабости моего самоутверждения (тезис).

2. Внешние факты совершенно абсолютны, поскольку <нет> других (иных, чем я) энергем, абсолютно утвердивших себя инобытии (антитезис).

3. Внешние факты, раздельные как зависимые друг от друга факты, нераздельны и взаимно-свободны как единое и общее имя, свободно утверждающее себя в инобытии (синтезис).

С. 1. Нет ничего внешнего для перво-сущности, ибо она – всё (тезис).

2. Есть нечто внешнее для перво-сущности, ибо она неиссякаемо полна сама собой и потому бесконечно повторяет себя (антитезис).

3. Все, что есть вне перво-сущности, есть не более, как ее вечное и неизменное имя, или всецелостная энергия, вечное и неизменное, несмотря ни на какие свои инобытийные судьбы. Другими словами, вся пестрота и многоголосый шум неполных и полных инобытийных самоутверждений, субъект-объектных противостояний и субъект-объектной вражды, вся злоба, ненависть, тьма, страдание и самоизуродование инобытийных вещей, восстающих на свой перво-исток или защищающих правду его, есть не более как вечный и блаженный покой абсолютного света перво-сущности в себе самой, наслаждающейся неисчислимой полнотой своих совершенств (синтезис). Возвращение перво-сущности на самое себя и круговращение в себе и есть синтез всего, в частности всего субъект-объектного.

Публикация А.А. Тахо-Годи,
подготовка текста к публикации В.П. Троицкого

Список литературы

Лосев А.Ф. <Общая характеристика тетрактидной диалектики> / Публ. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 3. С. 140–150.

A.F. Losev

<The Phenomenology of the subject-object relation>

Aza A. Taho-Godi

Lomonosov Moscow State University. GSP-1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: losevaf@mail.ru

Victor P. Troitskii

Library of the History of Russian Philosophy and Culture “A.F. Losev House”. 33 Arbat Str., Moscow, 119002, Russian Federation; e-mail: vicpetro10.11@mail.ru

The publication of newly discovered materials from the archive of A.F. Losev relating to the original composition of the famous philosopher’s book “Philosophy of the Name” (1927) continues. Previously, the “Philosophy Journal” (No. 3, 2019) published “The general characteristic of tetractide dialectics”, a fragment which was intended to open the second, unreleased part of the book. In it, a kind of categorical system unfolds from the “dialectics of the first-entity” to the “dialectics of the name of the entity”. This new piece bearing the provisional title of “The Phenomenology of the subject – object relation” presents the closing sections of the second part of the book. Here, Losev begins with treating the relationship of the primo-entity and the name of the entity in energetic terms (eidos, energema). Then, in terms of the same notions he describes the relations between the outside world and the subject of understanding. At the same time, all

nuances of such connections and relations are expressed by a list of carefully selected antinomies (matter and essence, object and subject). This demonstrates the effectiveness of the phenomenological-dialectical method adopted by A.F. Losev. The very same dialectical system is well found in other works of A.F. Losev (1920s), such as in the book “Ancient Space and Modern Science” (chapter “Name and its Dialectics”) and “Philosophy of the Name”. In those other works, it is presented in a slightly less detailed form, albeit still in terms of the same antinomies. In the excerpt presented here, the subtle distinction between the two types of meon – the essence (internal) and material (external), receives a clearer exposition than in the above-mentioned books. This distinction is important because it determined the specificity of Losev’s phenomenology in many ways.

Keywords: A.F. Losev, Philosophy of the Name, dialectical system, phenomenology, eidos, energy, energema, antinomy

For citation: Losev, A.F. “<Fenomenologija sub’kt-ob’ektnogo otnoshenija>” [“The phenomenology of the subject – object relation”], ed. by A.A. Takho-Godi, V.P. Troitskii, *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 4, pp. 148–170.

References

Losev, A.F. “<Obshchaya kharakteristika tetraktidnoi dialektiki>” [“General characteristic of tetractide dialectics”], ed. by A.A. Taho-Gody, E.A. Taho-Gody, V.P. Troitskii, *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 3, pp. 140–150. (In Russian)

А.С. Цыганков, Т. Оболевич

С.Л. ФРАНК В АРХИВЕ Ф. НИЦШЕ: ВЫСТУПЛЕНИЕ В ВЕЙМАРЕ 1932 Г.*

Цыганков Александр Сергеевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; старший научный сотрудник. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: m1dian@yandex.ru

Оболевич Тереза – Dr. hab., профессор, заведующая кафедрой русской и византийской философии. Папский университет Иоанна Павла II. Польша, 31–002, г. Краков, ул. Канонича, д. 9; ведущий научный сотрудник. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: tereza.obolevich@upj2.edu.pl

В статье воссоздается общий историко-философский контекст выступления С.Л. Франка в архиве Ницше с докладом «Ницше и родственные ему русские мыслители» («Nietzsche und ihm verwandte russische Geister»), состоявшегося 25 февраля 1932 г. На основании архивных материалов, которые хранятся в архиве Гёте и Шиллера (Goethe- und Schiller-Archiv) в Веймаре, анализируется переписка Франка с сестрой Фридриха Ницше Элизабет Фёрстер-Ницше, а также рассматривается список гостей, приглашенных на доклад русского философа. Отдельное место в статье занимает общая реконструкция жизненного и творческого пути Карла Августа Эмге, одного из первых немецких профессоров философов, добровольно примкнувших к партии национал-социалистов в декабре 1931 г., но в то же время являвшегося приятелем Франка и организатором его доклада в архиве Ницше в 1932 г. В приложении также публикуются архивные материалы: письмо Франка к Фёрстер-Ницше от 18 февраля 1932 г. (место хранения: архив Гёте и Шиллера; сигнатура GSA 72/BW 1458); ответное письмо Фёрстер-Ницше от 22 февраля 1932 г. (место хранения: четвертая опись фонда Франка в Доме русского зарубежья им. А. Солженицына); два незавершенных немецкоязычных конспекта доклада Франка в архиве Ницше и их перевод на русский язык (место хранения: 12-й бокс фонда Франка в Бахметевском архиве).

Ключевые слова: русская философия в Германии, русская эмиграция, Ницше и русская философия, архив Ницше, Франк, Ницше, Э. Фёрстер-Ницше

* Статья подготовлена в ходе проведения работы в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100».

Для цитирования: Цыганков А.С., Оболевич Т. С.Л. Франк в архиве Ф. Ницше: выступление в Веймаре 1932 г. // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 4. С. 171–192.

Период эмигрантской жизни С.Л. Франка изобилует большим количеством докладов и лекций, прочитанных в различных странах, особенно в Германии, где философ прожил с 1922 по 1937 г. В частности, он выступал в Русском научном институте в Берлине, Славянском институте Берлинского университета им. Фридриха-Вильгельма, многочисленных региональных группах Кантовского общества, а также протестантской организации «Русской братской помощи», под эгидой которой он прочитал ряд лекций в небольших немецких городах и деревнях¹.

Отдельного внимания заслуживает также не отмеченное прежде в исследовательской литературе выступление Франка в феврале 1932 г. в архиве Ф. Ницше. Архив был основан сестрой немецкого философа Элизабет Фёрстер-Ницше в 1894 г. в Наумбурге, а с 1896 г. оказался в Веймаре. Это было первое заведение, которое целенаправленно занималось сбором и хранением материалов, связанных с жизнью и философией Ницше, а до конца Второй мировой войны являлось главным центром рецепции наследия немецкого философа. В настоящее время документы из бывшего архива Ницше включены в состав архива Гёте и Шиллера (Goethe- und Schiller-Archiv) на базе Классического фонда Веймара (Klassik Stiftung Weimar). Здесь сохранились материалы, проливающие свет на доклад Франка в Веймаре в 1932 г. на тему «Ницше и родственные ему русские мыслители» («Nietzsche und ihm verwandte russische Geister»): письмо философа к Фёрстер-Ницше (сигнатура GSA 72/BW 1458; ответное письмо сестры Ницше находится в фонде Франка в Доме русского зарубежья им. А. Солженицына), список приглашенных на выступление Франка (сигнатура GSA 72/2573), а также газетная вырезка с конспектом лекции философа «Русский Ницше (Константин Леонтьев)» в региональном отделении Кантовского общества в Кёнигсберге 1928 г. (сигнатура GSA 165/8448). Сам текст доклада Франка в Веймаре, публикуемый в настоящем номере «Философского журнала», сохранился лишь фрагментарно и в двух незавершенных вариантах в фонде философа в Бахметевском архиве.

