

ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2022. Том 15. Номер 1

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

Редакционная коллегия

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), 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 03 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 каталога Почты России – ПН142

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@iphras.ru

Сайт: <https://pj.iphras.ru>

THE PHILOSOPHY JOURNAL

(FILOSOFSKII ZHURNAL)

2022. Volume 15. Number 1

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

Editorial Board

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), Tom Rockmore (Duchesne University, Pittsburg, USA), Peking University, Beijing, China), Antonia Soulez (Université Paris-VIII, Saint-Denis, France), Maria M. Fedorova (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Vitaly V. Tselitshev (Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia)

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Frequency: 4 times per year

First issue: November 2008

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

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

Subscription index in the catalogue of Russian Post is ПН142

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@iphbras.ru

Website: <https://pj.iphras.ru>

В НОМЕРЕ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

- Г.В. Вдовина.* Позднесcholастические корни теории предметов
Алексиуса Майнонга.....5
- К.Ю. Бурмистров.* Каббала Моше Кордоверо и ее рецепция
в Европе конца XVII в.21
- В.И. Коротких.* Структура субъекта «опыта сознания» и путь постижения духа
в философии Гегеля: время, история, «воспоминание».....37

ДИСКУССИИ

- И.Ф. Михайлов.* Социальные вычисления и происхождение моральных норм.....51
- В.И. Медведев.* Трансцендентальность гуманитарного познания.....69

ЛОГИКА И ФИЛОСОФИЯ

- Е.Н. Лисанюк, Д.И. Файзиходжаева.* Ложный аргумент, три Лжеца
и эффективное завершение спора.....85

ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

- Д.И. Небольсин.* Изображения как субституты:
от Гомбриха до визуальных исследований.....102
- А.А. Гусев.* Проблема восприятия: дизъюнктивизм vs репрезентационализм.....115
- Г.В. Максудова-Елисеева.* Логика как нормативная наука:
между биологией и социальной критикой (случай нейроразнообразия).....131

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

- Л.Т. Рыскельдиева.* О деонтологии, долженствовании и эстетизме.....147

ФИЛОСОФСКАЯ ЛЕТОПИСЬ

- Н.И. Герасимов.* История мистического анархизма (проблема периодизации).....161
- Е.А. Долгова, А.В. Малинов, В.В. Слискова.* Субъективный метод
и оценка в науке (по материалам рукописи Н.И. Кареева
«Общая методология гуманитарных наук»).....176
- Приложение.** *Н.И. Кареев.* Нормативное и прикладное знание
в гуманитарных науках

TABLE OF CONTENTS

HISTORY OF PHILOSOPHY

- Galina V. Vdovina.* The late scholastic roots of Alexius Meinong's theory of objects.....5
Konstantin Yu. Burmistrov. Moshe Cordovero's Kabbalah and its reception
in Europe at the end of the 17th century.....21
Vyacheslav I. Korotkikh. The structure of the subject
of "experience of consciousness" and the way of comprehending the spirit
in Hegel's philosophy: time, history, "recollection".....37

ACADEMIC DISCUSSIONS

- Igor F. Mikhailov.* Social computations and the origin of moral norms.....51
Vladimir I. Medvedev. The transcendentalism of the humanities.....69

LOGIC AND PHILOSOPHY

- Elena N. Lisanyuk, Dilbarhon I. Fayzikhodzhaeva.* False argument, three Liars
and a conclusive end of a discussion.....85

PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

- Daniil I. Nebolsin.* Depiction as substitution: from Gombrich to visual studies.....102
Alexandr A. Gusev. The problem of perception: disjunctivism vs representationalism.....115
Gala V. Maksudova-Eliseeva. Logic as a normative science:
between biology and social critique (a case of neurodiversity).....131

MORALS, POLITICS, SOCIETY

- Lora T. Ryskeldiyeva.* On deontology, duty and aestheticism.....147

CHRONICLES OF PHILOSOPHY

- Nikolai I. Gerasimov.* History of mystical anarchism (problem of periodization).....161
Evgeniya A. Dolgova, Alexey V. Malinov, Valeriya V. Sliskova.
Subjective method and evaluation in science (based on the materials
of Nikolay I. Kareev's manuscript "General methodology of the Humanities").....176
Appendix: *Nikolay I. Kareev.* Normative and applied knowledge in the humanities

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Г.В. Вдовина

ПОЗДНЕСХОЛАСТИЧЕСКИЕ КОРНИ ТЕОРИИ ПРЕДМЕТОВ АЛЕКСИУСА МАЙНОНГА*

Вдовина Галина Владимировна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: galvd1@yandex.ru

Теорию предметов обычно считают новаторским начинанием Алексиуса Майнонга. В данной статье мы намерены показать, что она находит параллели в позднесхоластической философии XIV–XVII вв. Эта гипотеза проверяется с двух сторон. Во-первых, мы приводим доводы в пользу того предположения, что Майнонг мог быть осведомлен о схоластических идеях, родственных его собственным. Во-вторых, наша гипотеза рассматривается с точки зрения логики самой проблемы предметности мышления. Для этого мы вычлением базовые тезисы теории Майнонга, а именно: 1) тезис о чистом предмете и о данности познанию как универсальном свойстве предмета вообще; 2) тезис о необходимости науки, призванной исследовать предмет как таковой; 3) бытие предмета. Способы бытия. Независимость так-бытия от бытия; 4) переход от «третьего вида» бытия к внебытийности; 5) тезис о внутренней структуре так-бытия, о нуклеарных и экстрануклеарных свойствах предмета. Каждый из тезисов сопоставляется с соответствующими элементами позднесхоластического дискурса. В итоге мы приходим к выводу, что теория Майнонга может считаться продолжением и развитием аналогичных идей в схоластике, несмотря на различие исходных контекстов и эксплицитных задач в этих двух традициях. Это означает, что изучение поздней схоластики может быть весьма полезно в том числе для лучшего понимания интенциональных теорий школы Brentano и, в частности, теории предметов Алексиуса Майнонга.

Ключевые слова: Алексиус Майнонг, теория предмета, поздняя схоластика, так-бытие, бытие, третий вид бытия, внебытийность, нуклеарные свойства, экстрануклеарные свойства

Для цитирования: Вдовина Г.В. Позднесхоластические корни теории предметов Алексиуса Майнонга // Философский журнал / Philosophy Journal. 2022. Т. 15. № 1. С. 5–20.

* Статья написана на базе Института философии РАН при поддержке Российского научного фонда, проект № 20-18-00161 «Алексиус Майнонг и австрийская философия XIX – нач. XX вв.: основные идеи и позднесхоластические корни».

Тот факт, что за интенциональной философией Франца Brentano и его учеников, Алексиса Майнонга в том числе, просматривается схоластическая традиция, признан всеми. Однако просматривается она как некий смутный, расплывчатый фон, анонимный и обобщенный до такой степени, что он почти не задерживает на себе внимание исследователей. Это тем более странно и досадно, что родство концепции Майнонга со старой, докантианской традицией было подмечено очень рано, при жизни философа, и не опровергалось им самим.

Обозначенная в заглавии проблема имеет две стороны. Во-первых, это вопрос о том, есть ли у нас основания предполагать знакомство А. Майнонга с позднесхоластической философией (под которой я понимаю здесь схоластику XIV–XVII вв.). Во-вторых, это вопрос о параллелях между концепциями схоластики и теорией Майнонга, которые обусловлены внутренней логикой предметности мышления. Рассмотрим эти два вопроса по порядку.

1. Мог ли Майнонг знать об идеях схоластов?

Известно, что у Brentano имеются сочинения, непосредственно посвященные истории схоластической философии; более чем вероятно, что ученики их читали¹. В свою очередь, эти историко-философские работы Brentano содержат немало отсылок к опубликованным в середине – второй половине XIX в. серьезным трудам по истории схоластической мысли². Кроме того, даже независимо от Brentano вряд ли Майнонг мог пропустить такой фундаментальный труд, как четырехтомная «История логики на Западе» Карла Прантля, где целых два тома были посвящены логике схоластов³. Мы, однако, спрашиваем более прицельно: мог ли Майнонг знать об идеях схоластов, так или иначе связанных с его понятием предмета?

Мог знать и знал; во всяком случае, знал в той мере, в какой они затрагивались в публикациях, посвященных его собственным идеям. Прежде всего, уже в начале XX в. было подмечено, что Gegenstandstheorie весьма близка к онтологии Христиана Вольфа. А Вольф был последователем схоластов не в меньшей степени, чем Лейбница, который и сам был не чужд интереса к современной ему «школьной» философии. Точки схождения между Майнонгом и Вольфом приводятся, в частности, в работе Ханса Гомперца (1908), вообще-то крайне критичной к начинанию Майнонга. «Теория предметов Майнонга, – пишет Гомперц, – совпадает с онтологией Вольфа не только в предельно общем понимании задачи, но и во многих важнейших основоположениях»⁴. Другой пример – небольшая книжка Ханса Пихлера «Об онтологии Христиана Вольфа» (1910)⁵, которую Майнонг, безусловно, читал и даже назвал во втором издании своей книги «О предположениях» «весьма заслуживающим внимания исследованием», которое представляет собой «первую столь же основательную, сколь и проницательную монографию

¹ Из них, пожалуй, важнейшее: *Brentano F. Geschichte der kirchlichen Wissenschaften // Möhler J.A. Kirchengeschichte. Bd. 2. Regensburg, 1867. S. 526–584.*

² Например: *Kleutgen J. Die Philosophie der Vorzeit. Münster, 1860; Werner K. Suárez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte. Bd. 1–2. Regensburg, 1861.*

³ *Prantl C. Geschichte der Logik im Abendlande. Bd. I–IV. Leipzig, 1855–1870.*

⁴ *Gomperz H. Weltanschauungslehre. Bd. II. Jena, 1908. S. 36–37.*

⁵ *Pichler H. Über Christian Wolff's Ontologie. Leipzig, 1910.*

об истории теории предмета»⁶. Пихлер тщательно вычленяет те моменты в учении Вольфа, которые считает принципиально значимыми также для Майнонга. Это, во-первых, различие метафизики и онтологии: «При буквальном совпадении есть содержательное различие между наукой об *ōv* и наукой об *ens in genere*»; «в отличие от аристотелевской метафизики, онтология не есть наука о сущем вообще; она имеет более общий характер... Онтология, согласно определению Вольфа, есть наука о предметах вообще, без оглядки на бытие или небытие»⁷. Такое «свободное от существования», предметно-теоретическое рассмотрение предметов вырастает из задач онтологии: наука обо всех предметах вообще не может быть наукой о существовании, потому что не все предметы существуют»⁸. Во-вторых, отсюда следует, что «существование не является сущностным свойством всех предметов вообще», «существование не принадлежит к сущностным свойствам предметов»⁹. В-третьих, делается вывод, что «определение предмета вообще совпадает с определением *aliquid*, “нечто”. “Нечто” означает любое понятие, которому соответствует созерцательное представление»¹⁰. Но здесь же пролегает и различие между Вольфом и Майнонгом: Вольф полагал, что определение предмета приложимо только к *возможным*, то есть внутренне непротиворечивым представлениям. Противоречивые понятия недоступны созерцанию, «понятия без созерцаний пусты и, стало быть, означают “ничто”»¹¹, а потому выводятся за пределы онтологии. Для Майнонга же внутренне противоречивые, т.е. невозможные, предметы наряду с возможными подпадают под объемлющее понятие предмета как такового и входят в общее пространство теории предмета.

В этой внимательно прочитанной Майнонгом, благожелательной к нему монографии Х. Пихлер также неоднократно дает краткие отсылки к схоластической философии, призванные показать, что схоласты, Вольф и Майнонг занимались, по существу, одними и теми же проблемами. Не всегда эти сопоставления точны, но все же они должны были ясно дать понять Майнонгу, где именно, в какой философской традиции, нужно искать идеи, родственные его собственным. Из таких отсылок важнейшая – прямая цитата из «Метафизических рассуждений» (Рассуждение 2, раздел 4) Суареса: «*Сущее*, в том числе взятое в смысле реального сущего (как мы говорим о нем теперь), приписывается не только существующим вещам, но и реальным природам, которые рассматриваются сами по себе, *существуют они или нет*»; «*сущее... и вещь* суть и означают совершенно одно и то же, различаясь лишь этимологией имени»¹².

Еще один пример – статья «Теория предметов и онтология», которую опубликовал в 1914–1915 гг. (в двух частях) Гаэтано Капоне Брага¹³. Он справедливо отметил, что теория объектов Майнонга шире, нежели онтология

⁶ *Meinong A. Über Annahmen. Leipzig, 1910. S. 78, Anm. 1.* Этот факт отмечен в статье: *Poli R. General theses of the theory of objects // The School of Alexius Meinong. L., 2001. P. 346.*

⁷ *Pichler H. Op. cit. S. 3.*

⁸ *Ibid. S. 4.*

⁹ *Ibid. S. 4–5.*

¹⁰ *Ibid. S. 20–21.*

¹¹ *Ibid. S. 21.*

¹² *Ibid. S. 4.*

¹³ *Capone Braga G. La teoria degli oggetti e l'ontologia // La cultura filosofica. 1914. No. 8. P. 197–231.*

Вольфа, и представляет собой «науку о чисто мыслимом, или о сущем как таковом (а не только о возможном и существующем)», и поэтому «невозможные объекты как чисто мыслимые сущие могут входить»¹⁴ в ее предмет. Вот почему, подчеркивает Капоне Брага, «схоласты с полным правом называли объект мышления (то есть майнонгианский предмет) *conceptus obiectivus* и отличали его от *формального понятия*, то есть от психического акта, которым схватывается объективное понятие»¹⁵. Так итальянский автор точно выходит на тот конкретный сегмент позднесcholастической мысли, куда уходит корнями европейская интенциональная философия.

Приведенные примеры свидетельствуют о том, что Майнонг имел возможность узнать о схоластических параллелях к своим идеям. По большому счету, для этого ему даже не было нужды читать множество схоластических текстов: один лишь труд Суареса – труд в такой же мере теоретический, в какой историко-философский – был способен снабдить его информацией о самых разных концепциях более ранних авторов, в том числе о ведущих онтологических и философско-психологических понятиях.

Теперь обратимся к указанным параллелям безотносительно к тому, какова была фактическая история знакомства Майнонга со схоластической традицией: нас будет занимать только логика развертывания самой проблемы.

2. Основоположения теории предмета и схоластика

Скромный формат журнальной статьи не позволяет проследить параллели между *Gegenstandstheorie* и конкретными схоластическими аналогами во всех подробностях; поэтому вынужденно ограничимся сопоставлением небольшого программного текста Майнонга «О теории предметов»¹⁶ с несколькими особенно показательными примерами схоластической мысли.

Суммируем для начала основные пункты сравнения.

- (1) Чистый предмет. Данность познанию как универсальное свойство предмета вообще.
- (2) Наука, призванная исследовать предмет как таковой.
- (3) Бытие предмета. Способы бытия. Независимость так-бытия от бытия.
- (4) «Третий вид» бытия и внебытийность.
- (5) Внутренняя структура так-бытия. Конституторные и внеконституторные свойства.

Теперь проведем сравнительный анализ по каждому из пунктов.

1. *Чистый предмет. Данность познанию как универсальное свойство предмета вообще.* – *Gegen-stand, ob-iectum* (противо-стоящее, противоброшенное) этимологически выражает нахождение чего-либо перед чем-либо. Чего и перед чем? – Нахождение того, что может быть познано, желанно, востребовано, перед соответствующей психической способностью. Но так как предметы желания или избегания, долженствования или предпочтения

¹⁴ Capone Braga G. La teoria degli oggetti e l'ontologia... P. 318.

¹⁵ Ibid. P. 317.

¹⁶ Meinong A. Über Gegenstandstheorie // Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie. Leipzig, 1904. S. 1–50. Есть русский перевод этого базового текста, выполненный (правда, с купюрами) В.В. Селиверстовым: Майнонг А. О теории предметов // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология & философия науки. 2011. Т. 27. № 1. С. 202–229.

и т.д. всегда и неизбежно будут также предметами познания, теория предмета вполне правомерно принимает предметы познания за отправной пункт исследования. Если мы предполагаем функциональную способность умопостижения не ограниченной какими-либо выделенными областями, ничто из того, что может в принципе противостоять интеллекту, не будет для него недоступным. «Стало быть, – заключает Майнонг, – нет ничего непознаваемого, а то, что познаваемо, имеется – или, поскольку “имеется” преимущественно высказывается о сущем и даже специально о существующем, было бы, пожалуй, более ясным сказать: все познаваемое дано, а именно дано познанию. А поскольку все предметы познаваемы, данность как своего рода универсальное свойство может быть приписана им всем без исключения, бытийствуют они или нет»¹⁷. Вот почему предмет как таковой, предмет «вообще», Майнонг называет чистым: чистый предмет стоит «по ту сторону бытия и небытия», он очищен от любых привязок к бытию; «предмет по природе внебытиен»¹⁸.

Что понимали под предметом философы-схоласты? Понятие предмета толковалось в схоластике по-разному вплоть до конца непрерывной традиции. Например, у Пьетро Конти в «Метафизических диспутациях» читаем, что все познаваемое является сущим, так как познаваемость – трансцендентальный атрибут сущего; но всякое сущее называется сущим от реального существования, которым оно обладает актуально или потенциально. «Следовательно, любой предмет либо существует в акте, либо может существовать, так что он возможен и реален», и, «следовательно, невозможно, чтобы интеллект познавал нечто, что не было бы сущим». Отсюда вывод: «Любой предмет интеллекта, или воли, или любой другой способности возможен и реален», тогда как фиктивные сущие, или *ens rationis*, «*non datur*» – не даны и предметами не являются¹⁹.