Вероятно, знакомство Франка с сестрой Ницше произошло за несколько лет до доклада в Веймаре, поскольку в письме к супруге, Т.С. Франк, от 29 июня 1929 г. он упоминал: «На вторник назначен визит к сестре Ницше в Веймаре»². Это письмо было выслано Франком из Цюриха, где он читал лекцию в региональном отделении Кантовского общества, организованную при поддержке Фрица Либа³. Таким образом, первая встреча Франка и Фёрстер-Ницше должна была состояться 2 июля (вторник) 1929 г., хотя

¹ Подробнее о лекционной деятельности Франка в Германии см. 2 главу книги: Цыганков А.С., Оболевич Т. Немецкий период философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М., 2019. С. 29–98.

² С.Л. Франк Т.С. Франк 29.6.1929 // Архив Дома русского зарубежья. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 7. Л. 2.

³ См.: Янцен В.В. Письма русских мыслителей в базельском архиве Фрица Либа: Н.А. Бердяев, Лев Шестов, С.Л. Франк, С.Н. Булгаков (1926–1948) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 гг. М., 2002. С. 446.

пока не удалось обнаружить каких-либо документов, дополнительно это подтверждающих.

Косвенным свидетельством, указывающим на личное знакомство Франка с сестрой Ницше, может служить само приглашение, полученное философом в феврале 1932 г. от Фёрстер-Ницше. Так, 18 февраля 1932 г. Франк писал в Веймар: «Проф. Эмге передал мне от Вашего имени приглашение прочитать в архиве Ницше доклад о Ницше в русской духовной жизни. Для меня это большая честь и радость иметь возможность выступить в архиве Ницше, в том доме, где веет дух великого мужа, которому я столь многим обязан в своем духовном развитии. Я с радостью принимаю Ваше любезное приглашение. Я договорился с проф. Эмге, что прочту доклад в четверг, 25 февраля»⁴. Вскоре, 22 февраля 1932 г. Франку было отправлено ответное письмо: «Для меня большая радость, что 25 февраля Вы изъявили желание читать в архиве Ницше, и эту радость разделяют все, кто слышал об этом, потому что мы ожидаем получить большое удовольствие. Господин профессор Эмге обещал позаботиться о Вашем прибытии и условиться с Вами, если Вы заранее захотите на минуту попасть в архив, чтобы посмотреть на то место, где Вы будете читать нам»⁵.

Как можно заметить, важную роль в организации доклада Франка в Веймаре играл проф. Карл Август Эмге (Carl August Emge, 1886–1970). Эмге, уроженец города Ханау-ам-Майн, изучал право в университетах Тюбингена, Гейдельберга и Марбурга. Хабилизационную работу на тему «Об основной догме философско-правового релятивизма» он защитил в университете Гисена в 1916 г. В 1922 г. получил докторскую степень по философии в Йенском университете, где работал с зимнего семестра 1927/28 по зимний семестр 1930/31, предварительно пожив в Веймаре, где в 1930 г. стал руководителем (Leiter) архива Ницше⁶. На это время приходится также первое упоминание Эмге в частной переписке Франка с женой, которую философ вел из Риги в ходе своего лекционного турне по прибалтийским странам, организованного Русским Просветительским обществом⁷. В письмах, датированных 2 и 7 марта, Франк указывал на то, что встречался с неким немецким философом, «с которым меня свел Эмге»⁸. Об этой поездке философа был несомненно осведомлен и сам Эмге, супруга которого – Лона Эмге (Paula Lona Emge, 1892–1973) – в своем ответном письме к Франку от 9 февраля 1928 г. подчеркивала: «...в Риге прошли прекраснейшие часы моей жизни в монастыре староверов со многими, многими иконами». Далее жена Эмге упоминала о том, что они получили от Франка как минимум еще два письма («два

⁴ Frank S. an E. Förster-Nietzsche 18.2.1932 // Klassik Stiftung Weimar, Goethe- und Schiller-Archiv. 72/BW 1458 Bl. 1. См. публикацию в Приложении.

⁵ E. Förster-Nietzsche an S. Frank 22.2.1932 // Архив Дома русского зарубежья. Ф. 4. Оп. 4. Ед. хр. 1. Л. 1. См. публикацию в Приложении.

⁶ *Tilitzki Ch.* Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich. Teil 1. Berlin, 2002. S. 180.

⁷ Михальченко С.И. Лекционное турне С.Л. Франка по городам Латвии, Эстонии и Литвы в 1928 г. // Славяноведение. 2018. № 1. С. 84.

⁸ С.Л. Франк Т.С. Франк 7.3.1928 // Архив Дома русского зарубежья. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 6. Л. 10. У самого Эмге были связи в кругах латвийских интеллектуалов: в 1929 г. его кандидатура обсуждалась на должность профессора в рижский университет, однако из-за сопротивления националистически настроенных латвийских профессоров не была утверждена. Однако он стал гостевым профессором в Институте Гердера в Риге. См.: *Tilitzki Ch.* Op. cit. S. 179.

Ваших последних письма занимают меня»)⁹. В архиве Франка пока не удалось обнаружить писем от самого Эмге, хотя в нем сохранились письма от его супруги. В одном из них, датированном 9 февраля 1934 г., Лона Эмге благодарила Франка за его работу «Р.М. Рильке и русский духовный тип»¹⁰, а также писала, что она показала эту статью «зятю Рильке, господину Зиберу»¹¹, который не знал о ней и попросил дать ему на прочтение»¹².

Возвращаясь к жизненному пути Эмге, необходимо сказать, что с летнего семестра 1931 г. он вновь оказался в Веймаре, где с мая вел семинар по философии права в архиве Ницше, а в начале 1932 г. стал научным руководителем «Полного историко-критического издания» («Historisch-Kritische Gesamtausgabe») текстов Ницше (первый том вышел в 1933 г.). Несколько ранее, 1 декабря 1931 г., Эмге одним из первых немецких философов открыто примкнул к партии Гитлера, что в последующем способствовало его успешной карьере, которая в итоге увенчалась включением Эмге в Прусскую академию наук в 1939 г.¹³ В 1934 г. он возглавил журнал «Архив по философии права и социальной философии» («Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie») ¹⁴, в котором в 1936 г. у Франка вышла статья «Этические, философско-правовые и социально-философские направления в современной русской философии вне СССР»¹⁵. Еще ранее Эмге был организатором доклада Франка в Веймаре, на что указывает переписка философа с сестрой Ницше.

Определенное участие Эмге принимал и в составлении списка приглашенных на доклад Франка гостей, который также сохранился в фонде бывшего архива Ницше. В заголовке данного списка доклад Франка носит название, отличающееся от архивного источника: «Ницше и русские мыслители» («Nietzsche und die russischen Denker»). Сам список приглашенных составляет 84 человека, из которых 41 ответил утвердительно, остальные либо не смогли присутствовать в этот день, либо оставили приглашение без ответа. Первоначально даже планировалось пригласить бывшую княгиню, а позднее известного фотографа Анну Луизу фон Шварцбург (Anna Luise von Schwarzburg, 1871–1951), однако в итоге ее имя было вычеркнуто из списка¹⁶.

⁹ Emge P.L. an S. Frank 9.2.1928 // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. S.L. Frank Papers. Box 9.

¹⁰ См.: Frank S. R.M. Rilke und die russische Geistesart // Germanoslavica. 1933. Jg. 2. No. 4. S. 481–497.

¹¹ Карл Зибер (Carl Sieber, 1897–1945) – муж дочери Рильке Рут (Ruth Rilke, 1901–1972).

¹² Emge P.L. an S. Frank 9.2.1934 // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. S.L. Frank Papers. Box 9.

¹³ Подробнее о жизни и творчестве Эмге см.: Günzel S. Philosophie des Führens Carl August Emge in Jena und Weimar // Angst vor der Moderne: Philosophische Antworten auf Krisenerfahrungen. Würzburg, 2000. S. 157–182.

¹⁴ До 1933 г. журнал, появившийся в 1907 г. как печатный орган Международного общества философии права и экономики (Internationale Vereinigung für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie), выходил под названием «Архив по философии права и экономики» («Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie»). В 1925 г. в нем была издана статья Франка «Большевизм и коммунизм как духовные явления»: Frank S. Bolschewismus und Kommunismus als geistige Erscheinungen // Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie. 1925. Bd. 18. H. 4. S. 529–544.

¹⁵ Frank S. Ethische, rechts- und sozialphilosophische Strömungen in der modernen russischen Philosophie außerhalb USSR // Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. 1936. Bd. 29. S. 64–81 (рус. пер.: Франк С.Л. Этические, философско-правовые и социально-философские направления в современной русской философии вне СССР // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 630–645).

¹⁶ Übersicht der Gäste // Klassik Stiftung Weimar, Goethe- und Schiller-Archiv. 72/2573.