Схожую позицию находим у Франсиско Суареса в «Метафизических рассуждениях»²⁰. Подлинно сущее, с его точки зрения, определяется тем, что имеет единую и цельную сущность, которую можно выразить в дефиниции. Поэтому *ens rationis* – отрицания, лишенности, фиктивные «сущие» – подлинным сущим быть не могут.

Но чем позднее, тем чаще мы встречаемся с вполне майнонгианским пониманием предмета: «Под вещью понимается все то, что может быть предметом познания, – пишет Джон Панч, – будет ли оно чем-то реальным или ментальным, позитивным или негативным»²¹. Игнасио Пеньяфьель подтверждает, что «*ens rationis* совпадает с реальным сущим в том, что тоже является предметом интеллекта»²². А предметом оно может быть потому, что мы способны улавливать различие между фикциями – например, между кентавром и козлоленем; следовательно, мы их себе репрезентируем, схватываем в репрезентации. Следовательно, здесь «есть некое различие со стороны предмета; следовательно, то, что схватывается, не есть чистое ничто;

¹⁷ *Meinong A. Über Gegenstandstheorie. S. 19–20.*

¹⁸ *Ibid. S. 12–13.*

¹⁹ *Conti P. Disputationes Metaphysicae. Monachii, 1658. P. 382–383.*

²⁰ *Suárez F. Disputationes Metaphysicae. T. I. Salmanticae, 1597. P. 3–4.*

²¹ *Poncius I. Philosophiae ad mentem Scoti Cursus Integer. Lugduni, 1672. P. 269.*

²² *Peinado I. Disputationes in très libros Aristotelis de Anima. Opus posthumum. Compluti, 1698. P. 335.*

следовательно, нечто»²³. Обратим внимание на то, что, хотя ментальные фикции производятся интеллектом, они схватываются им как некие само-сти, трансцендентные постигающему акту: ведь только поэтому и может иметься между ними «некое различие со стороны предмета». Примеров такого понимания можно привести множество. И уже этот факт говорит о том, что трактовка *Gegenstand* у Майнонга – не странное новшество; она вписывается в богатую традицию предшествовавшей философии.

Принятое Майнонгом различие предметов на номинальные и пропозициональные, обозначенные им как «объекты» и «объективы», тоже имеет близкую аналогию в поздней схоластике. Здесь эти два типа издавна фигурируют под именами *objectum incomplexum* – простой, несоставной объект, или объект простых схватываний, и *objectum complexum* – составной, пропозициональный объект, или объект предположений и суждений. В изложении Джона Панча, объект любого знания двойствен: «один – несоставной, другой составной. Составной объект есть объективная пропозиция, познаваемая в некотором знании; а несоставной объект есть субъект этой пропозиции. Например, в познании или знании, где познается, что человек способен смеяться, составным объектом будет вся эта пропозиция: человек способен смеяться; а несоставным объектом будет человек, выступающий субъектом этой пропозиции». Впрочем, уточняет Уртадо де Мендоса, не только субъект, но и прочие части пропозиции представляют собой простые объекты, из которых, как из отдельных деталей, собирается пропозиция как единый составной объект: «Объект есть все то, что предлагается [душевной] способности как завершение ее акта. Например, в этой пропозиции, “Петр бежит”, объектами будут как Петр, так и бег и их соединение, ибо все это воспринимается интеллектом».

Употребляемое здесь понятие объективной пропозиции объясняется в тексте другого философа, Франсиско де Овьедо, следующим образом: «Нужно различать две пропозиции: формальную, которая в собственном и строгом смысле только и является пропозицией; и объективную пропозицию, которая в собственном и строгом смысле есть не пропозиция, а объект пропозиции и учреждается в пропозициональном объективном бытии формальной пропозицией как внешней формой»²⁴. При этом любой предмет, в том числе пропозициональный, может рассматриваться либо как отвлеченный от истинности или ложности, либо не отвлеченно от них. В первом случае познание «состоит только в акте, относящемся к самому объекту как чему-то внешнему», во втором случае высказывается согласие или несогласие с составным объектом пропозиции, в зависимости от чего акт будет истинным или ложным²⁵. Именно такое различие лежит и в основе майнонгианского различения между актами простого допущения (*Annahmen*) и актами собственно суждения.

2. *Наука, призванная исследовать предмет как таковой.* – Естественно, возникает вопрос о том, какая наука должна исследовать предмет как таковой и есть ли такая наука среди уже имеющих. Позицию Майнонга

²³ *Compton Carleton Th. Philosophia universa. Antverpiae, 1649. P. 73.*

²⁴ *Franciscus de Oviedo. Integer cursus philosophicus. Lugduni, 1640. P. 2.*

²⁵ *Ibid.* И даже более того: если мы хотим познать составной объект ложного суждения как ложного, истинное познание такого объекта было бы ложным в отношении к нашему исходному намерению, см.: *Compton Carleton Th. Op. cit. P. 75.*

стандартно суммируют следующим образом: метафизика имеет дело с совокупностью существующего во всех трех временах, предметами как совокупностью существующего и возможного занимается онтология; реальное и идеальное сущее плюс *ens rationis* исследуются теорией предмета, которая предполагается впервые разработанной в своих основах Майнонгом. О том, насколько это убеждение в безусловном новаторстве Майнонга укоренилось среди исследователей, свидетельствуют, например, первые же фразы большой монографии Аркадия Хрудзимского: «Алексиус Майнонг... занимает в истории онтологии выдающееся место. Он был первым философом, систематически развивавшим квази-онтологическую дисциплину, которая в сравнении с дисциплиной, традиционно именуемой метафизикой или онтологией, должна была иметь намного более общий характер»²⁶.

Обращение к позднесcholастическим текстам, однако, тотчас показывает нам, что все три понимания предельно общей науки о «предмете вообще», отождествляемом с «сущим вообще», были неоднократно опробованы схоластической мыслью – правда, под другим именем. Метафизика в роли науки о существующем (во всех трех временах) – детище Аристотеля; в пору латинского средневековья этот подход был поддержан Аверроэсом в его переведенных на латынь текстах²⁷. Такое первоначальное понимание предмета метафизики на рубеже XIII–XIV вв., в период глубокой внутренней трансформации схоластической теологии и философии, уступает место пониманию метафизики в том значении, которое Майнонг и его интерпретаторы связывают с онтологией: сущее как таковое, или предмет как таковой, есть реальное сущее, а именно все, что обладает возможностью существовать в силу внутренней непротиворечивости. Классическое воплощение этой линии мы находим в «Метафизических рассуждениях» Суареса (в частности, в приведенной выше цитате), к которым, вероятнее всего, и восходит позиция Вольфа.

Но это еще не конец истории. На том же рубеже XIII–XIV вв. берет начало третья линия – понимание предмета вообще, или сущего вообще, как объемлющего реальное и нереальное. Соответственно, такая позднесcholастическая метафизика в своих основных чертах приближается к теории предметов Майнонга или даже совпадает с ней в объекте исследования²⁸. В трактатке П. Уртадо де Мендоса, младшего современника Суареса: «Предмет, от “метать-перед”, есть то, что пред-стоит, или предлагается, [душевной] способности для ее действия над ним»²⁹. Ментальные сущие тоже выступают предметом мышления; стало быть, они тоже входят в предмет как таковой, или сущее как таковое. Реальное сущее плюс ментальное сущее

²⁶ Chrudzimski A. Gegenstandstheorie und Theorie der Intentionalität bei Alexius Meinong. Dordrecht, 2007. S. IX.

²⁷ Averroes. Destructio destructionum // Averrois Cordubensis Nonum volumen. Venetiis, 1562. Fol. 112 rv.

²⁸ Первую попытку создания такой «супертрансцендентальной» метафизики современные исследователи находят у Франциска Маркийского (он же Франциск из Эскуло, из Асколи) (ок. 1285–1290); см.: Folger-Fonfara S. Gibt es Begriffe vor den ersten Begriffen? Die Legitimation der «Super»-Transzendentalien durch Franziskus von Marchia // Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur. 2006. No. 12. S. 140–167; Eadem. Das «Super»-Transzendentalie und die Spaltung der Metaphysik: Der Entwurf des Franziskus von Marchia. Leiden; Boston, 2008.

²⁹ Hurtado de Mendoza P. Universa philosophia. Lugduni, 1624. P. 693.

в совокупности составляют предмет метафизики, взятый в самом широком смысле³⁰. Другой пример – «Маяк наук» Себастьяна Искьердо, где предметом метафизики объявляется все доступное интеллектуальному постижению. Так как наш интеллект изоморфен божественному, уступая ему только в мощи, «любой истинный предмет, мыслимый Богом, человеческий интеллект может по-своему мыслить уже в земной жизни». «Отсюда явствует, что вообще все возможное и невозможное может мыслиться человеческим интеллектom», «не только истинное, но и ложное»³¹, если оно истинно мыслится в качестве ложного. И все это Искьердо относит к компетенции метафизики.

Подобных примеров можно привести много. Из них следует, что значительная часть позднесcholастических философов за два столетия до Майнонга уже занималась вопросом о предмете вообще и о том, какая наука должна его анализировать. Различие в том, что схоласты не стали вводить теорию предмета как отдельную дисциплину; они предпочли расширить границы уже существовавшей науки метафизики, включив в ее полный предмет не только существующее и не только реальное, но и нереальное, в смысле принципиально не способного к бытию.

3. Бытие предмета. Способы бытия. Независимость так-бытия от бытия. – Признание двух способов бытия, а именно существования и наличия, или действительного бытия и идеального бытия, – одно из основоположений теории Майнонга. Действительное бытие наделяет предметы внемысленным существованием; идеальное бытие не способно выводить во внешний мир, и в этом смысле идеальные предметы существовать не могут; тем не менее идеальные предметы «имеются» как некое само-по-себе, независимое от индивидуальных мыслительных и когнитивных актов. К идеальным предметам Майнонг относит математические объекты, отношения типа тождества или различия, подобия или неподобия, все пропозициональные предметы, или объективы, и т.д.

Сcholастическая философия XIV–XVII вв., безусловно, знакома с множеством идеальных предметов, понятых в майнонгианском смысле. Сcholастическим эквивалентом идеального бытия было логическое бытие, *esse logicum*. Логическим бытием обладают все универсалии, любые общие природы. Признак универсалий как логических сущих в широком смысле состоит в том, что они существуют не так, как мыслятся: существуют они лишь в конкретных вещах, а мыслятся как некое единство, которое может быть только чисто идеальным. Есть и такие логические сущие, которые производятся с необходимостью: это предметы актов суждения³². «Наличие» как способ бытия отличает идеальные предметы, с их своеобразной реальностью³³, от невозможных, которые не «имеются» сами по себе, но производятся актом индивидуального интеллекта, где и обретают призрачное бытие ровно на то время, в течение которого актуально мыслятся.

То, что Майнонг называет так-бытием (*Sosein*) вещей, традиционная европейская философия издавна знала под именем сущности: сущность есть то, что делает вещь такой-то вещью, «вот-этим-вот», а не чем-то иным. В схоластике тот факт, что «так-бытие предмета не затрагивается... небытием»

³⁰ *Hurtado de Mendoza P. Universa philosophia. P. 700–701.*

³¹ *Izquierdo S. Pharus scientiarum. Pars I. Lugduni, 1659. P. 167.*

³² Например: *Blasco D. Cursus philosophicus. Caesar-Augustae, 1672. P. 174.*

³³ *Conti P. Op. cit. P. 337.*

этого предмета³⁴, был выражен в форме различения между сущностью и существованием вещей. Принцип независимости сущности от существования опирался здесь не только на философскую, но и на прочную теологическую основу, а именно на теорию идей в Боге, послуживших для него образцами будущих творений.

4. «Третий вид» бытия и внебытийность. – Этот пункт сравнения особенно интересен тем, что являет нам динамику мысли Майнонга и аналогичную динамику схоластической мысли, идущей за логикой самого вопроса. Вопрос же таков: коль скоро даны и такие предметы, которые не обладают ни существованием, ни наличием, однако мыслимы и могут служить объектами истинной или ложной предикации, то не должны ли они обладать бытием, которое не является ни существованием, ни наличием, но представляет собой некий третий, слабейший вид бытия? Он должен был бы принадлежать всем предметам как таковым и не иметь никакого противоположного ему небытия; в противном случае был бы неизбежен уход в бесконечность. На первом этапе разработки теории предметов Майнонг, по его собственному признанию, принял эту концепцию и обозначил эфемерный третий вид бытия термином «квазибытие» (Quasisein)³⁵.

Тот же вопрос встал и перед схоластами, прежде всего в связи с проблематикой божественных идей, затем и в связи с человеческим познанием. Обсуждение этого вопроса не затихало в позднесcholasticкой философии с начала XIV и до середины XVIII вв. Например, Якоб из Эскуло, или из Асколи, – францисканец начала XIV в. (точные годы жизни неизвестны) – пишет: «Следует понимать, что вообще есть три вида бытия, а именно реальное бытие (esse reale), интенциональное бытие (esse intentionale) и ментальное бытие (esse rationis). Реальное бытие – то, которое присуще вещи как формально существующей в собственной природе... Интенциональное бытие – то, которое присуще вещи как обладающей бытием объективно, или репрезентативно, в некотором другом реальном сущем... И такое интенциональное бытие слабее реального бытия, а потому всегда опирается на него, хотя и объективно. А ментальное бытие присуще вещи как бытийствующей в понятии и только в актуальном рассмотрении интеллекта. Такое бытие, будучи умаленным (diminutum), всегда предполагает одно из двух предыдущих»³⁶. Майнонгианскому квазибытию соответствует в этой схеме интенциональное, то есть объективное бытие, равно предизируемое единичному и общему, существующему и несуществующему, возможному и невозможному. Нетрудно заметить, что, как и в схеме Майнонга, реальное и ментальное бытие имеют противоположное им небытие, а у бытия интенционального=объективного противоположности нет.

Это ближайшее решение вопроса о бытии предмета-вообще не получило общего признания; наоборот, оно всегда оставалось маргинальным, хотя и не исчезало совсем. Так, еще и в XVII в. Джон Панч продолжал утверждать: хотя творения не имели никакого безусловного *реального* бытия от вечности, они обладали от вечности *некоторым* бытием; «то бытие, которым творения обладают от вечности, есть некое уменьшенное бытие, как бы среднее между ментальным и безусловно реальным»³⁷.

Тем не менее на первое место выдвинулась иная концепция, аналогичная майнонгианскому учению о внебытии. Согласно этому позднейшему

³⁴ Meinong A. Über Gegenstandstheorie. S. 8.

³⁵ Ibid. S. 11.

³⁶ Yokoyama, Tetsuo. Zwei Quaestiones des Jacobus de Aesculo über das Esse Obiectivum // Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. München, 1967. S. 44–45.

³⁷ Poncius I. Op. cit. P. 903.

решению Майнонга, предмет как таковой характеризуется не каким-либо третьим видом бытия или отсутствием бытия, а внеположностью любому бытию. Принцип независимости так-бытия от бытия предполагает, что «чистый объект стоит “по ту сторону бытия и небытия”»; «предмет по природе внебытиен»; «бытие и небытие равно внешни для предмета»³⁸. Попытаемся очень коротко, насколько позволяет формат данной статьи, проследить схоластические корни этого решения.

Каковы бы ни были античные параллели к концепции внебытийности, европейская философия средневековья непосредственно усвоила ее из латинских переводов Авиценны, из текста, получившего на Западе название «Первой философии». Здесь сказано, что о всяком сущем можно говорить тремя способами. Первый способ – говорить о нем как об универсальном, то есть как об актуально предизируемом многому. Так, универсалия «человек» или «лошадь» предизируется любому человеку или любой лошади и любому их количеству. При этом людям или лошадям не обязательно существовать в реальности; довольно того, что если бы они существовали, названные общие понятия предизировались бы им всем³⁹. (Так, мы можем предизировать понятие «динозавр» любому, многим или всем из несуществующих динозавров.) Второй способ – говорить о сущем как об индивидуе. Индивидуалии, в противоположность универсалиям, могут сказываться лишь о единичном. Вот этот конкретный Платон или вот этот конкретный Букефал не сказываются ни о чем другом. Отсюда Авиценна заключает, что универсальность как таковая есть нечто одно, единичность как таковая – нечто другое, а то, чему предизируются универсальность или единичность, – третье. А именно: человек как универсальное есть понятие в душе, человек как единичное есть существующий во внемысленной реальности индивид, а то, чему предизируется универсальность или единичность, есть сама такая-то природа, или сущность, такое-то «такое»: в данных примерах его можно назвать человечностью (*humanitas*) или лошаадностью (*equinitas*). Ни универсальность, ни единичность не входят в определение сущности, не являются внутренне свойственными ей: «лошаадность, – подчеркивает Авиценна, – есть только лошаадность». Универсальность или единичность присоединяются к сущности, к «лошаадности», вместе с бытием: принимаемая единичность, лошаадность становится вот этой лошаадью и существует во внешней реальности; принимая универсальность, она становится общим понятием и наличествует в душе. Но принятие того или другого вида бытия не имеет никакого отношения к самой сущности; бытие привходит к сущности извне, как некая акциденция, не проникающая через мембрану сущности: «Итак, скажем, что к природе человека, поскольку он человек, обладание бытием привходит акцидентально; обретение бытия не означает ни обретения бытия человеком, ни чем-либо от человека, ни чем-то внутренним для человека»⁴⁰. Для любого тварного сущего быть и быть чем-то – два независимых параметра.

Пропуская промежуточные фазы развития этой идеи в позднейшей схоластике, скажем сразу, что в середине XVII в. она выразилась у некоторых

³⁸ *Meinong A. Über Gegenstandstheorie. S. 12–13.*

³⁹ *Avicenna Latinus. Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina. Lib. V–X. Louven; Leiden, 1980. P. 227.*

⁴⁰ *Ibid. P. 228.*

философов, прежде всего у Себастьяна Искьердо, через понятие статусов вещи⁴¹. Аналогом внебытийного так-бытия Майнонга здесь можно считать чтойностный, или сущностный, статус вещи. Чтойностным статусом Искьердо называет тот, «в котором считаются пребывающими объективные чтойностные и необходимые истины, подобающие всем вещам, даже несуществующим, и потому называемые вечными и нетленными»⁴². Это не очень внятное общее определение поясняется примером: «Петр не потому человек, что таковым мыслится Богом или тварью, но скорее потому таковым мыслится Богом и тварью, что он таков сам по себе»⁴³. Следовательно, он является человеком еще до того, как Бог помыслит его человеком, и потому чтойностный статус Петра как человека не зависит ни от нетварного, ни от тварного постижения. Тот же Петр в абсолютном экзистенциальном статусе – это Петр как существующий, в обусловленном экзистенциальном статусе – как могущий существовать при определенных условиях. Но в любом случае все прочие статусы Петра, кроме сущностного, будут означать происходящие с Петром внешние модификации, ни одна из которых не затронет его внутреннего так-бытия. При этом Искьердо, как и Майнонг, приписывает сущностный = чтойностный статус любым вещам, в том числе тем, которые не существуют и даже не могут существовать, будучи вымышленными и внутренне противоречивыми. Поэтому представляется глубоко верной предложенная Дейлом Джекеттом интерпретация майнонгианской концепции внебытия как сверхонтологии, равно приложимая также к схоластическому учению о статусах вещей: «Различие между *Außersein* и *Quasi-sein* не ограничивается только тем фактом, что *Außersein* не является разбавленным видом *Sein*, минимально необходимым для референции и истинной предикации. *Außersein* само по себе есть семантическая область всех интендируемых предметов, независимо от их онтического статуса; оно не приписывает никакого специального онтического или квази-онтического статуса чему-либо как противоположному любым другим предметам... Сверхонтология – не особый раздел онтологии, но в буквальном смысле семантическая категория, к которой принадлежит каждый предмет»⁴⁴.

5. *Внутренняя структура так-бытия. Конституторные и внеконституторные свойства.* – Итак, внебытие, *Außersein*, Майнонга – не одно из свойств предмета, а статус, в котором находится предмет, когда не находится в статусе действительного или идеального бытия. Сам же предмет дан как совокупность, «пучок» свойств, образующих его природу, или сущность. Как хорошо известно, предположение о внутренней структуре предметов высказал ученик Майнонга Эрнст Малли, проведя различие между формальными и внеформальными свойствами = определениями предмета⁴⁵.

⁴¹ Его история, значения и функции довольно подробно описаны в статье: Иванов В.Л. Формирование онтологического понятия «статуса вещей» в метафизике и теологии иезуитов конца XVI – первой половины XVII вв. // СХОЛН. 2021. Т. 15. № 2. С. 716–744.

⁴² *Izquierdo S.* Op. cit. P. 221.

⁴³ *Ibid.* P. 232.

⁴⁴ *Jacquette D.* *Alexius Meinong, The Shepherd of Non-Being.* Dordrecht, 2013. P. 71. Подробнее об интерпретации Д. Джекетта см. статью: Селиверстов В.В. Сверхонтология Алексиса Майнонга: по ту сторону бытия и небытия // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки.* 2021. Т. 58. № 1. С. 220–234.

⁴⁵ *Mally E.* *Gegenstandstheorie und Mathematik // Bericht über den III. Internationalen Kongress für Philosophie zu Heidelberg (1–5 September 1908).* Heidelberg, 1909. S. 881–886.

Майнонг принял это различие, переформулировав его в терминах конституторных и внеконституторных определений⁴⁶. В англоязычной литературе утвердилась терминология Теренса Парсонса: конституторные свойства он называет nuclear (нуклеарными, то есть ядерными), внеконституторные – extranuclear, внеядерными. Различить их несложно: «Если наличие или отсутствие данного свойства затрагивает идентичность данного предмета, свойство будет нуклеарным; в противном случае – экстрануклеарным»⁴⁷. Коль скоро бытие во всех его разновидностях никак не сказывается на сохранении «ядра» предмета, оно интерпретируется как его экстрануклеарное свойство.

Аналогичные концепции в схоластике генетически восходят к позднеантичной философии, прежде всего стоической и неоплатонической. В XIV–XVII вв. они существуют в виде учения о rationes, или formalitates, вещей. Многозначный термин *ratio, rationes* в данном случае обозначает то, что современные исследователи переводят как «чтойностные элементы», сущностные характеристики, «сущностные свойства», мыслимые в отдельных понятиях и аналогичные нуклеарным свойствам. Они служат своего рода строительным элементами, кирпичиками, из которых собирается единая сущность-чтойность, с ее «сборной умопостигаемостью»⁴⁸. Образую внутреннюю структуру предмета, они являются в нем не результатом чисто мыслительных операций, а скорее их началом и основанием.

Примеры из философских курсов XVII в. свидетельствуют о том, что *rationes-formalitates* были явным аналогом нуклеарных свойств из теории Майнонга. Так, Родриго де Арриага говорит обо «всех формальностях предмета» и о замещающем предмет образе внутри души, «в котором, как в семени, содержались бы эти формальности»⁴⁹. У Гаэтано Верани читаем: «Имеются различные ментальные понятия, так разделяющие реально нераздельную и самотождественную метафизическую сущность на множество предикатов, что один предикат со стороны предмета представляется без представления другого в этом акте»⁵⁰. Этим образующим сущность пучкам внутренних свойств противостоят свойства внешние, известные в поздней схоластике под именем внешних модусов, к коим принадлежит и модус существования. Например, Суарес подчеркивает, что «существование (existentia) метафизически мыслится как модус, конституирующий сущность в бытийном акте»⁵¹, или: «Сущность твари мыслится нами как нечто потенциальное, бытие же – как модус, или акт, коим такая сущность конституируется в качестве актуально сущего»⁵².

Характерный признак модусов – односторонняя отделяемость: по отделении модусов от модифицируемой вещи она сохраняет свою природу

⁴⁶ Meinong A. Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit. Leipzig, 1915. S. 176.

⁴⁷ Parsons T. A Prolegomenon to Meinongian Semantics // The Journal of Philosophy. 1974. Vol. 71. No. 16. P. 569. Подробно см.: Селуверстов В.В. Антипсихологизм Эрнста Малли и его решение проблемы золотой горы // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология & философия науки. 2015. Т. 46. № 4. С. 213–222.

⁴⁸ См.: Friedman R.L. Peter Auriol on Intellectual Cognition of Singulars // Vivarium. 2000. Vol. 38. No. 1. P. 180.

⁴⁹ Arriaga R. de. Cursus philosophicus. Parisiis, 1639. P. 618.

⁵⁰ Verani G. Philosophia Universa Speculativa Peripatetica. Vol. I. Monachii, 1684. P. 103.

⁵¹ Suárez F. Disputationes Metaphysicae. T. II. Salmanticae, 1597. P. 193.

⁵² Ibid. P. 216.

неизменной; модус же не может быть отделен от вещи и не погибнуть при этом полностью. И в самом деле, внебытийная сущность сохраняется в неизменности, существует она или нет, а вот существование не может даже абсолютной властью Бога сохраниться отдельно от существующего: не может быть беспредметного существования, как не может быть и беспредметных интенциональных актов.

Заключение

Проведенный сравнительный анализ свидетельствует о том, что все сформулированные выше основоположения теории предметов Майнонга имеют параллели в позднесхоластической философии. Это сходство не нужно преувеличивать и вульгаризировать. Конечно, несколько базовых тезисов – это еще не вся теория, а лишь ее костяк; и выявленный параллелизм еще не означает, что в схоластике существовали развернутые теории предмета, аналогичные Gegenstandstheorie Майнонга. Если принять теорию Майнонга за целое, то в схоластической традиции обнаруживается множество ее разрозненных частей, мозаичных фрагментов. Каких-то фрагментов может не хватать, другие, наоборот, представлены в нескольких вариантах. И все они вписываются в другие контексты, представляют собой частичные решения других задач, нежели в майнонгианской философии. Тем не менее мы должны признать, что поздняя схоластика представляет собой весьма насыщенное поле интенциональных идей, поисков, догадок и открытий, в отношении к которому мысль Майнонга (а также Brentano и Brentanovskaya школа в целом), следуя неисповедимым линиям философской судьбы, оказывается вольным или невольным продолжением и развитием. Для нас это означает, что реконструкция и возвращение позднесхоластической мысли в общефилософское пространство были бы в высшей степени благотворными для понимания интенциональной философии вчерашнего и, может быть, сегодняшнего дня.

Список литературы

- Иванов В.Л. Формирование онтологического понятия «статуса вещей» в метафизике и теологии иезуитов конца XVI – первой половины XVII вв. // СХОЛН. 2021. Т. 15. № 2. С. 716–744.
- Майнонг А. О теории предметов / Пер. с нем. В.В. Селиверстова // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология & философия науки. 2011. Т. 27. № 1. С. 202–229.
- Селиверстов В.В. Антипсихологизм Эрнста Малли и его решение проблемы золотой горы // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология & философия науки. 2015. Т. 46. № 4. С. 213–222.
- Селиверстов В.В. Сверхонтология Алексиуса Майнонга: по ту сторону бытия и небытия // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2021. Т. 58. № 1. С. 220–234.
- Arriaga R. de. Cursus philosophicus. Parisiis: Apud Jacobum Qvesnel, 1639. 790 p.
- Averroes. Destructio destructionum // Averrois Cordubensis Nonum volumen. Venetiis: Apud Iunctas, 1562. Foll. 15–147.
- Avicenna Latinus. Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina. Lib. V–X / Ed. by S. Van Riet. Louven: Peeters; Leiden: Brill, 1980. 225 p.
- Blasco D. Cursus philosophicus. Caesar-Augustae: Apud Ioannem de Ybar, 1672. 726 p.

- Brentano F.* Geschichte der kirchlichen Wissenschaften // *Möhler J.A.* Kirchengeschichte. Bd. 2. Regensburg: Manz, 1867. S. 526–584.
- Capone Braga G.* La teoria degli oggetti e l'ontologia // *La cultura filosofica.* 1914. No. VIII. P. 197–231.
- Chrudzimski A.* Gegenstandstheorie und Theorie der Intentionalität bei Alexius Meinong. Dordrecht: Springer, 2007. 386 S.
- Compton Carleton Th.* Philosophia universa. Antverpiae: Apud Iacovum Mevrsium, 1649. 621 p.
- Conti P.* Disputationes Metaphysicae. Monachii: Penes Gregorium Linthz, 1658. 552 p.
- Folger-Fonfara S.* Das «Super»-Transzendente und die Spaltung der Metaphysik: Der Entwurf des Franziskus von Marchia. Leiden; Boston: Brill, 2008. 190 S.
- Folger-Fonfara S.* Gibt es Begriffe vor den ersten Begriffen? Die Legitimation der «Super»-Transzendentalien durch Franziskus von Marchia // *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur.* 2006. No. 12. S. 140–167.
- Franciscus de Oviedo.* Integer cursus philosophicus. T. I. Lugduni: Sumptibus Petri Prost., 1640. 610 p.
- Friedman R.L.* Peter Auriol on Intellectual Cognition of Singulars // *Vivarium.* 2000. Vol. 38. No. 1. P. 177–193.
- Gomperz H.* Weltanschauungslehre. Bd. II. Jena: Eugen Diederichs, 1908. 297 S.
- Hurtado de Mendoza P.* Universa philosophia. Lugduni: Sumptibus Ludovici Prost. Haeredis Roville, 1624. 963 p.
- Izquierdo S.* Pharus scientiarum. Pars I. Lugduni: Sumptibus Claudii Bourgeat, et Mich. Lietard, 1659. 410 p.
- Jacquette D.* Alexius Meinong, The Shepherd of Non-Being. Dordrecht: Springer, 2013. 434 p.
- Kleutgen J.* Die Philosophie der Vorzeit. Münster: Theissingschen Buchhandlung, 1860. 913 S.
- Mally E.* Gegenstandstheorie und Mathematik // Bericht über den III. Internationalen Kongress für Philosophie zu Heidelberg (1–5 September, 1908) / Hrsg. von Th. Elsenhans. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1909. S. 881–886.
- Meinong A.* Über Annahmen. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1910. 430 S.
- Meinong A.* Über Gegenstandstheorie // Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie / Hrsg. von A. Meinong. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1904. S. 1–50.
- Meinong A.* Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit. Beiträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnistheorie. Leipzig: J.A. Barth, 1915. 760 S.
- Parsons T.* A Prolegomenon to Meinongian Semantics // *The Journal of Philosophy.* 1974. Vol. 71. No. 16. P. 561–580.
- Peinado I.* Disputationes in très libros Aristotelis de Anima. Opus posthumum. Compluti: Ex officina Francisci Garcia Fernandez, 1698. 483 p.
- Pichler H.* Über Christian Wolff's Ontologie. Leipzig: Durr'schen Buchhandlung, 1910. 91 S.
- Poli R.* General theses of the theory of objects // *The School of Alexius Meinong* / Ed. by L. Albertazzi, D. Jacquette, R. Poli. L.: Routledge, 2001. P. 341–367.
- Poncius I.* Philosophiae ad mentem Scoti Cursus Integer. Lugduni: Sumpt. Laur. Arnaud et Petri Borde, 1672. 997 p.
- Prantl C.* Geschichte der Logik im Abendlande. Bd. I–IV. Leipzig: Hirzel, 1855–1870.
- Suárez F.* Disputationes Metaphysicae. T. I–II. Salmanticae: Johannes & Andreas Renaut, 1597.
- Verani G.* Philosophia Universa Speculativa Peripatetica. Vol. I. Monachii: Laecklinus, 1684. 802 p.
- Werner K.* Suárez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte. Bd. 1–2. Regensburg: Manz, 1861. 597 S.
- Yokoyama, Tetsuo.* Zwei Quaestiones des Jacobus de Aesculo über das Esse Obiectivum // Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag / Hrsg. von L. Scheffczyk, W. Dettloff, R. Heinzmann. München: Schöningh, 1967. S. 37–59.

The late scholastic roots of Alexius Meinong's theory of objects*

Galina V. Vdovina

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

The theory of objects is usually considered as a pioneering endeavor of Alexius Meinong. In this paper, we intend to show that it finds parallels in the late scholastic philosophy of the fourteenth and seventeenth centuries. First, we argue for the assumption that Meinong may have been aware of scholastic ideas akin to his own. Second, our hypothesis is examined in terms of the logic of the problem itself, that is, the logic of the objectivity of thought. To do so, we delineate the basic theses of Meinong's theory as follows: 1) the thesis of the pure object and of givenness to cognition as a universal property of the object in general; 2) the thesis of the necessity of a discipline designed to investigate the object as such; 3) the being of the object. Ways of being. Independence of so-being from being; 4) transition from "the third kind" of being conception to the idea of Aussersein; 5) the thesis about internal structure of so-being, nuclear and extranuclear properties of the object. Each of theses is compared with the corresponding elements of late scholastic discourse. As a result, we conclude that Meinong's theory can be considered as a continuation and development of similar ideas in scholasticism, despite the difference in the original contexts and explicit tasks in the two traditions. This means that a study of late scholasticism can be very useful also for a better understanding of the intentional theories of the Brentano school and, in particular, Alexius Meinong's theory of objects.

Keywords: Alexius Meinong, theory of object, late scholasticism, so-being, being, third kind of being, Aussersein, nucleus properties, extra-nucleus properties

For citation: Vdovina, G.V. "Pozdnescholasticheskie korni teorii predmetov Aleksiusa Meinonga" [The late scholastic roots of Alexius Meinong's theory of objects], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2022, Vol. 15, No. 1, pp. 5–20. (In Russian)

References

- Arriaga, R. de. *Cursus philosophicus*. Parisiis: Apud Jacobum Qvesnel, 1639. 790 pp.
- Averroes. "Destructio destructionum", *Averrois Cordubensis Nonum volumen*. Venetiis: Apud Iunctas, 1562, ff. 15–147.
- Avicenna Latinus. *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina, Lib. V–X*, ed. by S. Van Riet. Louven: Peeters; Leiden: Brill, 1980. 225 pp.
- Blasco, D. *Cursus philosophicus*. Caesar-Augustae: Apud Ioannem de Ybar, 1672. 726 pp.
- Brentano, F. "Geschichte der kirchlichen Wissenschaften", in: J.A. Möhler, *Kirchengeschichte*, Bd. 2. Regensburg: Manz, 1867, S. 526–584.
- Capone Braga, G. "La teoria degli oggetti e l'ontologia", *La cultura filosofica*, 1914, No. VIII, pp. 197–231.
- Chrudzimski, A. *Gegenstandstheorie und Theorie der Intentionalität bei Alexius Meinong*. Dordrecht: Springer, 2007. 386 S.
- Compton Carleton, Th. *Philosophia universa*. Antverpiae: Apud Iacovum Mevrsium, 1649. 621 pp.
- Conti, P. *Disputationes Metaphysicae*. Monachii: Penes Gregorium Linthz, 1658. 552 pp.
- Folger-Fonfara, S. "Gibt es Begriffe vor den ersten Begriffen? Die Legitimation der 'Super' – Transzendentalien durch Franziskus von Marchia", *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur*, 2006, No. 12, S. 140–167.