Кроме вероятного личного знакомства Франка и Фёрстер-Ницше, а также его приятельских отношений с Эмге, игравшего в то время не последнюю роль во внутренних делах архива Ницше, особое значение для приглашения философа выступить с докладом в Веймаре имела также его лекционная деятельность. Так, в фондах бывшего архива Ницше сохранилась газетная вырезка конспекта лекции Франка, прочитанной в Кёнигсберге и озаглавленной «Профессор Семен Франк: “Русский Ницше”». Примечательно, что сама газетная статья, опубликованная 1 марта 1928 г. в «Königsberger Allgemeine Zeitung», была заказана представителями архива Ницше в специальном бюро в Берлине, занимающемся подготовкой газетных заметок (Adolf Schustermann. Zeitungs-Ausschnitte)¹⁷. Нельзя исключать, что в Веймаре также знали о статье философа «Константин Леонтьев, русский Ницше», изданной в католическом журнале «Hochland»¹⁸, поскольку в бывшем архиве Ницше также хранится его статья «Кризис гуманизма. Размышление с точки зрения Достоевского», изданная в том же журнале¹⁹. Судя по газетному конспекту, структура лекции Франка в Кёнигсберге во многом была схожа с его статьей, изданной в «Hochland». Само выступление философа состоялось 27 февраля 1928 г., о чем писалось в газете: «В кёнигсбергском региональном отделении Кантовского общества в понедельник профессор Семен Франк (Берлин) говорил на тему: “Русский Ницше (Константин Леонтьев)”»²⁰. Корреспондент кёнигсбергской газеты выделил следующие мысли Франка: «Основная идея его (Константина Леонтьева. – А.Ц., Т.О.) философской установки заключена в вере в высшую, **метафизическую ценность красоты** (выделено автором. – А.Ц., Т.О.). Его эстетическое приятие жизни связано с идейным мотивом аморализма. Природа любит многообразие, должно быть не только добро, но и зло. **Прекрасное – цель жизни** (выделено автором. – А.Ц., Т.О.). Мораль, согласно Леонтьеву, лишь маленькая часть красоты. Эстетика применима ко всему, от кристалла до человека. Она значима и для **зоологических наблюдений** (выделено автором. – А.Ц., Т.О.)»²¹. Подобная газетная заметка также позволяет судить о том, что в архиве Ницше внимательно следили за современной рецепцией идей немецкого философа.

В этот же период Франк намеревался читать доклады о Ницше в Голландии. Так, в письме к Бруно Беккеру от 27 сентября 1932 г., в котором обсуждался план и содержание лекционного турне Франка по голландским городам, состоявшегося в конце ноября, философ писал: «Из других тем мог бы предложить несколько тем о **Ницше**, или в связи с Ницше, напр.: “Nietzsche und Dostojewsky”, или “Nietzsche im russischen geistigen Leben” (или, в другой формулировке “Nietzsche und ihm verwandte russische Denker”) или

¹⁷ Бюро Адольфа Шустермана (Adolf Schustermann, 1861–1935) по подготовке газетных вырезок со всего мира существовало с 1892 по 1942 г. См.: Jacob H. Schustermann, Adolf (1861–1935), Verleger // Österreichisches Biographisches Lexikon. URL: https://www.biographien.ac.at/oeb/oebl_S/Schustermann_Adolf_1861_1935.xml (дата обращения: 19.01.2020).

¹⁸ Frank S. Konstantin Leontjew, ein russischer Nietzsche // Hochland. Oktober 1928 – März 1929. 26 Jg. Bd. 1. H. 6. S. 613–632 (рус. пер.: Франк С.Л. Константин Леонтьев, русский Ницше // Ступени. 1993. № 1 (7). С. 100–126).

¹⁹ Frank S. Die Krise des Humanismus. Eine Betrachtung aus der Sicht Dostojewsky's // Hochland. 1931. No. 2. S. 289–296.

²⁰ Professor Simon Frank: «Ein russischer Nietzsche» // Klassik Stiftung Weimar, Goethe- und Schiller-Archiv. 165/8448.

²¹ Ibid.

“Ein russischer Nietzsche”²² (о Констан<antine> Леонтьеве – когда-то было напечатано в Hochland, но в Голландии м<ожет> б<ыть> этой статьи никто не знает) или, наконец, просто о Ницше: “Nietzsche und die Gegenwart”²³ (истинное и ложное в ницшеанстве, его вырождение в национал-социализм)²⁴. В приведенном отрывке хорошо виден широкий спектр ницшеанских тем Франка, разрабатываемых им в начале 1930-х гг., а также отсылка к его первой крупной работе, посвященной философии Ницше и написанной в Германии – «Константин Леонтьев, русский Ницше». Стоит обратить внимание, что в письме к Беккеру Франк предлагал прочитать практически одноименный доклад на тему «Ницше и родственные ему русские мыслители». Единственное различие в сравнении с веймарским докладом того же года заключается в том, что в Голландии Франк предпочитал использовать более стандартную формулировку и говорил о «russische Denker», а не «russische Geister», что дословно переводится с немецкого как «русские духи». Подобное словоупотребление характерно для Франка, что хорошо видно в его многолетней переписке с швейцарским психиатром Людвигом Бинсвангером. Так, в письме от 13 января 1942 г., при обсуждении книги Хельмута Плеснера «Смех и плач. Исследование границ человеческого поведения» («Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens») Франк писал: «Я знаю другие его работы и его самого. Он представляется мне бесплодным мыслителем (ein unfruchtbarer Geist. – Выделено нами), который заменяет недостатку истинной предметной интуиции ad hoc вымышленной изощренностью»²⁵, а 12 июля 1942 г. рассуждал: «Весьма примечательно: вся немецкая философия после Гегеля, Шеллинга и Баадера (если не говорить о безразличных к этому умах (abgesehen von indifferenten Geistern. – Выделено нами)) страдает настоящим антирелигиозным комплексом (выделено автором. – А.Ц., Т.О.)»²⁶. В приводимом ниже переводе немецких конспектов доклада Франка в архиве Ницше слово «Geister» передано как «мыслители».

Ниже публикуется переписка С.Л. Франка с Э. Фёрстер-Ницше. Письмо С.Л. Франка Э. Фёрстер-Ницше от 18 февраля 1932 г. (1 страница рукописного текста на немецком языке) написано на фирменном бланке Русского научного института в Берлине. Автограф: KSW, GSA 72/BW 1458 Bl. 1. Письмо Э. Фёрстер-Ницше С.Л. Франку от 22 февраля 1932 г. (1 страница рукописного текста на немецком языке) написано на личном бланке Фёрстер-Ницше. Автограф: ДРЗ. Ф. 4. Оп. 4. Ед. хр. 11. Л. 1.

Затем публикуются два незавершенных немецкоязычных конспекта доклада Франка в Веймаре, написаны чернилами на четырех листах, хранятся в 12-м боксе Бахметевского архива в картонной папке с надписью: «Frank, Semen Liudvigovich. Nietzsche und ihre²⁷ verwandte russische Geister. n.p., n.d. a.ms., 4 p. (lecture)». В тексте имеются подчеркивания и исправления, отмеченные нами полужирным шрифтом, курсивом и в сносках.

²² Франк перечислял следующие возможные темы: «Ницше и Достоевский», «Ницше в русской духовной жизни», «Ницше и родственные ему русские мыслители».

²³ «Ницше и современность» (нем.).

²⁴ С.Л. Франк Б. Беккеру 27.9.1932 // Цыганков А.С., Оболевич Т. Голландский эпизод в философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М., 2020. С. 249.

²⁵ S. Frank an L. Binswanger 13.1.1942 // Universitätsarchiv Tübingen. 443/7, 271.

²⁶ S. Frank an L. Binswanger 12.7.1942 // Universitätsarchiv Tübingen. 443/7, 308.

²⁷ При составлении архивной единицы была допущена ошибка. Вместо «ihre» должно стоять «ihm».

ПРИЛОЖЕНИЕ

Переписка С.Л. Франка и Э. Фёрстер-Ницше

С.Л. Франк – Э. Фёрстер-Ницше

RUSSISCHES
WISSENSCHAFTLICHES INSTITUT
In Berlin

BERLIN, den 18. II. 1932.

РУССКИЙ
НАУЧНЫЙ ИНСТИТУТЪ
въ Берлине

GESCHÄFTSSTELLE, Bibliothek und Lesesaal:
Berlin W10, Königen-Augustastr. 53a
Telefon: B 5 (Barbarossa) 2592
Direktor: Prof. S. Frank
Telefon: H2 Uhland 3586
№ _____

Hochverehrte Frau Förster!