* The article was written with the support of the Russian Science Foundation, project No. 20-18-00161 "Alexius Meinong and Austrian Philosophy of the 19th – early 20th Centuries: Main Ideas and Late Scholastic Roots".

- Folger-Fonfara, S. *Das 'Super'-Transzendente und die Spaltung der Metaphysik: Der Entwurf des Franziskus von Marchia*. Leiden; Boston: Brill, 2008. 190 S.
- Franciscus de Oviedo. *Integer cursus philosophicus*, T. I. Lugduni: Sumptibus Petri Prost., 1640. 610 pp.
- Friedman, R.L. "Peter Auriol on Intellectual Cognition of Singulars", *Vivarium*, 2000, Vol. 38, No. 1, pp. 177–193.
- Gomperz, H. *Weltanschauungslehre*, Bd. II. Jena: Eugen Diederichs, 1908. 297 S.
- Hurtado de Mendoza, P. *Universa philosophia*. Lugduni: Sumptibus Ludovici Prost. Haereditis Rovielle, 1624. 963 pp.
- Ivanov, V.L. "Formirovanie ontologicheskogo ponjatija 'statusa veshhej' v metafizike i teologii iezuitov konca XVI – pervoj poloviny XVII vv." [The formation of the ontological concept of 'the status of things' in the beginning of the 16th – the first half of the 17th centuries jesuit metaphysics and theology], *ΣΧΟΛΗ*, 2021, Vol. 15, No. 2, pp. 716–744. (In Russian)
- Izquierdo, S. *Pharus scientiarum*. Pars I. Lugduni: Sumptibus Claudii Bourgeat, et Mich. Lietaud, 1659. 410 pp.
- Jacquette, D. *Alexius Meinong, The Shepherd of Non-Being*. Dordrecht: Springer, 2013. 434 pp.
- Kleutgen, J. *Die Philosophie der Vorzeit*. Münster: Theissingschen Buchhandlung, 1860. 913 S.
- Mally, E. "Gegenstandstheorie und Mathematik", *Bericht über den III. Internationalen Kongress für Philosophie zu Heidelberg (1–5 September, 1908)*, hrsg. von Th. Elsenhans. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1909, S. 881–886.
- Meinong, A. "Über Gegenstandstheorie", *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, hrsg. von A. Meinong. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1904, S. 1–50.
- Meinong, A. *Über Annahmen*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1910. 430 S.
- Meinong, A. *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit. Beiträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnistheorie*. Leipzig: J.A. Barth, 1915. 760 S.
- Meinong, A. "O teorii predmetov" [On the theory of objects], trans. by V.V. Seliverstov, *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologija & filosofija nauki*, 2011, Vol. XXVII, No. 1, pp. 202–229. (In Russian)
- Parsons, T. "A Prolegomenon to Meinongian Semantics", *The Journal of Philosophy*, 1974, Vol. 71, No. 16, pp. 561–580.
- Peinado, I. *Disputationes in très libros Aristotelis de Anima. Opus posthumum*. Compluti: Ex officina Francisci Garcia Fernandez, 1698. 483 pp.
- Pichler, H. *Über Christian Wolff's Ontologie*. Leipzig: Durr'schen Buchhandlung, 1910. 91 S.
- Poli, R. "General theses of the theory of objects", *The School of Alexius Meinong*, ed. by L. Albertazzi, D. Jacquette, R. Poli. London: Routledge, 2001, pp. 341–367.
- Poncius, I. *Philosophiae ad mentem Scoti Cursus Integer*. Lugduni: Sumpt. Laur. Arnaud et Petri Borde, 1672. 997 pp.
- Prantl, C. *Geschichte der Logik im Abendlande*, Bd. I–IV. Leipzig: Hirzel, 1855–1870.
- Seliverstov, V.V. "Antipsihologizm Ernsta Mally i ego reshenie problemy zolotoj gory" [Ernst Mally's antipsychologism and his solution of golden mountain problem], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologija & filosofija nauki*, 2015, Vol. 46, No. 4, pp. 213–222. (In Russian)
- Seliverstov, V.V. "Sverhontologija Aleksiusa Majnonga: po tu storonu bytija i nebytija" [Alexius Meinong's Extraontology: beyond being and non-being], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologija & filosofija nauki*, 2021, Vol. 58, No. 1, pp. 220–234. (In Russian)
- Suárez, F. *Disputationes Metaphysicae*, T. I–II. Salamanca: John and Andreas Renaut, 1597.
- Verani, G. *Philosophia Universa Speculativa Peripatetica*, Vol. I. Monachii: Laecklinus, 1684. 802 pp.
- Werner, K. *Suárez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, Bd. 1–2. Regensburg: Manz, 1861. 597 S.
- Yokoyama, Tetsuo. "Zwei Quaestiones des Jacobus de Aesculo über das Esse Obiectivum", *Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag*, hrsg. von L. Scheffczyk, W. Dettloff, R. Heinzmann. München: Schöningh, 1967, S. 37–59.

К.Ю. Бурмистров

КАББАЛА МОШЕ КОРДОВЕРО И ЕЕ РЕЦЕПЦИЯ В ЕВРОПЕ КОНЦА XVII В.

Бурмистров Константин Юрьевич – кандидат философских наук, заместитель директора по научной работе. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: kburmistrov@iph.ras.ru; web: <https://iph.ras.ru/burmistrov.htm>

Моше бен Яаков Кордоверо (1522–1570) – один из наиболее влиятельных представителей поздней каббалы, центром которой в XVI в. становится город Цфат в Северной Галилее (Османская империя). Предложенное им систематическое объяснение основных концепций каббалы оказало значительное влияние на последующее развитие этой философско-мистической школы в иудаизме. Характерные особенности взглядов Кордоверо и его последователей были связаны с попыткой «демифологизировать» каббалу, создать некий синтез более ранних ее направлений и выработать на их основе единую умозрительную теорию. В то же время с конца XVI в. приобретает все большее влияние школа каббалы Ицхака Лурии (1534–1572), стремившегося предложить совершенно новую интерпретацию основных концепций этого учения путем ее ремифологизации. Как правило, считается, что именно каббала Лурии находилась в центре интересов христианских исследователей каббалы XVII в., в свою очередь повлиявших на взгляды целого ряда европейских философов (Г. Мор, Г.В. Лейбниц, Дж. Локк, Ф.К. Этингер, Ф.К. фон Баадер, Ф.В.Й. Шеллинг, Ф.Й. Молитор и др.). В статье предпринята попытка пересмотреть это представление и показать, что идеи Кордоверо были также весьма существенны для европейских мыслителей XVII в., занимавшихся переводами и истолкованием каббалистических сочинений. В основе статьи лежит анализ оригинальных источников, а также латинских переводов сочинений этой школы каббалы, выполненных в XVII в.

Ключевые слова: каббала, еврейская философия, иудаизм, Моше Кордоверо, Ицхак Лурия, Зо́гар

Для цитирования: Бурмистров К.Ю. Каббала Моше Кордоверо и ее рецепция в Европе конца XVII в. // Философский журнал / Philosophy Journal. 2022. Т. 15. № 1. С. 21–36.

1.

История так называемой «христианской каббалы»¹ показывает, что еврейские эзотерические идеи могли проникать в среду христианских богословов, философов, гебраистов и мистиков различными путями. Часто весьма непросто установить, откуда в сочинении того или другого европейского автора оказалась цитата из еврейского текста или характерное для еврейской каббалы представление, поскольку обычно в них отсутствуют ссылки на источники, а каббалистические концепции переданы в трансформированном, нередко христианизированном виде. Европейские авторы XVI–XVIII вв., интересовавшиеся еврейским мистицизмом, могли пользоваться оригинальными текстами на иврите (печатными и рукописными), изучать переводы с иврита и арамейского на европейские языки (переводы, которые нередко выглядели скорее пересказами или вольными изложениями, с интерполяциями и комментариями переводчиков), а также использовать работы других христианских исследователей каббалы. В подобной ситуации тщательное обсуждение проблемы источников должно предшествовать изучению любых проблем, связанных с восприятием идей и концепций еврейского эзотеризма европейскими авторами.

В последние десятилетия появились десятки исследований о рецепции еврейских эзотерических идей в Европе, однако проблемы источниковедения и текстологии в них затрагиваются не так часто. Наиболее подробно изучены еврейские источники таких представителей «христианской каббалы», как Дж. Пико делла Мирандола, Иоганн Рейхлин, Гийом Постель и некоторые другие. В редких случаях исследователи анализируют рукописи и книги на иврите и арамейском, которые были доступны христианским авторам, а иногда сохранились до наших дней².

Особое внимание в последние годы привлекает круг христианских исследователей каббалы, которые жили в конце XVII в. в Германии, Нидерландах и Великобритании. Среди них были гебраист и издатель Кристиан Кнорр фон Розенрот (1636–1689), врач и теолог Франциск Меркурий ван Гельмонт (1614–1699), кембриджский философ-платоник Генри Мор (1614–1687), Анна Конвей (1631–1679), одна из первых женщин-философов, и другие³. В 1670–1680 гг. ими была издана антология латинских переводов каббалистических текстов «Открытая каббала» (*Kabbala Denudata*)⁴. По оценке Г. Шолема, эта книга «превосходила все то, что было опубликовано о каббале на языке, отличном от иврита... и до конца XIX в. служила основным источником для всех нееврейских сочинений о каббале»⁵. В связи с этим нам представляется очень важным установить те каббалистические сочинения, которыми пользовались ее составители.

¹ См.: Dan J. Jewish Influences III: «Christian Kabbalah» in the Renaissance // Dictionary of Gnosis and Western Esotericism. Leiden, 2006. P. 638–639; Schmidt-Biggemann W. Geschichte der christlichen Kabbala. Bd. I–IV. Stuttgart, 2012–2014.

² См. обзор исследований в этой области в: Schmidt-Biggemann W. Op. cit. Bd. IV.

³ Подробнее см.: Бурмистров К.Ю. Еврейская философия и каббала. История, проблемы, влияния. М., 2013. С. 177–221; Coudert A. The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century. Leiden, 1999; Schmidt-Biggemann W. Op. cit. Bd. III. S. 1–187.

⁴ Kabbala Denudata, seu Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et Metaphysica atque Theologica. T. I–II. Sulzbach; Frankfurt a/M., 1677–1684.

⁵ Scholem G. Kabbalah. Jerusalem, 1974. P. 416.

Основная работа по изучению использованных в этой антологии еврейских текстов уже была проведена⁶. В наиболее общем ракурсе можно выделить три основные группы источников. Во-первых, это широкий круг еврейских мистических сочинений, упомянутых в Предисловии ко 2-му тому «Открытой каббалы»; о них мы знаем лишь то, что они были известны составителям. Вторая группа представлена сочинениями, ссылки на издания которых встречаются в книге. Третья группа включает наиболее важные каббалистические источники, переводы из которых вошли в антологию: это «Книга Сияния» (*Сефер Ёа-Зоѓар*), сочинения лурианской каббалы конца XVI – первой половины XVII в. (Ицхака Лурии, Хаима Виталя и др.), а также произведения Моше Кордоверо. Именно фрагменты «Книги Сияния» и текстов лурианской школы давно привлекают внимание ученых, более того, именно с их открытием европейскому читателю и связывают успех и влияние антологии Кнорра фон Розенрота⁷. Вместе с тем то место, которое занимают в «Открытой каббале» сочинения другого влиятельного каббалиста XVI в., Моше Кордоверо, учение которого заметно отличалось от взглядов школы Ицхака Лурии, еще достаточным образом не прояснено.

2.

Моше бен Яаков Кордоверо (РаМаК; 1522–1570) известен как глубокий знаток эзотерической традиции, толкователь «Книги Сияния», один из лидеров еврейских эзотерических школ в Палестине⁸. В 27 лет он написал свой первый систематический труд по каббале – «Гранатовый Сад» (*Пардес римоним*) – комментарий к «Книге Сияния», в котором объяснялись основные темы каббалистического учения. Эта книга, своеобразная энциклопедия каббалы, стала самым популярным и известным сочинением Кордоверо⁹. Позже он написал еще несколько трудов о каббале, в том числе свое главное сочинение *Элима рабати* («Великий труд В Элим»)¹⁰, а также построчный комментарий к «Книге Сияния» *Ор якар* («Драгоценный Свет»)¹¹.

Кордоверо стал, вероятно, наиболее известным систематизатором различных течений в еврейском эзотеризме¹². В своих книгах он попытался

⁶ См.: *Kilcher A.* Synopse zu Knorr von Rosenrots Kabbala Denudata // *Morgen-Glantz.* 2000. Bd. 10. S. 201–220; *Burmistrov K.* Die hebräischen Quellen der Kabbala Denudata // *Morgen-Glantz.* 2002. Bd. 12. S. 341–376; *Бурмистров К.Ю.* Еврейская философия и каббала. С. 181–198. См. также: *Vileno A.M., Wilkinson R.J.* *Messias Puer: Christian Knorr von Rosenroth's Lost Exegesis of Kabbalistic Christianity.* Leiden, 2021. P. 10–16 и др.

⁷ Большинство этих текстов были в XIX – начале XX в. переведены с латыни на английский и французский языки и опубликованы (см.: *Бурмистров К.Ю.* Еврейская философия и каббала. С. 243–244; *Vileno A.M., Wilkinson R.J.* *Messias Puer.* P. XVI–XX).

⁸ Он был учеником крупнейшего законоучителя и каббалиста Йосефа Каро (1488–1575), а также известного каббалиста и поэта Шломо Алкабеца (ок. 1505–1584).

⁹ См.: *Raviv Z.* *Decoding the dogma within the enigma: the life, works, mystical piety and systematic thought of Rabbi Moses Cordoeiro.* Saarbrücken, 2008. P. 199–205.

¹⁰ Название восходит к Исх. 15:27: «И пришли они в Элим, где было двенадцать источников воды».

¹¹ *Raviv Z.* *Op. cit.* P. 206–213.

¹² Подробнее об учении Моше Кордоверо см.: *Бен-Шломо Й.* *Торат Ёа-элогут шель р. Моше Кордоверо.* Иерусалим, 1965; *Зак Б.* *Бе-шааре Ёа-каббала шель р. Моше Кордоверо.* Беер-Шева, 1995.

представить каббалу единым учением, разработав для ее описания собственную терминологию, опирающуюся в том числе на язык средневековой еврейской философии¹³. В отличие от Лурии, в деятельности которого можно увидеть попытку оживить учение каббалы путем развития ее мифологического потенциала, Кордоверо предпринял своего рода «демифологизацию» еврейского эзотеризма¹⁴. В «Гранатовом Саду» он пытается точным, почти рационалистическим образом объяснить фрагменты «Книги Сияния», выраженные таинственным, местами экстатическим языком притч и проповедей. Основываясь на «Книге Сияния», комментариях к ней и других каббалистических сочинениях, Кордоверо последовательно обсуждает в 32-х главах своей книги вопросы о непостижимом божественном Абсолюте, природе Божества, божественных атрибутах (*сфирот*), различных аспектах высших миров (мир Божественной колесницы-Меркавы, ангельский мир, мир материальный), природу человека, его души, мир зла, а в одной из глав предлагает своеобразный словарь символизма «Книги Сияния» (гл. 23).

Проблема соотношения между непостижимым Богом («бесконечным», *Эйн-соф*) и его атрибутами имела для Кордоверо важнейшее значение, тогда как столь существенные для лурианской каббалы темы, как мессианизм и природа зла, интересовали его в куда меньшей степени¹⁵. Кордоверо понимает Бога как абсолютно необходимую сущность, к которой не могут быть отнесены никакие положительные атрибуты, обозначения, определения. Однако, вслед за средневековыми философами устраняя антропоморфизм, свойственный мифологическому описанию Бога, Кордоверо утверждает, что каббала, в отличие от философии, способна объяснить и связь между Богом и миром, поскольку выдвигает совершенно новое представление об эманации *сфирот* («исчислений»). Центральным становится вопрос о соотношении между *Эйн-соф* и системой десяти *сфирот*. Согласно Кордоверо, *сфирот* как сущности (в аспекте *ацмун*) представляют собой эманацию божественной субстанции, но одновременно это и орудия, при помощи которых Бог действует в мире, а также сосуды, наполненные этой субстанцией. Непостижимый и бесконечный Бог – это также Бог Библии, создающий мир и заботящийся о нем. Распространение эманации не является необходимостью, это свободный акт божественной воли. Кордоверо стремится, с одной стороны, сохранить представление о едином, неизменном, непостижимом Боге, а с другой – объяснить возможность действия Божественного провидения в мире, возникшем в результате эманации¹⁶.

Что же это за эманация? По словам Кордоверо, для того, чтобы проявить себя вовне, Бог вначале совершает акт самосокрытия, каковое и выражается в возникновении *сфирот*: «Причина явления (*сибат га-зутгалут*) есть причина сокрытия (*сибат ге-геэзем*), а причина сокрытия – это причина

¹³ Raviv Z. Op. cit. P. 138–198.

¹⁴ О двух тенденциях в еврейской мистике, «(ре)мифологизаторской» и «демифологизаторской» («систематизаторской»), см.: Тишби Й. Нетиве эмуна ве-минут. Рамат-Ган, 1964. С. 23–29.

¹⁵ По словам Кордоверо, «от небес не исходит никакого зла», зло – это результат процессов в нижних мирах, человеческих грехов и т.п. См.: Dan J. «No Evil Descends from Heaven» – Sixteenth Century Jewish Concepts of Evil // Jewish Thought in the Sixteenth Century. Cambridge, 1983. P. 89–105.

¹⁶ О концепции *Эйн-соф* у Кордоверо см.: Wolfson E.R. Alef, Mem, Tau. Kabbalistic Musings on Time, Truth, and Death. Berkeley, 2006. P. 73–75.

явления, ибо через сокрытие великого света и облачение его в одеяние – он и становится явленным. Итак, свет скрывает себя – и потому он поистине явлен, ибо если бы он не был сокрыт, он бы и не открыл себя»¹⁷.

Для объяснения возможности перехода от единого и неизменного *Эйн-соф* к многообразию мира *сфирот* Кордоверо использует уже известное в каббале представление о триаде «световых сущностей» (*цахцахот*), потенциально пребывающих в *Эйн-соф*. У него эти «светочи» являются как бы «высшими аспектами» первой *сфир*ы *Кетер*, связь которой с *Эйн-соф* представляет собой один из самых трудных и запутанных вопросов в каббале; согласно Кордоверо, эти аспекты пребывают в самом Бесконечном¹⁸.

Эманация божественного света рассматривается как диалектический процесс взаимодействия внутренних аспектов (*бхинот*) в *сфирот*, в ходе которого каждая *сфира* как бы отражает саму себя в своих различных качествах¹⁹. Этот процесс описан у Кордоверо исключительно подробно: в результате эманации целой серии «волений» в *сфире Кетер* («Венец», называется также «Волей») возникают «аспекты», потенциально содержащие в себе мысль о мироздании как едином целом. Эта мысль, однако, не может реализоваться, поскольку не содержит в себе качества «формы», «ограниченности», или «суда» (*дин*). Сила «суда», подчеркивает Кордоверо, служит необходимым условием для возникновения и существования чего бы то ни было, тогда как высшая «мысль» наполнена лишь силой милости (*хесед*). *Сфирот* смогли обрести форму и стать «реально существующими» лишь после того, как эманация достигла третьей *сфир*ы *Бина* («Понимание»), содержащей в себе качество «суда»²⁰. Мир эманации приобретает структурированный вид благодаря взаимодействию двух видов света – испускаемого вниз «прямого» света (*ор яшар*) и возвращающегося «отраженного» света (*ор хозер*), каковой и является источником силы «суда»²¹.

Идеи Моше Кордоверо распространяли и развивали, в том числе в Европе, его ученики – Авраам бен Элиезер Брухим (1515–1593), Мордехай Датто (1527 – после 1585), Авраам Галанте (ум. ок. 1590), Шмуэль Галлико (кон XVI – нач. XVII в.) и другие²². Каббала Кордоверо и его последовательей существенно отличалась от взглядов уже упомянутой каббалистической школы, существовавшей в то время в Цфате – так называемой лурианской каббалы. Не удивительно, что внимание Кнорра фон Розенрота привлекли обе эти системы – не только радикальная интерпретация основных мифологем «Книги Сияния», предложенная Ицхаком Лурией, но и амбициозная попытка Моше Кордоверо разработать универсальную систему теоретической каббалы. Кнорр относит «Гранатовый Сад» к основным комментариям

¹⁷ Кордоверо, Моше. Пардес римоним им перуш Асис римоним ве-Пелах га-римон. Иерусалим, 2000. С. 63. О диалектике сокрытия – раскрытия в еврейском эзотеризме XVI в. см.: Wolfson E.R. Divine suffering and the hermeneutics of reading book. Philosophical reflections on Lurianic mythology // Suffering Religion. N.Y., 2002. P. 110–114.

¹⁸ Кордоверо, Моше. Пардес римоним. С. 157–160.

¹⁹ Raviv Z. Op. cit. P. 164.

²⁰ Ben Shlomo J. Moses Cordovero // Scholem G. Kabbalah. Jerusalem, 1974. P. 402–404.

²¹ Подробный анализ метафизики и космогонии Моше Кордоверо см. в: Raviv Z. Op. cit. P. 366–475; Бен-Шломо Й. Торат га-элогут (о соотношении между трансцендентным Абсолютным и личным Богом Библии – с. 23–86, о связи между Богом и сфирот – с. 87–169).

²² О влиянии идей Кордоверо в XVII в. см.: Zak B. The Influence of Cordovero on Seventeenth-century Jewish Thought // Jewish Thought in the Seventeenth Century. Cambridge (Mass.), 1987. P. 365–379.

к *Зо́гару* и часто цитирует в антологии «Открытая каббала», которая и была задумана как пояснительный аппарат к «Книге Сияния» (*Apparatus in Librum Sohar*).

3.

Впервые «Гранатовый Сад» был опубликован уже после смерти автора в Кракове в 1591/1592 г. Упоминания о нем встречаются у некоторых христианских авторов XVII в., например у К. Монтекукколи (пер. пол. XVII в.), А. Кирхера (1602–1680), Дж. Циантеса (1602–1670), однако Кнорр фон Розенрот был первым христианским исследователем, который не только изучил эту книгу, но и опубликовал латинские переводы больших ее фрагментов, называя ее своим важнейшим источником²³.

Первая часть 1-го тома «Открытой каббалы» представляет собой обширный (более 700 с.) «Лексикон каббалистических терминов» (*Loci communes cabbalistici*) – труд, уникальный не только для европейской, но и для еврейской литературы. Он состоит из 22 частей (по 22 буквам ивритского алфавита) и содержит объяснения более 2000 терминов, фраз и выражений из «Книги Сияния». Каждая статья в нем включает в себя цитаты из каббалистических сочинений и ссылки на соответствующие отрывки *Зо́гара*.

Как показал А. Кильхер, работая над этим терминологическим лексиконом, Кнорр следовал традиции, восходящей к «Лексикону теологических терминов» Филиппа Меланхтона (*Loci Communes rerum theologiarum*, 1521)²⁴. Вместе с тем, по нашему мнению, наряду с европейскими образцами, составитель учитывал и еврейские источники, представленные рядом подобных справочников на иврите. В чем состоит задача «Лексикона»? Прежде всего, он объясняет, как и почему то или иное слово или фраза в «Книге Сияния» связаны с определенной *сфирой* (или несколькими *сфирот*). Изучая этот «Лексикон», читатель не сможет получить представления о каббале как целостной системе, он не найдет в нем и объяснения основных каббалистических концепций – даже учения о *сфирот*. Этот справочник преследует другую цель: он учит читать *Зо́гар* в контексте представления о *сфирот*, т.е. как бы со «сфиротической» точки зрения. Подобные лексиконы можно найти и в каббалистической литературе: это и уже упомянутая 23-я глава «Гранатового Сада», носящая название «Врата смысла наименований», и 7-я глава трактата «Свет не вечерний» (*Ор неэрав*) Моше Кордоверо, и книга «Сияние света» (*Меоре ор*) Меира бен Йе́гуды Лейба Попперса (XVII в.) и др. Все они построены по той же схеме, что и «Лексикон» Кнорра – состоят из 22 глав и объясняют связь между определенными словами из «Книги Сияния» и *сфирот*.

Не удивительно, что во многих статьях «Лексикона» встречаются ссылки на 23-ю главу «Гранатового Сада» или цитаты из нее. Наряду с ней, большое значение имеет и 27-я глава «Врата букв» (*Шаар га-отийот*), в которой Кордоверо объясняет значение еврейских букв, сопоставляя лингвистическое учение анонимной каббалистической «Книги Образа» (*Сефер га-тмуна*,

²³ Kabbala Denudata. T. I, 1. P. [1].

²⁴ О жанре loci communes см.: *Traninger A. Mühelose Wissenschaft. Lullismus und Rhetorik in den deutschsprachigen Ländern der Frühen Neuzeit. München, 2001. S. 94–101.*

XIII в.) с символизмом *сфирот* «Книги Сияния». Каждая из частей «Лексикона» Кнорра начинается с цитаты из этой 27-й главы.

Структура «Лексикона» в основном идентична таковой 23-й главы «Гранатового Сада». Сравнение двух этих текстов показывает, что примерно 85–90% статей в «Лексиконе» имеют аналоги у Кордоверо. Анализ сотен цитат из еврейских текстов в «Лексиконе» свидетельствует о том, что около 87% цитат заимствованы из книги Кордоверо, 7% из текстов лурианской школы, оставшиеся 6% из других источников. Более того, и другие еврейские эзотерические сочинения часто цитируются в «Лексиконе» не по первоисточникам, а по «Гранатовому Саду». Это касается всех цитат из «Книги Творения» (*Сефер йецира*), «Книги Блеска» (*Сефер га-багур*), «Книги Образа» (*Сефер га-тмуна*), «Книги Священного Имени» (*Сефер га-шем*)²⁵, «Книги Света» (*Сефер га-ор*) Яакова га-Когена из Сории и др. В некоторых случаях Кнорр включает в «Лексикон» фрагменты книги «Сок Граната» (*Асис римоним*) – сокращенной и несколько измененной версии «Гранатового Сада» (Венеция, 1601), составленной учеником Моше Кордоверо Шмуэлем Галлико. Кнорр цитирует это сочинение, когда хочет привести более краткое объяснение какого-либо термина или когда какой-то термин отсутствует в книге Кордоверо²⁶.

Было бы ошибкой полагать, что «Лексикон» Кнорра фон Розенрота – это просто перевод части книги Кордоверо. В некоторых случаях Кнорр пропускает целые ее разделы, значительно сокращает ее текст или пересказывает его своими словами. Для объяснения некоторых терминов из «Гранатового Сада» Кнорр привлекает другие источники: так, говоря о священных именах, он обращается к трактату испанского каббалиста XIII в. Йосефа Гикатилы «Врата Света» (*Шааре ора*), а в случае специфических терминов и понятий, важных для лурианской каббалы, ссылается на рукопись лурианского трактата «Древо Жизни» (*Эц хаим*) Хаима Виталья, на тот момент еще не опубликованного. Иногда он цитирует алхимический трактат «Огонь Плавильщика» (*Эш мецареф*)²⁷, предметно-тематический указатель к «Книге Сияния» «Золотой Венец» (*Зер загав*) и другие источники. В целом же можно сказать, что Кнорр фон Розенрот, взяв за основу лексикографические главы «Гранатового Сада», показал себя при составлении «Лексикона» искусным редактором, однако вряд ли добавил к его содержанию что-то существенное.

4.

«Гранатовый Сад» Моше Кордоверо используется в качестве важного источника не только в «Лексиконе». В «Открытой каббале» опубликован перевод целой 31-й главы этой книги – «De Anima» («О душе», ивр. *Шаар*

²⁵ Трактат написан в XIV в. неким р. Моше и часто ошибочно приписывается Моше де Леону, составителю или одному из составителей «Книги Сияния»; Кнорр фон Розенрот сам делает эту ошибку.

²⁶ Судя по цитатам, у Кнорра была рукопись этой книги, отличавшаяся от печатных изданий (Венеция, 1601; Мантуя, 1623).

²⁷ См. о нем: Бурмистров К.Ю. «Ибо Он как огонь плавильщика»: каббала и алхимия. М., 2009.

ѓа-нешама)²⁸. Тема этой главы, впрочем, шире, чем просто описание каббалистических представлений о душе человека. По словам Кордоверо, ее задача – «объяснить вопрос о человеке, т.е. его строении, о его *нешама*, *руах* и *нефеиш*²⁹ <...> Вначале [речь будет идти] о месте *нешама* и ее задаче в этом мире, о пользе ее создания; затем о соединении души с телом и... духовном превосходстве человека над ангелами... и в-третьих – о грехе и воздаянии»³⁰. Эта глава книги Кордоверо, вероятно, была особенно важна для христианских исследователей каббалы. Как и в случае с «Лексиконом», Кнорр сократил и упростил некоторые, не столь важные для него места, в то же время добавив фрагменты из других частей «Гранатового Сада». Латинский текст «De Anima» – это отдельный и самостоятельный трактат о человеческой душе и спасении, переведенный с использованием специальной лексики³¹.

Тематика этого сочинения вполне отвечает целому ряду проблем христианской антропологии и психологии. Вероятно, наибольший интерес у составителей антологии вызывало обсуждение природы высшего элемента души – *нешама*, поскольку именно он дает возможность постижения сферы Божественного. Эта тема затрагивается и в других разделах 1-го тома «Открытой каббалы», например в полемике между Кнорром фон Розенротом и Генри Мором о «Книге толкований» (*Сефер ѓа-друшим*) Хаима Виталья, лурианском трактате, перевод части которого опубликован в антологии. Обсуждая в ней разные «уровни» человеческой души, Кнорр ссылается как на лурианскую каббалу, так и на «Гранатовый Сад»³². Так или иначе, интересы христианских каббалистов были тесно связаны с вопросами антропологии, а потому не удивительно, что и еврейская каббала привлекала их как учение о человеке, его судьбе и его роли в процессе всеобщего исправления мироздания (*тикун ѓа-олам*). Поэтому они высоко ценили взгляды Моше Кордоверо, касающиеся строения человеческой души, ее взаимосвязи со структурой космоса и происходящими в нем глобальными изменениями.

5.

Мы видели, сколь значительное место в антологии Кнорра фон Розенрота занимает «Гранатовый Сад» Моше Кордоверо. Вместе с тем некоторые идеи этого каббалиста могли быть восприняты христианскими исследователями каббалы и через другие сочинения. Так, Кнорр был знаком с комментарием к *Зоѓару*, носящим название «Сияющие лучи солнца» (*Зоѓаре хама*):

²⁸ Tractatus de Anima R. Moscheh Korduero // Kabbala Denudata. T. I, 2. P. 100–141.

²⁹ *Нефеиш* («животная душа») имеется в каждом человеке, входит в него в момент рождения и служит источником его жизненной силы, тогда как две другие части имеются только у человека, который пробудился духовно и приложил особые усилия для развития своих интеллектуальных способностей и религиозного рвения. *Дух*, *руах* побуждает его заняться изучением Торы, тогда как *нешама* («высшая душа») пробуждается в нем при занятиях Торой и ее заповедями и открывает в нем высшие способности – вплоть до мистического постижения Божества. См.: *Scholem G. Kabbalah*. P. 155.

³⁰ *Кордоверо, Моше*. Пардес римоним. С. 466.

³¹ Многие термины Кнорр заимствует из иврита и даже находит греческие эквиваленты некоторым ивритским словам.

³² *Kabbala Denudata*. T. I, 2. P. 83, 95.

он представляет собой сокращенную и отредактированную версию большого комментария к «Книге Сияния» ученика Кордоверо Авраама Галанте, подготовленную другим известным каббалистом Авраамом бен Мордехаем Азулаи из Хеврона (1570–1643), который внес заметный вклад в распространение идей Кордоверо. Кнорр также нередко ссылался на главный труд Азулая – трактат «Милость Аврааму» (*Хесед ле-Аврагам*), в котором была предпринята попытка сопоставить и согласовать учения Ицхака Лурии и Моше Кордоверо³⁵. Возможно, как и в случае с «Гранатовым Садам», Кнорра привлек систематический характер этой книги, в которой подробно излагаются идеи Кордоверо и приводятся многочисленные цитаты не только из «Гранатового Сада», но и из уже упомянутого комментария Кордоверо к Зо́гару «Драгоценный свет» (*Ор якар*). В 1685 г. при поддержке Кнорра в Зульцбахе увидело свет выполненное по рукописи издание «Милости Аврааму».

Взгляды Кордоверо отражены и в некоторых других сочинениях, переводы из которых вошли в «Открытую каббалу». Так, амстердамский каббалист и философ Авраам га-Ко́ген Геррера (ок. 1570–1635) в своей книге «Небесные врата» (*Шаар га-шамаим*) излагает учение каббалы «до Ицхака Лурии» именно по Моше Кордоверо³⁴. Латинский перевод «Небесных врат» составляет третью часть 1-го тома «Открытой каббалы»³⁵. Некоторые идеи каббалы Кордоверо содержатся в «Книге переселения душ» (*Сефер га-гилгулим*), сокращенный перевод которой был включен в антологию. Этот текст обычно относят к лурианской школе, хотя лишь в первой ее части излагается учение лурианского каббалиста Хаима Виталья о переселении душ, тогда как вторая представляет собой собрание взглядов других каббалистов, включая Моше Кордоверо³⁶.

Не подлежит сомнению, что составитель антологии «Открытая каббала», подобно Аврааму Азулаи и многим другим, увлекшимся новой каббалой школы Ицхака Лурии, одновременно высоко ценил труды и взгляды Кордоверо. Кнорр цитирует и упоминает его сочинения даже при толковании собственно лурианских текстов³⁷. Он также включил ссылки на «Гранатовый Сад» (впервые в истории публикаций Зо́гара) в подготовленное при его участии издание «Книги Сияния» на арамейском языке, увидевшее свет в Зульцбахе в 1684 г.³⁸

³⁵ См.: Тишби Й. Хикре каббала ве-шлухотея. Т. 1. Иерусалим, 1982. С. 255–267; Зак Б. Лемекоротав шель Сефер Хесед ле-Аврагам ле-рабби Авраам Азулай // Кирьят Сефер. 1981. Т. 56 (1). С. 164–175.

³⁴ Напр.: *Аврагам Ко́ген де Геррера*. Сэфер Шаар га-шамаим. Амстердам, 1655. Л. 32–33, 35–35об. и др. Ср.: Kabbala Denudata. Т. I, 3. P. 82–83. Роль каббалы Моше Кордоверо в сочинениях Авраама Герреры обсуждает Н. Йоша: Йоша Н. Митос у-метафора. Иерусалим, 1994. С. 13–16, 178–181 и др.