Prof. Emge hat mir in Ihrem Namen eine Einladung übermittelt, im Nietzsche-Archiv einen Vortrag über Nietzsche im russischen geistigen Leben zu halten. Es ist mir eine hohe Ehre und Freude, im Nietzsche-Archiv, im Hause, wo der Geist des grossen Mannes weht, dem ich so viel in meiner geistigen Entwicklung verdanke, auftreten zu dürfen. Mit Freude nehme ich Ihre gütige Einladung an. Ich habe mich mit Prof. Emge verabredet, dass ich am Donnerstag, den 25. Februar, den Vortrag halten werde.

Mit vorzüglicher Hochachtung
Ihr ganz ergebener
Prof. S. Frank

RUSSISCHES
WISSENSCHAFTLICHES INSTITUT
In Berlin

BERLIN, den 18. II. 1932.

РУССКИЙ
НАУЧНЫЙ ИНСТИТУТЪ
въ Берлине

GESCHÄFTSSTELLE, Bibliothek und Lesesaal:
Berlin W10, Königen-Augustastr. 53a
Telefon: B 5 (Barbarossa) 2592
Direktor: Prof. S. Frank
Telefon: H2 Uhland 3586
№ _____

Глубокоуважаемая госпожа Фёрстер!

Проф. Эмге передал мне от Вашего имени приглашение прочитать в архиве Ницше доклад о Ницше в русской духовной жизни. Для меня это большая честь и радость иметь возможность выступить в архиве Ницше, в том доме, где веет дух великого мужа, которому я столь многим обязан в своем духовном развитии. Я с радостью принимаю Ваше любезное приглашение. Я договорился с проф. Эмге, что прочту доклад в четверг, 25 февраля.

С исключительным уважением,
Полностью преданный Вам
Проф. С. Франк

Э. Фёрстер-Ницше – С.Л. Франк

Diktiert

Frau Elisabeth Förster-Nietzsche

Dr. phil. h. c.

Weimer

Nietzsche-Archiv 22.II.32.

Mein hochverehrter Herr Professor!

Es ist mir eine große Freude, dass Sie am Donnerstag d. 25. Febr. im Nietzsche-Archiv reden wollen, und diese Freude wird von Allen geteilt, die davon hören, denn wir dürfen einen großen Genuß erwarten. Herr Professor Emge hat versprochen, sich um Ihre Ankunft zu kümmern, und wird mit Ihnen verabreden, ob Sie vorher noch einen Augenblick in das Archiv kommen, um sich den Raum anzusehen, in welchem Sie zu uns sprechen werden.

Mit vorzüglichster Hochachtung

Ihre aufrichtig dankbare

Dr. h.c. Elisabeth Förster-Nietzsche

halbblind

Anbei Beispiel einer Einladung

Надиктовано
Госпожа Элизабет Фёрстер-Ницше
Dr. phil. h. c.

Веймар
Архив Ницше 22.II.32.

Мой глубокоуважаемый господин профессор!

Для меня большая радость, что 25 февраля Вы изъявили желание читать в архиве Ницше, и эту радость разделяют все, кто слышал об этом, потому что мы ожидаем получить большое удовольствие. Господин профессор Эмге обещал позаботиться о Вашем прибытии и условиться с Вами, если Вы заранее захотите на минуту попасть в архив, чтобы посмотреть на то место, где Вы будете читать нам.

С глубочайшим уважением
искренне Вам благодарная
Dr. h.c. Элизабет Фёрстер-Ницше
полуслепая

В приложении пример приглашения

S. Frank

Nietzsche u<nd> ihm verw<andte> russ<ische> Geister¹

Wenn von N<ietzsche> u<nd> Russl<and> spreche, berühre ein Thema, das im engst<en> Zusammenh<ang> mit der geistigen Geschichte meiner Generation von denkenden Russen steht. Für mich – eine Art Selbstbesinnung über diese geist<ige> Gesch<ichte>, an der ich² selber teilnahm³. N<ietzsche> – auch vorher in Russl<and> schon bekannt, sein wahres Wesen aber gänzl<ich> verkannt. Solowjew, Trubetzkoi, Tolstoi weisen ihn scharf ab, als eine Verirrung (Tolstoi: der abscheuliche irrsinnige deutsche Philosoph). Ganz anders unsere Generation. *Wir wurden keine Jünger Nietzsche, «Nietzschanismus» in vulgaris<ierter> Form hatte Anklang in dekadenten Literatenkreisen, auch bei Max<im> Gorki⁴*. Schwammen im seichten Fahrwasser des Positivismus, wenn nicht Mater<iali>smus. Zugl<eich> zeigte sich die Sehnsucht nach geist<iger> Vertiefung. Zunächst klammerten wir uns an den damals emporblüh<enden> **Neukantianismus** – er war selber aber positivistisch u<nd> konnte nicht befriedigen. In dies<er> geist<igen> Situation fiel uns Nietzsche in die Hände – wie ein Feuerfunke, der in ein gut brennbares Material fällt. Persönl<iche> Bekenntnis: mein geist<iges> Leben beginnt vom Tage, wo ich Zarath<ustra> las. *Mein erst<es> phil<osophisches> Werk – N<ietzsche> u<nd> die Eth<ik> d<er> Liebe zum Fernst<en> in «Probl<eme> des Ideal<ismus>» – Wendepunkt in d<er> geist<igen> Gesch<ichte> meiner Generation⁵*. Ähnlich erging es auch anderen. –

Was uns faszinierte – ein Mann, der sich mit d Gottesproblem abquälte – wie der bibl<ische> Jacob, mit Gott rang. Entscheidend, dass mit **Gott** rang. War nicht d<er> Gottesglaube längst abgetan, – nicht altmodisch u<nd> rückständig, darüber überh<aupt> zu sprechen, eine Stellungnahme zu suchen? Hier dagegen – das Lebensproblem. So wurde N<ietzsche> – äusserlich paradoxerweise, innerlich ganz natürlich – zum⁶ Führer der religiösen Erneuerung.

So kam es, dass wir die Begeisterung für N<ietzsche> mit dem Streben nach rel<igiöser> Renaissance verbanden. Die rel<igiöse> Renaiss<ance> in Russl<and> – vorbereitet durch Dost<ojewski> u<nd> Wl. Solowjew, die noch ganz vereinsamt waren (Tolstoi – Eigenstellung, u<nd> inwiefern sein Einfl<uss> bestimmend war, ist eine komplizierte Frage, die ich bei Seite lasse) – beginnt an der Schwelle des Jahr<underts>. Für manche – z.B. Mereschkowsky und Berdjajew – blieb N<ietzsche> dabei ein organisches Element der rel<igiösen> Weltansch<au>ng>. Berd<jajew>, Phil<osoph> u<nd> Gnostik – ein ins Christ<entum> transponiert<er> Nietzschanismus.

Noch wesentlicher⁷, als Einfluss, – Wahlverwandtschaft mit N<ietzsche> einiger früherer Geister, Vorläufiger von N<ietzsche> – Nietzsches Problematik gehört zu grundleg<enden> Themen des russ<ischen> relig<iösen> Denken<s>. An erster

¹ На полях, видимо, рукой Т.С. Франк дописано карандашом: «Deutsche Vorträge». – *Здесь и далее прим. пер.*

² Дописано вместо зачеркнутого: «zu der ich».

³ Дописано вместо зачеркнутого: «gehöre».

⁴ Дописано чернилами на полях.

⁵ Дописано чернилами на полях.

⁶ Дописано чернилами над строкой.

⁷ Далее зачеркнуто: «noch».

Stelle **Dost<ojewsky>** zu nennen⁸. Zuerst⁹ andere unbekannte Denker erwähnen. Schon **A. Herzen** ist in 50-Jahren durch Krit<ik> der aufklär<erischen> Phil<osophie> zu Nietzsche ähnl<ichen> Ergebnissen gekommen. Einfl<uss> Herzens auf Nietzsche nicht ausgeschlossen (durch¹⁰ Malwida Meisenburg)¹¹. 1) **K. Leontjew** – schon in den 70 Jahr<en>, als N<ietzsche> niemand kannte u<nd> er nur seine relat<iv> harmlos<en> Jugendschr<eiben> veröffentl<ichte> – entwickelt eine Weltansch<auung>, die berechtigt, ihn geradezu einen **russ<ischen> Nietzsche zu nennen** (отд<ельный> лист<ок> прочит<ать> о Леонть<еве> – Цитаты).

2) **Nik<olai> Fedoroff**. (Persönl<icher> Einfl<uss> auf Tolstoi, Wl. Sol<owjew>, Dost<ojewsky> – Wl. Sol<owjew> – der erste Schritt vorwärts in d<ie>¹² Entfaltung des christl<ichen> Glaubens «grosser lieber Meister». Dost<ojewsky> Br<üder> Karamas<off> unter Einfl<uss> Fedorow – v<er>gl<eich> Komarowitsch, Urgest<alt> d<er> Karamasoff). **Projektive** Philos<ophie>, im Gegens<atz> zu objekt<iver> u<nd> subjekt<iver> Phil<osophie>. Phil<osophie>, als Lehre von der Tat – der gemeins<ame> Tat der Menschheit, als Vollbringen der Erlösungstat Christi in realer Überwind<ung> des Todes, ganz ernst realistisch!¹³ u<nd> Beherrsch<ung> d<er> blinden Naturkräfte. – Auferweckung der Toten. Utopismus (ähnelt Denker, wie Fourier) mit tiefst<er> rel<igiösen> Intuitionen verbunden. Eschatologie – kommendes Gericht nur bedingt, wenn d<ie> Menschen die Erlösungstat nicht vollziehen. – Totales theurgisches Handeln! Bizarrer u<nd> genialer Geist.

3) **Dostojewsky**. (N<ietzsche> – Lehrer d<er> Psych<ologie>. N<ietzsche> hat D<ostojewsky> wenig gekannt – nur den Gedanken über Verbrecher im «tot<en> Hause»<)>. Sachlich – tiefste Wahlverwandsch<aft>. Hauptthemen vorweggenommen.

1) Der **Übermensch**. Mensch nicht als Knecht Gotte u<nd> dessen transzendent<en> Gebote, sondern wahrh<aft> frei, die Sehnsucht zur Immanenz, zum Leben aus sich selbst. **Raskolnikow** – darf ich die Norm übertreten, oder bin nichts, als **lebende Kreatur** (Koran – Puschkin)?

⁸ Далее зачеркнуто: «In Umkehr der natürl<ichen> system-chronol<ogischen> Ordnung».

⁹ Далее зачеркнуто: «zwei».

¹⁰ Далее зачеркнуто: «Mathilde Wesendonck».

¹¹ Дописано чернилами на полях.

¹² Далее зачеркнуто: «praktische <нрзб.>».

¹³ Дописано чернилами на полях.

С.Л. Франк

Ницше и родственные ему русские мыслители¹⁴

Если я говорю о Ницше и России, то затрагиваю тему, которая находится в теснейшей взаимосвязи с духовной историей моего поколения мыслящих русских. Для меня – это род самосознания этой духовной истории, в которой я¹⁵ сам принимал участие¹⁶. Ницше – <был> известен в России и до этого, но его истинная сущность совершенно не понята. Соловьев, Трубецкой, Толстой резко отклоняют его, как заблуждение (Толстой: отвратительный, безумный немецкий философ)¹⁷. Совсем иначе наше поколение. Мы не стали адептами Ницше, «ницшеанство» в вульгарной форме имело отзвук в декадентствующих литературных кругах, также у Максима Горького¹⁸. Плавали в мелком фарватере позитивизма, если не материализма. В то же время проявляла себя тоска по духовной глубине. Сначала мы зацепились за расцветшее тогда **неокантианство** – однако оно само было позитивистским и не могло нас удовлетворить. В этой духовной ситуации к нам в руки попал Ницше – словно искра, которая падает в хорошо горящий материал. Личное признание: моя духовная жизнь начинается с того дня, когда я прочитал Заратустру. *Моя первая философская работа* – «Ницше и этика любви к дальнему» в «Проблемах идеализма»¹⁹ – поворотный момент в духовной истории моего поколения. Схожим образом это происходило и у других²⁰.

То, что нас захватывало – человек, который мучился проблемой Бога – как библейский Иаков боролся с Богом. Решающее значение, что боролся с **Богом**. Не покончили ли давно с верой в Бога – не старомодно и отстало вообще говорить об этом, искать свою позицию? Здесь – напротив – жизненная проблема. Так Ницше – внешне парадоксально, внутренне совершенно естественно – стал вождем религиозного обновления.

Получилось так, что мы связали воодушевление <от> Ницше со стремлением к религиозному Ренессансу. Религиозный Ренессанс в России – распространен через Достоевского и Вл. Соловьева, которые были совершенно одиноки (Толстой – самостоятельная позиция, и насколько его влияние было определяющим – сложный вопрос, который я оставляю в стороне) – начинается на пороге нового века. Для некоторых – к примеру, Мережковский и Бердяев –

¹⁴ На полях, видимо, рукой Т.С. Франк дописано карандашом: «Немецкие доклады».

¹⁵ Дописано вместо зачеркнутого: «к которой я».

¹⁶ Дописано вместо зачеркнутого: «отношусь».

¹⁷ Ср.: Толстой Л.Н. Дневники (29 декабря 1900 г.) // Толстой Л.Н. Собрание сочинений: в 22 т. Т. 22. М., 1985. С. 128–129: «Читал Ницше “Заратустра” и заметку его сестры о том, как он писал, и вполне убедился, что он был совершенно сумасшедший, когда писал, и сумасшедший не в метафорическом смысле, а в прямом, самом точном: бессвязность, перескакивание с одной мысли на другую, сравнение без указаний того, что сравнивается, начала мыслей без конца, перепрыгивание с одной мысли на другую по контрасту или созвучию и все на фоне пункта сумасшествия – *idée fixe* о том, что отрицая все высшие основы человеческой жизни и мысли, он доказывает свою сверхчеловеческую гениальность. Каково же общество, если такой сумасшедший, и злой сумасшедший, признается учителем?».

¹⁸ Дописано чернилами на полях.

¹⁹ Франк С. Фридрих Ницше и этика любви к дальнему // Проблемы идеализма. Сборник статей. М., 1903. С. 137–195.

²⁰ Дописано чернилами на полях.

Ницше остался органическим элементом религиозного мировоззрения. Бердяев, философ и гностик – перенесенное в христианство ницшеанство.

Еще существеннее, чем влияние – родство душ с Ницше у некоторых более ранних мыслителей, предшественников Ницше – проблематика Ницше относится к основополагающим темам русского религиозного мышления. На первом месте назвать **Достоевского**²¹. Во-первых²², упомянуть других неизвестных мыслителей. *Уже А. Герцен в 50-е годы пришел к схожим с Ницше результатам посредством критики философии Просвещения. Влияние Герцена на Ницше не исключено (через²³ Мальвиду Мейзенбург²⁴)*²⁵. 1) **К. Леонтьев** – уже в 70-е годы, когда Ницше никто не знал и он публиковал свои относительно безобидные юношеские работы – развил мировоззрение, которое дает право называть его прямо-таки **русским Ницше**. (отд<ельный> лист<ок> прочит<ать> о Леонть<еве> – Цитаты).

2) **Николай Федоров**²⁶. (Личное влияние на Толстого, Вл. Соловьева, Достоевского – Вл. Соловьев – первый шаг в сторону²⁷ развертывания христианской веры, «великий, дорогой мастер»²⁸. Достоевский Братья Карамазовы под влиянием Федорова – сравни Komarowitzsch, Urgestalt der Karamasoff²⁹). **Проективная** философия, в отличие от объективной и субъективной философии. Философия, как учение о деле – общее дело человечества, как осуществление спасительного дела Христа в реальном преодолении смерти, *полностью реалистично*:³⁰ и овладение слепыми силами природы. – Пробуждение мертвых. Утопизм (близок к таким мыслителям, как Фурье³¹) связан с глубочайшей религиозной интуицией. Эсхатология – грядущий суд необходим лишь, если люди

²¹ Далее зачеркнуто: «В противовес естественному системно-хронологическому порядку».

²² Далее зачеркнуто: «два».

²³ Далее зачеркнуто: «Матильду Везендонк».

²⁴ Мальвида фон Мейзенбург (Malwida von Meysenbug, 1816–1903) – немецкая писательница, номинантка первой Нобелевской премии по литературе 1901 г., жила в Италии, где одно время преподавала дочери А.И. Герцена Ольге.

²⁵ Дописано чернилами на полях.

²⁶ Франк интересовался творчеством Н. Федорова, о чем говорят его доклады, прочитанные в Русском научном институте в Берлине: «Nikolai Fedoroff und seine Philosophie der gemeinsamen Tat» (17 декабря 1928 г., см.: В Берлине // Рунь. 1928. № 2451. С. 5) и «Nikolai Fedoroff und die Religion der Auferweckung» (9 мая 1929 г., см.: В Берлине // Рунь. 1929. № 2566. С. 5). Известно, что Франк переводил на немецкий большую статью Бердяева о «Философии общего дела» Федорова, но о ее судьбе ничего неизвестно (см.: Н.А. Бердяев Е.Д. Шору 26.08.1932 // Nikolai Berdyaev and Yehoshua Shor: A correspondence between two corners (1927–1946). Jerusalem, 2019. P. 250, 252).