³⁵ Liber Porta Coelorum, in quo Dogmata Cabbalistica... Philosophice proponuntur & cum Philosophia Platonica conferuntur // Kabbala Denudata. Т. I, 3. P. 1–192.

³⁶ Сокращенный латинский перевод трактата, сделанный по рукописи, вошел во 2-й том «Открытой каббалы»: Tractatus... De Revolutionibus Animarum // Kabbala Denudata. Т. II, 2. P. 243–478. См.: Morlok E. De Revolutionibus Animarum in der Kabbala Denudata und dessen lurianische Vorlage Sefer ha-Gilgulim von Chajjim Vital (1543–1620) // Morgen-Glantz. 2014. Bd. 24. S. 1–18.

³⁷ В таких случаях он именует Кордоверо «автором книги Пардес» (Autor Libri Pardes); напр.: Kabbala Denudata. Т. II, 1. P. 271.

6.

Почему же Кнорр фон Розенрот и другие энтузиасты изучения еврейских эзотерических текстов, которые были столь увлечены мессианским потенциалом лурианской школы, высоко ценили идеи совершенно иного направления в каббале? Можно предположить, что в учении Моше Кордоверо они видели прежде всего выраженное ясным, философским языком учение об эманации и системе *сфирот*. Их могло привлечь диалектическое объяснение процесса эманации, согласно которому, чтобы раскрыться, Бог скрывает себя, порождая *сфирот*, в свою очередь открывающие Бога миру. Учение о *сфирот*, краеугольное для каббалистического учения, Кнорр воспринял именно в версии Моше Кордоверо.

Христианские каббалисты стремились согласовать идеи еврейского эзотеризма с христианской теософией и с греческой философией – платонизмом, неоплатонизмом, пифагорейством. Так, три высшие сфирот они отождествляли с триадами христианства и платонизма, а семь нижних – с метафизическими ступенями, соответствующими пифагорейским числам. Чтобы обосновать эту и подобные идеи, они нуждались в систематическом и по возможности теоретически ясном изложении учения о *сфирот*. И нашли его именно в предложенной Моше Кордоверо интерпретации *Зо́гара*.

О противоречиях между лурианской системой и взглядами Кордоверо писали многие исследователи каббалы³⁹. В частности, М. Идель отмечает, что в XVIII в. лурианская система утратила былую популярность, тогда как учение Кордоверо становилось все более известным. Причину этого он видит как раз в том, что каббала Кордоверо была более последовательной, логичной, систематической и ясной. Недаром известный немецко-еврейский философ Соломон Маймон (1753–1800) отмечал в конце XVIII в. в своей автобиографии: «Существуют две основные системы каббалы, а именно система рабби Моше Кордоверо и система рабби Ицхака Лурии. Та [первая] более реальная (*reel*), то есть ближе к разуму, чем эта [вторая]. Эта же [вторая] более формальная (*formell*), то есть имеет более полно выстроенную систему, чем та [первая]. Современные каббалисты предпочитают последнюю, потому что считают, что подлинная каббала не должна иметь рационального смысла <...> Естественно, мне больше нравилась каббала рабби Моше, чем каббала рабби Ицхака...»⁴⁰.

Кнорр фон Розенрот мог ощущать определенную близость к каббале Кордоверо по сходным причинам. Вместе с тем многие каббалисты (в том числе и главный теоретик лурианской школы Хаим Виталь, пользовавшийся исключительным уважением у Кнорра и Ван Гельмонта) считали каббалу Кордоверо хорошим введением к менее понятной лурианской системе. Вероятно, Кнорр мог бы согласиться и со словами самого Ицхака Лурии, который был учеником Моше Кордоверо и впоследствии утверждал, что его

³⁸ См. ссылки на «Гранатовый Сад» на полях этой книги: Сефер *ѓа-Зоѓар аль-ѓа-Тора*. Зулъцбах, 1684. Ч. *Берешит*. С. 185, 193, 205, 241, 243, 359 и т.д.

³⁹ *Тишби Й.* Хикре каббала ве-шлухотейа. С. 177–254; *Idel M.* Different Conceptions of Kabbalah in the early 17th century // *Jewish Thought in the Seventeenth Century*. Cambridge (Mass.), 1987. P. 137–200; *Idem.* Hasidism: Between Ecstasy and Magic. Albany, 1995. P. 41–43.

⁴⁰ *Salomon Maimon's Lebensgeschichte*. In 2 Bds. Bd. 1. Berlin, 1792. S. 128–129.

учитель в своих трудах рассматривает «мир беспорядка» (*олам га-тогу*), тогда как сам он говорит о «мире исправления» (*олам га-тикун*), то есть их учения объясняют разные уровни или состояния бытия. Польско-немецкий каббалист XVII в. Нафтали Бахарах приводит эти слова Лурии в трактате «Долина Царя» (*Эмек га-мелех*)⁴¹, латинский перевод большей части которого опубликован во 2-м томе «Открытой каббалы».

Кнорр фон Розенрот действительно считал лурианскую каббалу вершиной развития «тайной мудрости» евреев. Он признается в этом в Предисловии ко 2-му тому «Открытой каббалы», с гордостью рассказывая о том, как ему удалось раздобыть рукописи сочинений Лурии и Виталия, раскрывающих самые сокровенные тайны⁴². Прежде всего, его интересовали специфические концепции этой школы, в частности представление о всеобщей катастрофе, произошедшей в ходе эманации и разрушившей первоначально выстаиваемую структуру мироздания (т.н. «разбиение сосудов», *швират га-келим*), – катастрофе, которую он объяснял в соответствии с христианским пониманием грехопадения, привнесшего порчу во все сотворенное. Еще одной важной для христианских каббалистов темой было восходящее к «Книге Сияния» и развиваемое Лурией представление о *парцуфим* (букв. «ликах»)⁴³, новых структурах, образующихся после этой катастрофы в ходе процесса «восстановления мира». В этих «ликах» видели соответствия с ипостасями Троицы, а понятие *тикун* понимали в свете христианского учения о спасении. Как христианин, изучающий каббалу, Кнорр не мог не быть особенно чувствительным к лурианским идеям⁴⁴. Но считал ли он, что учение Кордоверо противоречит лурианскому? Едва ли. Скорее всего, для него они были дополняющими друг друга интерпретациями *Зо́гара*.

Обращаясь к лурианским идеям, Кнорр и Ван Гельмонт связывали *парцуф Зеир аннин* с ипостасью Иисуса Христа⁴⁵, одновременно отождествляя

⁴¹ См.: Бахарах, Нафтали Гириц. Эмек га-мелех. Амстердам, 1648. Л. 32.

⁴² Kabbala Denudata. Т. II, 1. Р. 9–17.

⁴³ *Парцуфим* формируются в новых сферах Творения, которые возникают на месте старой системы *сфирот*; при этом каждый *парцуф* содержит в себе собственные системы *сфирот*. Новый свет смешивается внутри *парцуфа* с более ранними излучениями, которые были нарушены в результате катастрофы, и каждый *парцуф* представляет собой определенный этап в процессе восстановления. Всего формируются пять главных *парцуфим*: *Арих Аннин* («Длинноликий», «Долготерпивый»), *Аба* («Отец»), *Има* («Мать»), *Зеир Аннин* («Коротколикий», «Нетерпеливый») и *Нуква де-Зеир* («женский [аспект] Зеира»). См.: Scholem G. Kabbalah. Р. 140–144; Бурмистров К.Ю. Концепция Предвечного Человека (Адам Кадмон) в еврейском мистицизме // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 84. С. 106–107.

⁴⁴ См. в связи с этим о возможном христианском влиянии на «Книгу Сияния»: Liebes Y. Christian Influences in the Zohar // Immanuel. 1983/1984. Vol. 17. Р. 51–59; о параллелях между христианством и каббалой по вопросу божественного воплощения: Magid Sh. From Metaphysics to Midrash. Myth, History, and the Interpretation of Scripture in Lurianic Kabbala. Bloomington, 2008. Р. 196–221.

⁴⁵ Бурмистров К.Ю. «Небесный Адам» и еврейская каббала в европейской религиозно-философской мысли конца XVII – начала XVIII вв. // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 2. С. 53, 55, 57. Такое отождествление вовсе не случайно: *Зеир Аннин* находится в центре процессов очищения и исправления мироздания, более того, согласно Лурии, этот *парцуф* «рожден небесной или божественной Матерью», в нем Бог как бы рождает самого себя. См.: Scholem G. Major Trends in Jewish Mysticism. Jerusalem 1941, Р. 266–267. Отметим также, что и в статье о *Зеир Аннин* в «Лексиконе» Кнорр приводит пространную цитату из «Гранатового Сада».

Христа с Адамом Кадмоном – первым проявлением Бога в форме «изначального человека», в котором содержались души всех людей. В трактате Ван Гельмонта «Краткое изложение христианской каббалы», напечатанном как приложение к «Открытой каббале», содержится однозначное утверждение: «Именно того, кого вы именуете Адамом Кадмоном, мы называем Христом»⁴⁶. Это может показаться парадоксальным, но само понятие «Адам Кадмон» и его интерпретацию они заимствовали из «Гранатового Сада» Моше Кордоверо. Статья «Адам Кадмон» в «Лексиконе» Кнорра фон Розенрота является переводом из «Гранатового Сада», а раздел об Адаме Кадмоне в «Дружеском ответе» (*Amica Responsio*) Кнорра Генри Мору в 1-м томе «Открытой каббалы» содержит длинную цитату из этого сочинения Кордоверо⁴⁷.

Представление о Первочеловеке было одним из важнейших для христианских каббалистов, поскольку именно на отождествлении Адама Кадмона с Христом основывалась идея вселенской Церкви: они полагали, что, поскольку все человеческие души содержались в изначальном человеке (Адаме Кадмоне / Христе), Христос вечно присутствует в душе каждого человека, а потому возможно всеобщее спасение (апокатастасис), различия же между церквями и религиями несущественны⁴⁸. Подобные взгляды основывались не только на лурианских идеях, но и на представлениях об Адаме Кадмоне, сформулированных в сочинениях Моше Кордоверо.

7.

Для христианских каббалистов XVII в. «Гранатовый Сад» Моше Кордоверо был важнейшим хранилищем знаний о каббале, своеобразной ее энциклопедией. Лексикографические главы этой книги послужили основой для латинского «Лексикона каббалистических терминов», в свою очередь, ставшего основным источником информации о еврейском эзотеризме для европейских читателей последующих веков. Антология «Открытая каббала» была для них и пособием по символизму *сфирот*, и важнейшим введением в «Книгу Сияния» – главное сочинение еврейской «тайной традиции». Благодаря Кнорру фон Розенроту и изданным им и его единомышленниками книгам с идеями Моше Кордоверо познакомились многие философы, религиозные мыслители, ученые-гебраисты, что оказало заметное влияние на представления о еврейском эзотеризме в европейской культуре трех последних столетий.

Список литературы

- Авраам Коэн де Геррера*. Сэфер Шаар га-шамаим [Небесные Врата]. Амстердам: Э. Бенвенисте, 1655. 94 л. (На иврите)
Бахараш, Нафтали Гириц. Эмек га-мелех [Долина Царя]. Амстердам, 1648. 21, 178 л. (На иврите)

⁴⁶ «Adeoque quod vobis dicitur Adam Kadmon, nobis vocatur Christus» (*Van Helmont F.M. Ad-umbatio Kabbalae Christianae. Frankfurt a/M., 1684. P. 6.*)

⁴⁷ *Kabbala Denudata. T. I, 2. P. 83–85.*

⁴⁸ Некоторые из этих представлений рассмотрены в: *Coudert A. Op. cit. P. 120–132.*

- Бен-Шломо Й. Торат га-элогут шель р. Моше Кордоверо [Теология р. Моше Кордоверо]. Иерусалим: Мосад Бялик, 1965. 336 с. (На иврите)
- Бурмистров К.Ю. «Ибо Он как огонь плавильщика»: каббала и алхимия. М.: ИФ РАН, 2009. 295 с.
- Бурмистров К.Ю. Еврейская философия и каббала. История, проблемы, влияния. М.: ИФ РАН, 2013. 266 с.
- Бурмистров К.Ю. Концепция Предвечного Человека (Адам Кадмон) в еврейском мистицизме // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 84. С. 97–117.
- Бурмистров К.Ю. «Небесный Адам» и еврейская каббала в европейской религиозно-философской мысли конца XVII – начала XVIII вв. // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 2. С. 49–67.
- Зак Б. Бе-шааре га-каббала шель р. Моше Кордоверо [Каббала р. Моше Кордоверо]. Беер-Шева: Университет Бен-Гурион, 1995. 386 с. (На иврите)
- Зак Б. Ле-мекоротав шель Сефер Хесед ле-Аврагам ле-рабби Авраам Азулай [Об источниках книги «Милость Аврааму» Авраама Азулая] // Кирыят Сефер. 1981. Т. 56 (1). С. 164–175. (На иврите)
- Йоша Н. Митос у-метафора. Га-паршанут га-философит шель р. Аврагам Коѓен Геррера лекабалат га-Ари [Миф и метафора. Философская интерпретация лурианской каббалы у р. Авраама Коѓена Герреры]. Иерусалим: Махон Бен-Цви, 1994. X, 423 с. (На иврите)
- Кордоверо, Моше. Пардес римоним им перуш Асис римоним ве-Пелах га-римон [Гранатовый Сад]. Иерусалим: Ярид га-сфарим, 2000. 498, 191 с. (На иврите)
- Сефер га-Зоѓар аль-га-Тора [Книга Сияния]. Зульцбах: М. Блох, 1684. 132, 108, 128, 16 л. (На иврите)
- Тишби Й. Нетиве эмуна ве-минут [Пути веры и ереси]. Рамат-Ган: Массада, 1964. 363 с. (На иврите)
- Тишби Й. Хикре каббала ве-шлухотега [Исследования каббалы и ее направлений]. Т. 1. Иерусалим, 1982. 288 с. (На иврите)
- Ben Shlomo J. Moses Cordovero // Scholem G. Kabbalah. Jerusalem: Keter, 1974. P. 401–404.
- Burmistrov K. Die hebräischen Quellen der Kabbala Denudata // Morgen-Glantz. 2002. Bd. 12. S. 341–376.
- Coudert A. The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century. The Life and Thought of Francis Mercury van Helmont (1614–1698). Leiden: Brill, 1999. XX, 418 p.
- Dan J. «No Evil Descends from Heaven» – Sixteenth Century Jewish Concepts of Evil // Jewish Thought in the Sixteenth Century / Ed. by B. Cooperman. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1983. P. 89–105.
- Dan J. Jewish Influences III: «Christian Kabbalah» in the Renaissance // Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / Ed. by W. Hanegraaff. Leiden: Brill, 2006. P. 638–642.
- Idel M. Different Conceptions of Kabbalah in the early 17th century // Jewish Thought in the Seventeenth Century / Ed. by I. Twersky and B. Septimus. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Center for Jewish Studies, 1987. P. 137–200.
- Idel M. Hasidism: Between Ecstasy and Magic. Albany: SUNY Press, 1995. 438 p.
- Kabbala Denudata, seu Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et Metaphysica atque Theologica. T. I–II. Sulzbach: A. Lichtenthaler; Frankfurt a/M.: J.D. Zunner, 1677–1684.
- Kilcher A. Synopse zu Knorr von Rosenrots Kabbala Denudata // Morgen-Glantz. 2000. Bd. 10. S. 201–220.
- Liebes Y. Christian Influences in the Zohar // Immanuel. 1983/1984. Vol. 17. P. 51–59.
- Magid Sh. From Metaphysics to Midrash. Myth, History, and the Interpretation of Scripture in Lurianic Kabbala. Bloomington: Indiana Univ. Press, 2008. 368 p.
- Morlok E. De Revolutionibus Animarum in der Kabbala Denudata und dessen lurianische Vorgelage Sefer ha-Gilgulim von Chajjim Vital (1543–1620) // Morgen-Glantz. 2014. Bd. 24. S. 1–18.
- Raviv Z. Decoding the dogma within the enigma: the life, works, mystical piety and systematic thought of Rabbi Moses Cordoeiro. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller, 2008. 508 p.

- Salomon Maimon's Lebensgeschichte: in 2 Bds / Hrsg. von K.P. Moritz. Berlin: F. Vieweg, 1792–1793.
- Schmidt-Biggemann W. Geschichte der christlichen Kabbala. Bd. I–IV. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2012–2014.
- Scholem G. Major Trends in Jewish Mysticism. Jerusalem: Schocken, 1941. XV, 440 p.
- Scholem G. Kabbalah. Jerusalem: Keter, 1974. 492 p.
- Traninger A. Müheleose Wissenschaft. Lullismus und Rhetorik in den deutschsprachigen Ländern der Frühen Neuzeit. München: W. Fink, 2001. 296 p.
- Van Helmont F.M. Adumbratio Kabbalae Christianae. Frankfurt a/M.: J.D. Zunner, 1684. 70 p.
- Vileno A.M., Wilkinson R.J. Messiah Puer: Christian Knorr von Rosenroth's Lost Exegesis of Kabbalistic Christianity. Leiden: Brill, 2021. 630 p.
- Wolfson E.R. Divine suffering and the hermeneutics of reading book. Philosophical reflections on Lurianic mythology // *Suffering Religion* / Ed. by R. Gibbs and E.R. Wolfson. N.Y.: Routledge, 2002. P. 101–162.
- Wolfson E.R. Alef, Mem, Tau. Kabbalistic Musings on Time, Truth, and Death. Berkeley: Univ. of California Press, 2006. XVI, 328 p.
- Zak B. The Influence of Cordovero on Seventeenth-century Jewish Thought // *Jewish Thought in the Seventeenth Century* / Ed. by I. Twersky and B. Septimus. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Center for Jewish Studies, 1987. P. 365–379.