²⁷ Далее зачеркнуто: «практическую <нрзб.>».

²⁸ Ср. письмо В.С. Соловьева Н.Ф. Федорову от 12 января 1882 г.: «со времени появления христианства Ваш “проект” есть первое движение вперед человеческого духа по пути Христову. Я с своей стороны могу только признать Вас своим учителем и отцом духовным. <...> Будьте здоровы, дорогой учитель и утешитель» (*Соловьев В.С. Два письма Н.Ф. Федорову // Н.Ф. Федоров: pro et contra*. Кн. 1. СПб., 2004. С. 100).

²⁹ Подразумевается вышедшая в 1928 г. работа: *Dostojewski F.M. Die Urgestalt der Brüder Karamasoff. Dostojewskis Quellen, Entwürfe und Fragmente / Erläut. von W. Komarowitzsch; mit einer einleitenden Studie von Prof. Dr. S. Freud. München, 1928.* («Прообраз “Братьев Карамазовых”. Источники, планы и фрагменты Достоевского»). Комментарий к текстам Достоевского был написан В.Л. Комаровичем, а сопроводительная статья – «Достоевский и отцеубийство» – З. Фрейдом.

³⁰ Дописано чернилами на полях.

³¹ Шарль Фурье (François Marie Charles Fourier, 1772–1837) – французский философ и социолог, представитель утопического социализма.

не осуществят спасительное дело. – Тотальное теургическое деланье! Странный и гениальный мыслитель.

3) **Достоевский.** (Ницше – учитель психологии. Ницше мало знал Достоевского – лишь мысли о преступнике в «мертвом доме»)³². На самом деле – глубокое духовное родство. Предвосхитил главные темы.

1) **Сверхчеловек.** Человек ни как раб Бога и его трансцендентных заповедей, но по-настоящему свободный, тяга к имманентному, к жизни из себя самого. **Раскольников** – могу ли я нарушить нормы, или я ничто иное, как **дрожущая тварь** (Коран – Пушкин³³)?

³² «Записки из подполья», с которыми Ницше ознакомился на французском языке, он называл «воистину гениальным психологический трюком (Streich) – ужасным и жестоким самоосмеянием принципа “gnothi seauton”, но проделанным с такой дерзновенной смелостью, с таким упоением бьющей через край силы, что я был опьянен от наслаждения». Цит. по: *Gesemann W. Nietzsches Verhältnis zu Dostojewskij auf dem europäischen Hintergrund der 80-er Jahre // Die Welt der Slawen.* 1961. Jg. 6. H. 2. S. 132. Также Ницше называл Достоевского «единственным психологом» (*Nietzsche F. Gesammelte Werke.* Bd. 10. München, 1964. S. 113).

³³ См. произведение А.С. Пушкина «Подражание Корану».

*Nietzsche und ihm verwandte russische Geister*³⁴

Hohe Freude und Ehre – Haus, wo der Geist d<es> gross<en> Mannes weht, dem ich die entscheidende Anregung *in*³⁵ meiner geistigen Entwicklung verdanke. – Persönliche Bekenntnis – Schwammen im seichten Fahrwasser d<es> Positivismus. – Zarathustra fällt in die Hände – eine geistige Welt eröffnete sich mir. – Nietzsche vorher gekannt, aber scharf u<nd> summarisch abgeurteilt. Solowjew, Trubetzkoi, Tolstoi (*abscheulicher*³⁶, irrsinniger, deutsch<er> Philosoph). Einen ganz anderen Eindruck – die neue Generation. – «Liebe z<um> Fernsten» – zu Sachen u<nd> Gespenstern – Liebe zum Geiste – heroische Ethik. – Übersetzung sämtlicher Werke Nietzsche.

Typisch für die neue Generation. Was uns faszinierte – ein Mann, der sich mit dem Gottesproblem abquälte, – wie der biblische Jacob, mit Gott rang. Entscheidend, dass er mit **Gott** rang. War nicht der Gottesglaube längst abgeschafft, nicht altmodisch u<nd> rückständig, darüber zu sprechen, eine Stellungnahme zu suchen? Hier aber war es das Lebensproblem. So wurde N<ietzsche> – äusserlich paradoxerweise, innerlich natürlich (was auch sachlich seiner histor<ischen> Bedeutung entspricht) zum Führer der religiösen Erneuerung.

So kam es, dass wir die Begeisterung für N<ietzsche> mit dem innerlichen Streben nach relig<iöser> Renaissance verbanden, nach Überwindung d<er> flachen humanitär<en> Aufklärungsphilosophie (auch im Gestalt des kantianischen Idealismus) verbanden. Für **mich** war die Anregung von N<ietzsche> ein Anlass, d<as> allgemeine Problem der Transzendenz (sowohl in erk<enntnis>theoretischer, als in relig<iöser> Bedeutung) anzugreifen u<nd> zu einer Phil<osophie> des **Ontologismus** zu gelangen, wo der Mensch seinen Geist nicht als etwas Subjektives betrachtet, sondern *als*³⁷ eine Realität, die ihre Wurzel innerlich in der absoluten Realität hat. – Für **Berdjajew** – Ausgangspunkt für gnostische Lehre, wo d<er> Mensch, als tätiger Mitarbeiter, Gott zu seiner Selbsterlösung hilft. –

Wir bekennen uns alle z<um> Christentum, weil sein Geist des Höchste ist, was den Menschen zu Teil wurde. – Identifizierung bei N<ietzsche> des Christentums mit profaner humanitärer Auffassung – Missverständnis. Das Aristokratische ist gerade in der Gottessohnschaft ausgedrückt³⁸. – N<ietzsches> Anspruch: «Christ sagte zu seinen Jüngeren – was geht uns, Söhne Gottes, das Gesetz an?» Der Apostel: «Ihr seid das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, das heilige Volk» – die Ethik der geistigen Erhebung³⁹.

Das ist typisch für den russ<ischen> Geist überhaupt, der 1) durch u<nd> durch religiös ist, auf das Unbedingte gerichtet 2) innerlich frei ist u<nd> einen tiefen Sinn für die religiöse Problematik u<nd> Antinomie besitzt. Wesentlicher, als Einfluss – Wahlverwandschaft mit N<ietzsche> früherer Geister – Vorgänger. Könnte eine

³⁴ Дописано карандашом над текстом, видимо, рукой Т.С. Франк.

³⁵ Дописано вместо зачеркнутого: «für».

³⁶ Дописано вместо зачеркнутого: «irrsinniger».

³⁷ Дописано вместо зачеркнутого: «die».

³⁸ Далее идет зачеркнутая карандашом вставка на полях: «wogegen Aufstand – Sache der Sklaven ist».

³⁹ Далее идет взятый в скобки и зачеркнутый карандашом текст: «Allgemeiner gesprochen: trotzdem wir uns an das historische Christentum anlehnen, haben wir den Sinn für religiöse Problematik in voller Freiheit bewahrt».

Reihe nennen – **K. Leontjew**, den russ<ischen> Nietzsche⁴⁰ – **Fedorow** – Phil<oso-
phie> der Tat, Mensch, als Vollbringer der Erlösungstat Christi in der Überwindung
des Todes und Beherrschung der blinden Naturkräften.

Im Mittelpunkt – **Dostojewsky**. N<ietzsche> – Lehrer in Psychologie. Tiefste
Wahlverwandtschaft. Hauptthemen N<ietzsche>s vorweggenommen.

1) Der **Übermensch**. Mensch, nicht als Knecht Gottes u<nd> seiner Gebote,
sond<ern> wahrhaft frei, auf sich selbst fassend, seinem Willen vertrauend. Raskol-
nikov – darf ich die⁴¹

⁴⁰ Далее идет зачеркнутый карандашом текст: «den ästhet<ischen> Massstab der Lebensfülle
in Mannigfaltigkeit, in Kontrasten auch zu Gut u<nd> Böse predigte – im Gegensatz zum hu-
manitäre<n> Moralismus, Renaissancegeist u<nd> Christent<um>. Verbund durch die Bet-
nung der heroisch-asketisch<en> Elements des kirchlichen Glaubens. Напротив, на полях ка-
рандашом дописано: На отд<ельный> листок».

⁴¹ Рукопись обрывается.

С.Л. Франк

*Ницше и родственные ему русские мыслители*⁴²

Большая радость и честь – дом, где веет дух великого мужа, которому я благодарен за решительный импульс в моем духовном развитии. – Личное признание – Плавали в мелком фарватере позитивизма. Заратустра попал в руки – мне открылся духовный мир. – Ницше был известен прежде, но оценивался грубо и поверхностно. Соловьев, Трубецкой, Толстой (*отвратительный*⁴³, безумный, немецкий философ⁴⁴). Совершенно другое впечатление – новое поколение. – «Любовь к дальнему» – к вещам и призракам – любовь к духу – героическая этика. – Перевод всех работ Ницше⁴⁵.

Типично для нового поколения. То, что нас захватывало – человек, который мучился проблемой Бога, – как библейский Иаков боролся с Богом. Решающее значение, что боролся с **Богом**. Не покончили ли давно с верой в Бога, не старомодно и отстало вообще говорить об этом, искать свою позицию? Но здесь это жизненная проблема. Так Ницше внешне парадоксально, внутренне совершенно естественно (и фактически соответствует его историческому значению) стал вождем религиозного обновления.

Получилось так, что мы связали воодушевление от Ницше с внутренним стремлением к религиозному Ренессансу, к преодолению поверхностной, гуманитарной философии Просвещения (также в образе кантианского идеализма). Для **меня** импульс Ницше был предложением взяться за общую проблему трансценденции (как в теоретико-познавательном, так и в религиозном значении) и достичь философии **онтологизма**, где человек рассматривает свой дух не как нечто субъективное, но как реальность, которая имеет свои корни внутри абсолютной реальности. – Для **Бердяева** – исходный пункт гностического учения, где человек, как деятельный соратник помогает Богу в своем самоспасении.

Мы все относим себя к христианству, потому что его дух есть самое великое, к чему приобщается человек. – Идентификация христианства у Ницше с профанным, гуманитарным видением – недопонимание. Аристократичность как раз выражена в Богосыновстве⁴⁶. – Притязание Ницше: «Христос сказал своим ученикам – какое дело нам, сыновья Бога, до закона?»⁴⁷ Апостол: «Вы избранный род, царственное священство, святой народ»⁴⁸ – этика духовного возвышения⁴⁹.

⁴² Дописано карандашом над текстом, видимо, рукой Т.С. Франк.

⁴³ Дописано вместо зачеркнутого: «безумный».

⁴⁴ См. выше.

⁴⁵ В начале прошлого века Юлий Михайлович Антоновский (1857–1913) опубликовал свои переводы работ Ницше «Так говорил Заратустра», «Происхождение трагедии или эллинизм и пессимизм» и «Ессе homo». В 1911 г. вышел перевод Франка книги Ницше «Человеческое, слишком человеческое».

⁴⁶ Далее идет зачеркнутая карандашом вставка на полях: «восстание против которой есть удел рабов».

⁴⁷ Видимо, имеется в виду высказывание Ницше из работы «По ту сторону добра и зла»: «Jesus sagte zu seinen Juden: «das Gesetz war fuer Knechte, – liebt Gott, wie ich ihn liebe, als sein Sohn! Was geht uns Soehne Gottes die Moral an!» – «Иисус сказал своим иудеям: “Закон был для рабов – вы же любите Бога, как люблю его я, сын Божий! Какое дело сынам Божьим до морали!”» (Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. СПб., 1905. С. 136).

⁴⁸ 1 Петр 2:9.

⁴⁹ Далее идет взятый в скобки и зачеркнутый карандашом текст: «Говоря в целом: несмотря на то, что мы опираемся на христианство, у нас сохранилось понимание религиозной проблематики в ее свободе».

Это типично для русского духа в целом, который 1) насквозь религиозен, направлен на безусловное 2) внутренне свободен и обладает глубоким пониманием религиозной проблематики и антиномии. Более существенно, чем влияние – родство душ у Ницше с более ранними мыслителями – предшественниками. Мог бы назвать целый ряд – **К. Леонтьев**, русский Ницше⁵⁰ – **Федоров** – философия дела, человек, как завершитель дела спасения Христа в преодолении смерти и овладении слепыми силами природы.

В центре – **Достоевский**. Ницше – учитель психологии⁵¹. Глубокое родство душ. Предвосхитил главные темы Ницше.

1) **Сверхчеловек**. Человек ни как раб Бога и Его заветов, но по-настоящему свободный, держащийся за самого себя, доверяющий своей воле. Раскольников – могу ли я⁵²

Список литературы

- В Берлине // Руль. 1928. № 2451. С. 5.
 В Берлине // Руль. 1929. № 2566. С. 5.
 Михальченко С.И. Лекционное турне С.Л. Франка по городам Латвии, Эстонии и Литвы в 1928 г. // Славяноведение. 2018. № 1. С. 82–87.
 Ницше Ф. По ту сторону добра и зла / Пер. с нем. Н. Полилова. СПб.: Д.Е. Жуковский, 1905. 387 с.
 С.Л. Франк Б. Беккеру // Цыганков А.С., Оболевич Т. Голландский эпизод в философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М.: ИФ РАН, 2020. С. 249–250.
 С.Л. Франк Т.С. Франк // Архив Дома русского зарубежья. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 6–7.
 Толстой Л.Н. Дневники (29 декабря 1900 г.) // Толстой Л.Н. Собрание сочинений: в 22 т. Т. 22. М.: Художественная литература, 1985. С. 128–129.
 Франк С. Фридрих Ницше и этика любви к дальнему // Проблемы идеализма. Сборник статей / Под ред. П.И. Новгородцева. М.: Изд-во Московского психологического об-ва, 1903. С. 137–195.
 Франк С.Л. Константин Леонтьев, русский Ницше // Ступени. 1993. № 1 (7). С. 100–126.
 Франк С.Л. Этические, философско-правовые и социально-философские направления в современной русской философии вне СССР // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 630–645.
 Цыганков А.С., Оболевич 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 Либха: 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.
 Dostojewski F.M. Die Urgestalt der Brüder Karamasoff. Dostojewskis Quellen, Entwürfe und Fragmente / Erläut. von W. Komarowitsch; mit einer einleitenden Studie von Prof. Dr. S. Freud. München: Piper, 1928. 618 S.
 E. Förster-Nietzsche an S. Frank // Архив Дома русского зарубежья. Ф. 4. Оп. 4. Ед. хр. 1.
 Emge P.L. an S. Frank // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. S.L. Frank Papers. Box 9.

⁵⁰ Далее идет зачеркнутый карандашом текст: «проповедовал эстетический масштаб полноты жизни в многообразии, также в контрастах добра и зла – в противоположность гуманитарному морализму, духу Ренессанса и христианству. Связаны посредством подчеркивания героическо-аскетического элемента христианской веры». Напротив, на полях карандашом дописано: «На отд<ельный> листок».

⁵¹ См. выше.

⁵² Рукопись обрывается.

- Frank S. an E. Förster-Nietzsche // Klassik Stiftung Weimar, Goethe- und Schiller-Archiv. 72/BW 1458 Bl. 1.
- Frank S. Bolschewismus und Kommunismus als geistige Erscheinungen // Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie. 1925. Bd. 18. H. 4. S. 529–544.
- Frank S. Die Krise des Humanismus. Eine Betrachtung aus der Sicht Dostojewsky's // Hochland. 1931. No. 2. S. 289–296.
- Frank S. Ethische, rechts- und sozialphilosophische Strömungen in der modernen russischen Philosophie außerhalb USSR // Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. 1936. Bd. 29. S. 64–81.
- Frank S. Konstantin Leontjew, ein russischer Nietzsche // Hochland. Oktober 1928 – März 1929. Jg. 26. Bd. 1. H. 6. S. 613–632.
- Frank S. R.M. Rilke und die russische Geistesart // Germanoslavica. 1933. Jg. 2. No. 4. S. 481–497.
- Gesemann W. Nietzsches Verhältnis zu Dostojewskij auf dem europäischen Hintergrund der 80-er Jahre // Die Welt der Slawen. 1961. Jg. 6. H. 2. S. 129–156.
- Günzel S. Philosophie des Führens Carl August Emge in Jena und Weimar // Angst vor der Moderne: Philosophische Antworten auf Krisenerfahrungen / Hrsg. von K.-M. Kodalle. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000. S. 157–182.
- Jacob H. Schustermann, Adolf (1861–1935), Verleger // Österreichisches Biographisches Lexikon. URL: https://www.biographien.ac.at/oebl/oebl_S/Schustermann_Adolf_1861_1935.xml (дата обращения: 19.01.2020).
- Nietzsche F. Gesammelte Werke. Bd. 10. München: Wilhelm Goldmann Verlag, 1964. 157 S.
- Nikolai Berdyaev and Yehoshua Shor: A correspondence between two corners (1927–1946) / Ed. by V. Khazan, V. Janzen. Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem, 2019. 654 p.
- Professor Simon Frank: «Ein russischer Nietzsche» // Klassik Stiftung Weimar, Goethe- und Schiller-Archiv. 165/8448.
- Tilitzki Ch. Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich. Teil 1. Berlin: Akademie Verlag, 2002. 767 S.
- Übersicht der Gäste // Klassik Stiftung Weimar, Goethe- und Schiller-Archiv. 72/2573.