Moshe Cordovero's Kabbalah and its reception in Europe at the end of the 17th century

Konstantin Yu. Burmistrov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: kburmistrov@iph.ras.ru; web: <https://eng.iphras.ru/burmistrov.htm>

Moshe ben Ya'akov Cordovero (1522–1570) was one of the most influential Kabbalists of the 16th century living in Safed in Northern Galilee (Ottoman Empire). The systematic explanation of the basic concepts of Kabbalah that he proposed had a significant impact on the subsequent development of Kabbalah. A characteristic feature of the views of Cordovero and his followers was the desire to “demythologize” Kabbalah, to create a synthesis of earlier views and to develop a unified speculative theory on their basis. At the same time, since the end of the 16th century, the Kabbalah school of Yitzhak Luria has gained increasing influence, striving to offer a completely new interpretation of the basic concepts of this teaching by remythologizing it. As a rule, it is believed that it was Luria's Kabbalah that was at the center of interests of Christian researchers of Kabbalah of the 17th century, who in turn influenced the views of a number of European philosophers (H. More, G.W. Leibniz, J. Locke, F.C. Oetinger, F.X. von Baader, F.W.J. Schelling, F.J. Molitor and others). The article attempts to revise this idea and show that Cordovero's Kabbalah was also very significant for the European thinkers of the 17th century, who were engaged in the translation and interpretation of Kabbalistic writings. The article is based on the analysis of the original Hebrew sources, as well as the Latin translations, made in the late 17th century.

Keywords: Kabbalah, Jewish philosophy, Judaism, Moshe Cordovero, Yitzhak Luria, Zohar

For citation: Burmistrov, K.Yu. “Kabbala Moshe Kordovero i ee retsepsiya v Evrope kontsa XVII v” [Moshe Cordovero's Kabbalah and its reception in Europe at the end of the 17th century], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2022, Vol. 15, No. 1, pp. 21–36. (In Russian)

References

- Abraham Cohen de Herrera. *Sefer Shaar ha-Shamaim* [Gates of Heaven]. Amsterdam: E. Benveniste, 1655. 94 ff. (In Hebrew)
- Bacharach, Naftali Hirz. *Emek ha-melekh* [King's Valley]. Amsterdam: E. Benveniste, 1648. 21, 178 ff. (In Hebrew)
- Ben-Shlomo, J. *Torat ha-Elohut shel R. Moshe Cordovero* [Theology of R. Moses Cordovero]. Jerusalem: Mossad Bialik, 1965. 336 pp. (In Hebrew)
- Ben-Shlomo, J. "Moses Cordovero", in: G. Scholem, *Kabbalah*. Jerusalem: Keter, 1974, pp. 401–404.
- Burmistrov, K.Yu. "Die hebräischen Quellen der Kabbala Denudata", *Morgen-Glantz*, 2002, Bd. XII, S. 341–376.
- Burmistrov, K.Yu. 'Ibo On kak ogon' plavil'shchika': *Kabbala i Alkhimiya* ['For He is Like a Refiner's Fire': Kabbalah and Alchemy]. Moscow: IPh RAS Publ., 2009. 295 pp. (In Russian)
- Burmistrov, K.Yu. *Evrejskaja filosofija i kabbala. Istorija, problemy, vlijanija* [Jewish Philosophy and Kabbalah. History, concepts, and influences]. Moscow: IPh RAS Publ., 2013. 266 pp. (In Russian)
- Burmistrov, K.Yu. "Konceptcija Predvechnogo Cheloveka (Adam Kadmon) v evrejskom mističizme" [The Concept of the Primordial Man (Adam Kadmon) in Jewish Mysticism], *St. Tikhon's University Review, Series I: Theology, Philosophy, Religious studies*, 2019, Vol. 84, pp. 97–117. (In Russian)
- Burmistrov, K.Yu. "'Nebesnyi Adam' i evrejskaya kabbala v evropeiskoi religiozno-filosofskoi mysli kontsa XVII – nachala XVIII vv." ['Heavenly Adam' and Jewish Kabbalah in the European religious and philosophical thought of the late 17th – early 18th centuries], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 2, pp. 49–67. (In Russian)
- Cordovero, Moshe. *Pardes rimmonim im perush Asis rimmonim ve-Pelach ha-Rimmon* [Orchard of Pomegranates]. Jerusalem: Yarid ha-sfarim, 2000. 498, 191 pp. (In Hebrew)
- Coudert, A. *The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century. The Life and Thought of Francis Mercury van Helmont (1614–1698)*. Leiden: Brill, 1999. 418 pp.
- Dan, J. "'No Evil Descends from Heaven' – Sixteenth Century Jewish Concepts of Evil", *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, ed. by B. Cooperman. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1983, pp. 89–105.
- Dan, J. "Jewish Influences III: 'Christian Kabbalah' in the Renaissance", *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. by W. Hanegraaff. Leiden: Brill, 2006, pp. 638–642.
- Idel, M. "Different Conceptions of Kabbalah in the early 17th century", *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, ed. by I. Twersky and B. Septimus. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1987, pp. 137–200.
- Idel, M. *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*. Albany: SUNY Press, 1995. 438 pp.
- Kabbala Denudata, seu Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et Metaphysique atque Theologica*, T. I–II. Sulzbach: A. Lichtenthaler; Frankfurt a/M.: J.D. Zunner, 1677–1684.
- Kilcher, A. "Synopsis zu Knorr von Rosenrots Kabbala Denudata", *Morgen-Glantz*, 2000, Bd. 10, S. 201–220.
- Liebes, Y. "Christian Influences in the Zohar", *Immanuel*, 1983/1984, Vol. 17, pp. 51–59.
- Magid, Sh. *From Metaphysics to Midrash. Myth, History, and the Interpretation of Scripture in Lurianic Kabbala*. Bloomington: Indiana Univ. Press, 2008. 368 pp.
- Moritz, K.P. (Hrsg.) *Salomon Maimon's Lebensgeschichte*, in 2 Bds. Berlin: F. Vieweg, 1792–1793.
- Morlok, E. "De Revolutionibus Animarum in der Kabbala Denudata und dessen lurianische Vorlage Sefer ha-Gilgulim von Chajjim Vital (1543–1620)", *Morgen-Glantz*, 2014, Bd. 24, S. 1–18.
- Raviv, Z. *Decoding the Dogma within the Enigma: the life, works, mystical piety and systematic thought of Rabbi Moses Cordoeiro*. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller, 2008. 508 pp.

- Schmidt-Biggemann, W. *Geschichte der christlichen Kabbala*, Bd. I-IV. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2012–2014.
- Scholem, G. *Major Trends in Jewish Mysticism*. Jerusalem: Schocken, 1941. XV, 440 pp.
- Scholem, G. *Kabbalah*. Jerusalem: Keter Publ., 1974. 492 pp.
- Sefer ha-Zohar al-ha-Torah* [Book of Splendor]. Sulzbach: Moshe Bloch, 1684. 132, 108, 128, 16 ff. (In Aramaic, Hebrew and Latin)
- Tishby, I. *Netive emunah ve-minut* [Paths of Faith and Heresy]. Ramat-Gan: Massadah, 1964. 363 pp. (In Hebrew)
- Tishby, I. *Chikre kabbalah ve-shluchoteya* [Studies on Kabbalah and Its Schools], Vol. 1. Jerusalem: Magnes, 1982. 288 pp. (In Hebrew)
- Traninger, A. *Mühele Wissenschaft. Lullismus und Rhetorik in den deutschsprachigen Ländern der Frühen Neuzeit*. München: W. Fink, 2001. 296 pp.
- Van Helmont, F.M. *Adumbratio Kabbalae Christianae*. Frankfurt a/M.: J.D. Zunner, 1684. 70 pp.
- Vileno, A.M. & Wilkinson, R.J. *Messias Puer: Christian Knorr von Rosenroth's Lost Exegesis of Kabbalistic Christianity*. Leiden: Brill, 2021. 630 pp.
- Wolfson, E.R. "Divine suffering and the hermeneutics of reading book. Philosophical reflections on Lurianic mythology", *Suffering Religion*, ed. by R. Gibbs and E.R. Wolfson. New York: Routledge, 2002, pp. 101–162.
- Wolfson, E.R. *Alef, Mem, Tau. Kabbalistic Musings on Time, Truth, and Death*. Berkeley: Univ. of California Press, 2006. XVI, 328 pp.
- Yosha, N. *Mitos u-Metaforah. Ha-Parshanut ha-Filosofit shel' r. Avraham Kohen Herrera le-kabbalat ha-Ari* [Myth and Metaphor. The Philosophical Interpretation of the Lurian Kabbalah in Rabbi Abraham Cohen Herrera]. Jerusalem: Machon Ben Zvi, 1994. X, 423 pp. (In Hebrew)
- Zak, B. "Le-mekorotav shel Chesed le-Avraham le-R. Avraham Azulai" [On the Sources of the book 'Chesed le-Abraham' by Abraham Azulai], *Qiryat Sefer*, 1981, Vol. 56 (1), pp. 164–175. (In Hebrew)
- Zak, B. "The Influence of Cordovero on Seventeenth-century Jewish Thought", *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, ed. by I. Twersky and B. Septimus. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Center for Jewish Studies, 1987, pp. 365–379.
- Zak, B. *Be-shaare ha-kabbalah shel R. Moshe Cordovero* [R. Moses Cordovero's Kabbalah]. Beer-Sheva: Ben Gurion University, 1995. 386 pp. (In Hebrew)

В.И. Коротких

СТРУКТУРА СУБЪЕКТА «ОПЫТА СОЗНАНИЯ» И ПУТЬ ПОСТИЖЕНИЯ ДУХА В ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ: ВРЕМЯ, ИСТОРИЯ, «ВОСПОМИНАНИЕ»

Коротких Вячеслав Иванович – доктор философских наук, доцент, профессор. Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина. Российская Федерация, 399770, Липецкая область, г. Елец, ул. Коммунаров, д. 28; e-mail: shortv@yandex.ru

Предметом исследования является значение структуры субъекта повествования (рассказчика) «Феноменологии духа» для понимания содержания базовых концептов произведения – «времени», «истории», «воспоминания». Эта структура определяется соотношением сознания автора и читателя («нашего сознания»), сознания как предмета рассмотрения («самого сознания») и его «предмета». Каждый из субъектов опыта проходит один и тот же с точки зрения логического содержания путь конституирования предметности («круг» «опыта сознания»), однако в результате феноменологического движения как целого происходит последовательное усложнение самой предметности. «Время», «история» и «воспоминание» представляют собой концепты, которые выступают в качестве универсальных предметных эквивалентов опыта, соответствующих указанным модусам субъекта повествования. В них отражается движение сознания к постижению духа как самого сложного типа предметности, которое не только определяет основной сюжет «Феноменологии», но и сохраняет свое значение для всей философии Гегеля, поскольку самосознание духа в форме «воспоминания» об этапах его становления остается основанием всех последующих системных построений философа. Необходимость признания диалогического характера «Феноменологии духа» определяется тем, что смысл повествования складывается из переключек, возникающих вследствие воспроизведения одних и тех же сюжетов опыта с разных точек зрения, в результате чего и происходит восхождение к духу и охватывающему его «воспоминанию». Анализ времени, истории и «воспоминания» как форм предметности «опыта сознания» показывает, что Гегель разработал и принципиально отличную от известного курса «Философии истории» «Феноменологию истории»: в качестве глубинного слоя исторического процесса в ней выступает не движение понятий, а движение образов сознания, воспроизводимое в «воспоминании» как историческом эквиваленте разработанной позднее «Логике».

Ключевые слова: философия Гегеля, «Феноменология духа», опыт сознания, субъект опыта, понятие бесконечности, время, история, воспоминание

Для цитирования: Коротких В.И. Структура субъекта «опыта сознания» и путь постижения духа в философии Гегеля: время, история, «воспоминание» // Философский журнал / Philosophy Journal. 2022. Т. 15. № 1. С. 37–50.

Вступительные замечания

Привычное представление о философских текстах как сообщениях, претендующих на статус *sub specie aeternitatis*, справедливо лишь отчасти. В действительности читатель в процессе знакомства с философскими произведениями должен учитывать не только время их возникновения и влиявшие на этот процесс обстоятельства, чему в историко-философской литературе традиционно уделяется большое внимание, но и характеристики того субъекта – рассказчика, «голос» которого в конце концов «застывает» в форме философского текста и тем самым увековечивает образ его автора и духовную атмосферу эпохи. История философии донесла до нас множество памятников, к осмыслению содержания которых можно приступить, лишь осознав, «с кем» ведешь в беседу, представив избранный или сконструированный автором образ субъекта повествования и, с другой стороны, ответив на вопрос, какая роль в его движении уготована тебе, читателю. Может быть, самыми значимыми среди подобных памятников навсегда останутся платоновские диалоги, воссоздающие образ Сократа, который на протяжении столетий становился непрменным собеседником каждого, кто обращался к изучению философии. В контексте настоящей статьи упоминание о Сократе оказывается уместным еще и потому, что образ его в диалогах Платона, как известно, эволюционировал, платоновский Сократ постепенно утрачивал исторически-конкретный и личностный характер, приобретая черты маски «лукавого вопрошателя». Подобным образом и здесь под «рассказчиком» понимается не имеющая связи с каким-либо исторически-конкретным лицом инстанция самого текста, которая специально конструируется автором «Феноменологии» для вовлечения читателя в движение «опыта сознания». В конце концов, мы решаемся на использование понятия рассказчика – субъекта опыта и фиксирующего его повествования, – с одной стороны, в силу его привычности, а с другой – потому что оно хорошо сочетается со спецификой «Феноменологии духа», в которой субъект обладает трехчастной структурой, что можно легче понять, если представить за каждым из элементов этой структуры индивидуальное лицо рассказчика; текст в этом случае предстает в качестве «диалога», раскрывающего свое содержание через воспроизведение взаимодействия трех «голосов» его участников.

Структура субъекта «опыта сознания» и динамика феноменологического повествования

«Феноменология духа» как особым образом построенное философское произведение оказывается чрезвычайно требовательной к своему читателю. «Опыт сознания» разворачивается в ней «нелинейно», что предполагает необходимость реконструировать движение содержания на основании «перекличек», которые возникают в «феноменологическом диалоге» между фрагментами текста, представляющими точки зрения разных рассказчиков. Геге-

левский замысел состоял в том, чтобы читатель, включившись в этот диалог, прошел все ступени опыта, на которых он должен встретиться и с разными рассказчиками. При этом их «сообщения» различаются не только способом изложения материала (что непосредственно обусловлено различием точек зрения, с которых они наблюдают за движением опыта), но и особенностями лексики и стилистики повествования в различных частях текста, представляющих собой «высказывания» участников «диалога» на различных этапах движения опыта. Специфика субъекта повествования (в которой трудно разобраться, особенно обращаясь лишь к переводам труда Гегеля на другие языки¹) – и станет вначале предметом нашего рассмотрения, после чего мы обратимся к вопросу о ее связи с универсальными формами опосредствования предметности в «опыте сознания». Исследователь в качестве факторов, влияющих на определение метода интерпретации гегелевского труда, должен принимать не только разнородность его тематики и вынужденную спешку, не позволившую Гегелю, по его собственному признанию, достичь должного совершенства «формы» произведения², но и установленное и последовательно выдержанное автором разграничение между участниками «феноменологического диалога» и приводимыми благодаря их активности в движение образами сознания; «собеседники» как бы последовательно «берут слово» на сменяющих друг друга этапах опыта и становятся пусть и «сконструированными», но в границах своих разделов вполне самостоятельными субъектами повествования.

Однако о каких участниках «феноменологического диалога» идет речь? Какова структура субъекта опыта? Как нередко случается, ответ на подобные вопросы в действительности лежит «на поверхности», т.е. представлен в самом изучаемом тексте, и нужно только увидеть его в качестве «ответа», понять значимость, казалось бы, известных формул, в которых до сих пор не видели лишь того, что они отвечают на вопросы, не ставившиеся прежде интерпретаторами. Итак, прочитаем первое предложение основного текста: «Знание, которое первоначально или непосредственно составляет наш предмет, само не может быть ни чем иным, как непосредственным знанием, знанием непосредственного или сущего»³. Гегелевская формула указывает на сознание автора и читателя – «наше сознание», для которого будет развиваться предстоящее движение, сознание, составляющее «наш» пред-

¹ К примеру, К.Р. Дав отмечал, что в процессе описания в «Феноменологии» того аспекта опыта, который доступен и исследуемому сознанию, используется дательный падеж, а в процессе описания движения, в ходе которого (первоначально только для «феноменолога», наблюдающего сознания) открывается также и процесс возникновения нового предмета, – винительный падеж (см.: *Dove K.R. Die Epoche der Phänomenologie des Geistes // Hegel-Studien. Beiheft 11. Bonn, 1983. S. 605–621*). Однако передать систематически эту важнейшую «формальную» особенность гегелевского текста в переводе, например, на русский язык было бы крайне трудно.

² В письме Шеллингу Гегель говорит о «безотрадной путанице», которая не только захватила весь процесс печатания «Феноменологии», но «отчасти сказалась и на композиции книги», с сожалением признавая допущенное под влиянием внешних обстоятельств «нарушение формы в последних частях» (см.: *Гегель Г.В.Ф. Письма // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т. 2. М., 1971. С. 271*).