S.L. Frank in the F. Nietzsche archives: A 1932 lecture in Weimar

Appendix: S.L. Frank's correspondence with E. Förster-Nietzsche; S.L. Frank. Nietzsche und ihm verwandte russische Geister (S.L. Frank. Nietzsche and Russian thinkers related to him)*

Alexander S. Tsygankov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; National Research University "Higher School of Economics". 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: m1dian@yandex.ru

Teresa Obolovitch

The Pontifical University of John Paul II. 9 Kanonicza Str., Kraków, 31–002, Poland; National Research University "Higher School of Economics". 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: tereza.obolovitch@upjp2.edu.pl

The article reconstructs the general historical and philosophical background of the talk "Nietzsche and Russian thinkers related to him" ("Nietzsche und ihm verwandte russische Geister") given by S.L. Frank at the Nietzsche Archive on February 25, 1932. On the basis of the archival material from the Goethe- und Schiller-Archiv in Weimar,

* The article was prepared within the framework of the Basic Research Program at HSE University and funded by the Russian Academic Excellence Project "5-100".

the correspondence between Frank and Friedrich Nietzsche's sister, Elisabeth Förster-Nietzsche is analyzed and the list of guests invited to Frank's lecture is examined. A special attention is dedicated to a general reconstruction of the life and creative path of Carl August Emge, one of the first German professors of philosophy who voluntarily joined the National Socialist Party in December 1931, but who, at the same time, was a friend of Frank's and the organizer of his lecture at the Nietzsche Archive in 1932. The appendix also presents two pieces of archival material: Frank's letter to Förster-Nietzsche dated February 18, 1932 (repository: Goethe and Schiller Archives; signature GSA 72/BW 1458); the response letter from Förster-Nietzsche from February 22, 1932 (repository: fourth inventory of S.L. Frank Papers at the Alexander Solzhenitsyn House of Russia Abroad); two incomplete German abstracts of Frank's talk at the Nietzsche Archives and their translation into Russian (repository: 12th box of S.L. Frank Papers at the Bakhmeteff Archives).

Keywords: Russian philosophy in Germany, Russian emigration, Nietzsche and Russian philosophy, The Nietzsche Archives, S.L. Frank, E. Förster-Nietzsche

For citation: Tsygankov, A.S., Obolovitch, T. "S.L. Frank v arkhive F. Nitsche: vystupl nie v Veimare 1932 g." [S.L. Frank in the F. Nietzsche archives: A 1932 lecture in Weimar], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 4, pp. 171–192. (In Russian)

References

- Dostojevski, F.M. *Die Urgestalt der Brüder Karamasoff. Dostojewskis Quellen, Entwürfe und Fragmente*, erläutert. von W. Komarowitsch; mit einer einleitenden Studie von Prof. Dr. S. Freud. München: Piper, 1928. 618 S.
- Emge, P.L. an S. Frank. *Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture*. S.L. Frank Papers. Box 9.
- Förster-Nietzsche, E. an 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. 4. Ed. hr. 1.
- Frank, S. "Fridrih Nicsh e i etika lyubvi k dal'nemu" [Friedrich Nietzsche and the ethics of love for the distant], *Problemy idealizma* [The problems of idealism], ed. by P.I. Novgorodtsev. Moscow: Moscow Psychological Society Publ., 1903, pp. 137–195. (In Russian)
- Frank, S. "Bolschewismus und Kommunismus als geistige Erscheinungen", *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, 1925, Bd. 18. H. 4, S. 529–544.
- Frank, S. "Konstantin Leontjew, ein russischer Nietzsche", *Hochland*, Oktober 1928 – März 1929, Jg. 26, Bd. 1, H. 6, S. 613–632.
- Frank, S. "Die Krise des Humanismus. Eine Betrachtung aus der Sicht Dostojewsky's", *Hochland*, 1931, No. 2, S. 289–296.
- Frank, S. "R.M. Rilke und die russische Geistesart", *Germanoslavica*, 1933, Jg. 2, No. 4, S. 481–497.
- Frank, S. "Ethische, rechts- und sozialphilosophische Strömungen in der modernen russischen Philosophie außerhalb USSR", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 1936, Bd. 29, S. 64–81.
- Frank, S.L. "Konstantin Leont'ev, russkij Niczsche" [Konstantin Leontyev, Russian Nietzsche], *Stupeni*, 1993, No. 1 (7), pp. 100–126. (In Russian)
- Frank, S.L. "Eticheskije, filosofsko-pravovye i socialno-filosofskie napravleniya v sovremennoj russkoj filosofii vne SSSR" [Ethical, philosophical, legal and socio-philosophical trends in modern Russian philosophy outside the USSR], in: S.L. Frank, *Russkoe mirovozzrenie* [Russian worldview]. St. Petersburg: Nauka Publ., 1996, pp. 630–645. (In Russian)
- Frank, S.L. to B. Becker, in: A.S. Tsygankov & T. Obolovitch, *Gollandskij epizod v filosofskoj biografii S.L. Franka (novye materialy)* [Dutch episode in the philosophical biography of S.L. Frank (new materials)]. Moscow: IPh RAS Publ., 2020, pp. 249–250. (In Russian)
- Frank, S. an E. Förster-Nietzsche. *Klassik Stiftung Weimar, Goethe- und Schiller-Archiv*. 72/BW 1458 Bl. 1.

- Frank, S.L. 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. 6, 7.
- Gesemann, W. "Nietzsches Verhältnis zu Dostojewskij auf dem europäischen Hintergrund der 80-er Jahre", *Die Welt der Slawen*, 1961, Jg. 6, H. 2, S. 129–156.
- Günzel, S. "Philosophie des Führens Carl August Emge in Jena und Weimar", *Angst vor der Moderne: Philosophische Antworten auf Krisenerfahrungen*, hrsg. von K.-M. Kodalle. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000, S. 157–182.
- Jacob, H. "Schustermann, Adolf (1861–1935), Verleger", *Österreichisches Biographisches Lexikon* [https://www.biographien.ac.at/oebl/oebl_S/Schustermann_Adolf_1861_1935.xml, accessed on 19.01.2020].
- Khazan, V. & Janzen, V. (eds.) *Nikolai Berdyaev and Yehoshua Shor: A correspondence between two corners (1927–1946)*. Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem, 2019. 654 pp.
- Mikhalchenko, S.I. "Lekcionnoe turne S.L. Franka po gorodam Latvii, Estonii i Litvy v 1928 g." [Semyon Frank's lecture tour around Latvia, Estonia and Lithuania in 1928], *Slavyanovedenie*, 2018. No. 1, pp. 82–87. (In Russian)
- Nietzsche, F. *Po tu storonu dobra i zla* [Beyond Good and Evil], trans. by N. Polilov. St. Petersburg: D.E. Zhukovskij Publ., 1905. 387 pp. (In Russian)
- Nietzsche, F. *Gesammelte Werke*, Bd. 10. München: Wilhelm Goldmann Verlag, 1964. 157 S.
- Professor Simon Frank: "Ein russischer Nietzsche". *Klassik Stiftung Weimar, Goethe- und Schiller-Archiv*. 165/8448.
- Tilitzki, Ch. *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, Teil 1. Berlin: Akademie Verlag, 2002. 767 S.
- Tolstoy, L. "Dnevnik (29 dekabrya 1900 g.)" [Diaries (December 29, 1900)], in: L. Tolstoy, *Sobranie sochinenii* [Collected works], Vol. 22. Moscow: Hudozhestvennaya literature Publ., 1985, pp. 128–129. (In Russian)
- Tsygankov, A.S. & Obolovich, 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)
- "V Berline" [In Berlin], *Rul'*, 1928, № 2451, p. 5. (In Russian)
- "V Berline" [In Berlin], *Rul'*, 1929, № 2566, p. 5. (In Russian)
- Übersicht der Gäste. *Klassik Stiftung Weimar, Goethe- und Schiller-Archiv*. 72/2573.
- 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], ed. by M. Kolerov. Moscow: Tri Kvadrata Publ., 2002, pp. 227–563. (In Russian)

Научно-теоретический журнал

Философский журнал / Philosophy Journal
2020. Том 13. № 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 20.11.20.
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif
Усл. печ. л. 15,08. Уч.-изд. л. 15,55. Тираж 1000 экз. Заказ № 19

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
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>**