³ *Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes. Stuttgart, 1987. S. 79*. Здесь и далее оригинал «Феноменологии духа» цитируется по изданию, воспроизводящему текст историко-критического издания (см.: *Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 9: Phänomenologie des Geistes. Hamburg, 1980*), однако более доступному для отечественного читателя.

мет, – «само сознание» и «его» предмет – «непосредственное или сущее». Таким образом, уже здесь Гегель указывает на «наблюдающее» и «наблюдаемое» сознание, а с момента выхода за границы первоначального замысла «Науки опыта сознания», т.е. с начала VI главы, – и на самосознание предмета рассматриваемого сознания как на самостоятельных рассказчиков, которые во взаимодействии и составляют единый субъект опыта; как видим, Гегель, подобно другим «драматургам», с самого начала знакомит читателя с «действующими лицами» предстоящего повествования, настраивая его на точное различение их «голосов». И читателю предстоит, следуя за автором, выявить в своем сознании (поскольку никакого другого сознания, кроме нашего собственного, в качестве предмета наблюдения у нас нет) три указанных «уровня сознания» и возвести их в статус субъекта повествования, представить в образе рассказчиков. Уже в этом пункте становится понятным, что задача этой необычной книги – прояснение и «структурирование» сознания читателя, его «образование». И поскольку каждый из уровней пребывает в исходном единстве сознания (автора и читателя), результат с логической точки зрения оказывается одним и тем же (бесконечность»), тогда как структура конституируемой предметности, напротив, усложняется на протяжении всего повествования (в противном случае «Наука опыта сознания» должна была бы завершиться, пройдя один «круг»).

Как Гегель показывает в последних параграфах «Введения», в соответствии с указанным «распределением ролей» опыт, завершающийся достижением «бесконечности», совершает сначала «наше сознание», затем «само сознание» и, наконец, «предмет». Кончено, феноменологическое движение недопустимо понимать упрощенно, так, будто его этапы могут быть представлены в качестве независимых друг от друга частей. На самом деле в процессе опыта все «участники диалога» взаимодействуют, но при этом необходимым условием осмысления структуры и динамики этого сложного драматического действия является точное разграничение их «высказываний» и видение их в качестве завершающегося «Абсолютным знанием» целого. По словам самого автора, только-только закончившего работу над книгой, «Феноменология» – целое, которое «по самой своей природе представляет собой... переплетение переходов»⁴.

Итак, «Феноменология духа» не столько предоставляет некую «информацию» о мире и познающем его и действующем в нем человеке (разделы, в которых Гегель не успел избавиться от соответствующих фрагментов или хотя бы свести их к предельно лаконичным формулам, он признает в конце концов наименее успешными)⁵, сколько восстанавливает в качестве целого структуру сознания, что делает возможным и саморефлексию читателя, первоначально – «естественного сознания», – включающегося в этот процесс⁶.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Письма. С. 271.

⁵ «Включение частных, как я чувствую, повредило усмотрению целого» (Там же).

⁶ Конечно, всякая настоящая философия побуждает к саморефлексии, для которой редко обнаруживается повод в привычном человеку мире. Как замечает М.К. Мамардашвили, «мы видим причинно-следственную связь и не видим себя как часть того порядка, который, свершившись в качестве порядка, позволил нам увидеть причинно-следственную связь в мире» (Мамардашвили М.К. Кантовские вариации. М., 2002. С. 174). Кант и Гегель лишь завершают ту традицию «сосредоточения внимания» на «избыточном» для мира мыслящем и действующем субъекте, которая формировалась на протяжении всей истории развития философии.

Поэтому рассмотрение «Феноменологии духа» с точки зрения специфики структуры субъекта опыта, требующей разграничения участников повествования и реконструкции связывающего их «диалога», представляется чрезвычайно значимым в качестве основы анализа также и всех содержательных, предметных аспектов произведения.

Повторим, что динамика повествования определяется местом, которое занимает в структуре опыта «наше сознание», поскольку именно оно обеспечивает ему «опережающую» роль на протяжении всего движения «Феноменологии». Часто указывающая на направление развития сюжета активность «нашего сознания» выступает непосредственно, как, например, в знаменитом месте I главы, где Гегель говорит, что «мы» должны «заставить» «само сознание» показать нам те «здесь» и «теперь», которые оно подразумевает⁷. Во «Ведении» Гегель показывает, что «наше сознание» «на один шаг» опережает «само сознание», потому что видит возникновение его предмета, – процесс, недоступный для рассматриваемого сознания, происходящий «как бы за спиной сознания»⁸; то, что «самому сознанию» предстает в опыте «только в качестве предмета», для «нашего сознания» выступает «вместе с тем и в качестве движения и становления»⁹. «Наше сознание», не будучи «вплетено» в этот процесс, оказывается избавленным от сопровождающих всякий опыт ошибок, а значит, и раньше, чем «само сознание», видит «траекторию» дальнейшего развития опыта. Благодаря тому, что «наше сознание» освобождается от непосредственной связи с предметом (смотрит на него «глазами “самого сознания”»), оно видит также и необходимость всей последовательности образов сознания, то есть возвышает «опыт сознания» до систематической формы, до «науки».

Поэтому и читатель, погружаясь в этот необычный текст, должен с самого начала отдавать себе отчет в «диалогическом» характере гегелевского повествования, различать «реплики» трех указанных «персонажей», последовательно отождествляя с ними свой взгляд на движение опыта. «Голоса» каждого из них обладают индивидуальностью, соответственно, и интерпретатору следует постараться распознать их, адекватно понять и передать с помощью языка своей эпохи и своей культуры. И подобно тому, как в движении «опыта сознания», откликаясь на жест автора-«режиссера», каждый из «актеров» – каждое сознание – точно сыграл свою роль в представленном «Феноменологией» «спектакле», так и продуктивная интерпретация может состояться лишь в том случае, если удастся не допустить смешения их «голосов», воспроизвести «объемность» всего повествования.

Хотя упомянутые здесь вопросы интерпретации «Феноменологии» не принадлежат к числу интенсивно обсуждаемых в современном гегелеведении, определение исследователем собственной позиции предполагает учет уже высказанных оценок проблемы и состоявшихся дискуссий. Важный шаг в изучении структуры и динамики «опыта сознания» сделал упомянутый уже К.Р. Дав, показавший принципиальное значение точки зрения автора и читателя для осознания специфики метода «Феноменологии духа»¹⁰. Близкие подходы нашли отражение и в публикациях Ж. Говена¹¹,

⁷ См.: Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. IV: Феноменология духа. М., 1959. С. 55.

⁸ Там же. С. 49.

⁹ Там же. С. 50.

Д.М. Перри¹², Т.М. Костелло¹³. В немецком гегелеведении на роль «нашего сознания» как инициатора феноменологического движения и систематизатора «опыта», выявляющего его «научный» характер, наиболее последовательно указывалось в глубоких работах В. Маркса¹⁴. Существенным недостатком этих попыток различения «двух модусов» сознания оставалось, однако, то, что исследователи не делали из него необходимых выводов о структуре произведения, его отношении к «зрелой» системе Гегеля, особенностях языка «Феноменологии», которые невозможно объяснить без учета его диалогичности. Между тем без решения этих проблем вряд ли возможно увидеть уникальность «Феноменологии» на фоне других произведений философа и всей современной ей философской литературы.

Кроме того, никто из известных нам исследователей не рассматривает в качестве самостоятельного субъекта опыта собственно «предмет», то «в-себе-бытие», которое выступает первоначально для «нашего сознания» (в связи с чем Гегель в тексте и отождествляет постоянно «в-себе» и «для нас»), а затем предстает и «самому сознанию» и, наконец, с VI главы разворачивается как самостоятельное движение субстанции, духа в качестве «абсолютно реальной сущности». По отношению к ней все предшествующие образы сознания выступают с этого момента в качестве «абстракций», в логическом смысле – предикатов действительного субъекта феноменологического повествования. Игнорируя эту тему, гегелеведы, по существу, проходят мимо столь ясно представленного самим философом в начале VI главы различия между «образами только сознания» и «образами некоторого мира»: «Дух... есть сама себя поддерживающая абсолютная реальная сущность. Все предшествующие образы сознания являются его абстракциями; они состоят в том, что дух анализирует себя, различает свои моменты и останавливается на каждом. Это изолирование таких моментов предполагает его самого в качестве *предпосылки* и *опоры* (*Bestehen*), или оно существует лишь в нем, который есть существование»¹⁵. Начиная с этого момента новые «станции» феноменологического движения выступают уже как «реальные духи, действительности в собственном смысле», в связи с чем Гегель и говорит о них как об «образах некоторого мира», а не «образах только сознания»¹⁶.

Приближение к пониманию значимости структурных, «формальных» аспектов гегелевского труда до сих пор сталкивалось и с тем затруднением, что исследователи не видели в авторско-читательском «мы» «объективную инстанцию» текста, сводили значение «мы» («для нас») к «личной позиции» Гегеля (или, реже, к некоей «абсолютной» точке зрения на предмет, которая

¹⁰ Dove K.R. Hegel's Phenomenological Method // The Review of Metaphysics. 1970. Vol. 23. Issue 4. P. 615–641.

¹¹ Gauvin J. Le «für uns» dans la Phénoméologie de l'Esprit // Archives de philosophie. 1970. Vol. XXXIII. P. 829–854.

¹² Parry D.M. Hegel's Phenomenology of the «We». N.Y., 1988.

¹³ Costelloe T.M. Science, Consciousness and the «We» in Hegel's Phenomenology of Spirit // International Studies in Philosophy. 2000. Vol. 32. Issue 2. P. 15–27.

¹⁴ Marx W. Die Dialektik und die Rolle des Phänomenologen // Hegel-Jahrbuch. 1974. Köln, 1975. S. 381–387; *Idem*. Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in «Vorrede» und «Einleitung». Fr. a/M., 1981. S. 94–128.

¹⁵ Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes. S. 311.

¹⁶ *Ibid.* S. 312.

якобы доступна философу с самого начала повествования). Однако некоторые авторы не могли не заметить при этом естественные границы в описании опыта «самого сознания» и его оценку философом, а также делали правильные выводы о роли «философской рефлексии» в движении опыта. Так, В. Бонсипен говорит о «центральной роли философа» в процессе опыта, о том, что сознание предводительствуется философом, в частности, «возникновение нового действительного предмета и сопровождающее его “обращение сознания” осуществляется благодаря деятельности философа»¹⁷. Отмеченное обстоятельство важно для верного понимания требуемой «Феноменологией» «стратегии чтения», на которую указывает содержащееся во втором предложении основного текста требование «ничего не изменять» в «знании непосредственного или сущего», которое первоначально выступает в качестве предмета рассмотрения, и воздерживаться от привнесения понятийного мышления в процесс его рассмотрения¹⁸. Это требование, однако, относится только к историческим и индивидуальным составляющим сознания автора и читателя, оно не отменяет активности субъекта вообще, субъекта как трансцендентальной структуры, «вмонтированной» в сам текст, и не должно препятствовать пониманию ведущей роли «нашего сознания» как инстанции повествования. Именно «наше сознание» – в качестве единства «реальных» и трансцендентальных составляющих – выступает источником и инициатором систематически описываемого в «Феноменологии» опыта, проникающего вглубь содержания сознания и последовательно конституирующего все более конкретные «слои» предметности.

Время, история и «воспоминание» как ступени самопознания духа в феноменологическом опыте

Учет места рассказчика в структуре субъекта «опыта сознания» как целого оказывается принципиально важным для понимания идеи, основной направленности «Феноменологии духа». Однако любой «формальный» принцип интерпретации может оцениваться в качестве плодотворного только в том случае, если он позволяет лучше разобраться в реальной «ткани» текста, строка за строкой вскрывая смысл, таящийся в образующих его высказываниях. Значение «метода» прочтения определяется, таким образом, лишь тем, насколько новыми и существенными оказываются результаты его использования в решении конкретных исследовательских задач. В нашем случае учет разграничения между высказываниями «нашего сознания», «самого сознания» и «предмета» позволяет не только дать нетривиальное решение проблемы структуры произведения и описать его отношение к «зрелой» системе Гегеля¹⁹, но и раскрыть его диалогический характер. В настоящей статье мы сосредоточимся, однако, лишь на том следствии представленного понимания структуры субъекта опыта, которое позволяет выявить смысл «времени», «истории» и «воспоминания». В целом можно сказать, что эти

¹⁷ *Bonsiepen W.* Dialektik und Negativität in der Phänomenologie des Geistes // *Hegel-Jahrbuch.* 1974. Köln, 1975. S. 265.

¹⁸ *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. С. 51.

¹⁹ *Коротких В.И.* «Феноменология духа» и проблема структуры системы философии в творчестве Гегеля. М., 2011.

концепты выступают в «Феноменологии» в качестве ступеней «погружения» в конституируемую сознанием предметность, соответствующих «нашему сознанию», «самому сознанию» и «предмету»; вспомним, что единство «формального» результата каждого из этапов опыта («бесконечность»), указывающее на «циклические» соответствия в развитии повествования, дополняется последовательностью, образуемой в процессе достижения этого результата тремя субъектами опыта («линейное» движение опыта как целого); и, в конце концов, в завершающем все движение «Абсолютном знании» дух сознает свой путь не только как «историю», в которой его предшествующие образы сохраняются лишь «со стороны их свободного наличного бытия, являющегося в форме случайности», но и как «феноменологию», в которой их «царство» «организуется», «постигается в понятии»²⁰.

То, что первоначально воспринимается сознанием как время²¹, универсальная форма опосредствования бытия и инаковости, затем предстает в форме истории, бесконечно разнородной экстенсивной последовательности, сливающейся в непосредственно переживаемое существование индивидуальности, а далее, на уровне духа как «глубинной предметности», выступает в качестве «воспоминания», «самоуглубления» сознания, прошедшего весь путь своего «образования». Увидеть единство указанных концептов вне ясного понимания статуса субъектов опыта, все глубже описывающих конституируемую предметность, было бы крайне сложно. В самом деле, почему, начиная со «времени», мы через «историю» должны непременно приходить к «воспоминанию»? «Линейные» соответствия в тексте просматриваются тогда, когда мы определяем границы образуемых движением отдельных субъектов повествования «кругов», и при этом выявляется, что рассматриваемые концепты играют в них сходную роль – охватывают пройденные этапы, выявляя достигаемую степень конкретизации предметности. Таким образом, «иерархия» в структуре субъекта опыта открывает и порядок смены в процессе его движения универсальных моделей опосредствования предметности – времени, истории, «воспоминания». Акцент, который в VIII главе Гегель делает на «воспоминании», убеждает в том, что «Феноменология духа» в целом представляет собой завершающуюся универсальной само-рефлексией субъекта форму описания опыта сознания как становящегося (исторического) целого, единственный в границах философского познания (во всяком случае, так считал Гегель в йенский период творчества) путь постижения рождения духа как источника всякой реальности, вслед за которым только и может начаться его «спекулятивная экспликация» в «Логике»²².

Уже благодаря времени как базовому концепту, определяющему постижение моментов целого, которые в нем выступают, появляется возможность

²⁰ См.: Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 434.

²¹ Хотя понимание времени как универсальной формы деятельности сознания характерно для всего послекантовского идеализма, что было обусловлено возвращением в философию темы Абсолюта (время теряет характер «субъективной данности», и возникает необходимость демонстрации его происхождения из деятельности Абсолюта), только в «Феноменологии» сознание, «расслаиваясь» в процессе моделирования опыта на три указанных модуса, позволяет увидеть «глубину» времени, понять историю как его проекцию на сферу социальных отношений, в которых только и может раскрыться содержание субъективности, осознаваемое в «воспоминании».

²² Verene D.Ph. Hegel's Absolute: An Introduction to Reading the Phenomenology of Spirit. Albany, 2007.

увидеть связь всеобщего с особенным (то, что Гегель в соответствии с терминологией формальной логики называет «средним термином силлогизма»), а философскому рассмотрению предметности – обретать все большую степень конкретности. Однако центральным среди указанных трех понятий, несомненно, является понятие истории. О специфике истолкования истории в «Феноменологии» можно судить по, казалось бы, лишь косвенному упоминанию о ней в знаменитом фрагменте V главы, в котором Гегель провозглашает свое (столь часто подвергавшееся критике) положение о том, что у живой природы «нет истории»²³. Обратим внимание на то, что сравнение истории и органического как «средних терминов силлогизма» для «нашего сознания» демонстрирует не только то, что у мира живой природы «нет истории», поскольку ее «средний термин» не обладает действительностью, «субстанциальностью» (жизнь как всеобщее в органической природе непосредственно ниспадает в единичность наличного бытия), но и то, что привычная история событий и деяний – лишь предметное наличное бытие «глубинной» системы «гештальтов» сознания, которая и раскрывается в «Феноменологии духа»: всемирную историю Гегель представляет в качестве системы образов сознания («организации царства духов»), о которой мы обычно судим только по внешним проявлениям. История в ее непосредственном облике лишь отражает в форме «случайных» событий и действий индивидов более фундаментальный и исключительно духовный процесс, а понять историю означает воспроизвести этот процесс как внутреннее содержание того, что в привычном виде дано лишь внешним образом.

Представленный вывод и определяет ту принципиальную роль, которую в «Феноменологии» получает «воспоминание» (*die Erinnerung*). Д.Ф. Вирин справедливо соотносит «воспоминание» не только с *the recollection*, накоплением образов сознания, но и с *the inwardizing*, проникновением «вглубь» осваиваемого содержания сознания, замечая, что и «Феноменология» в целом может быть представлена как «процесс самоуглубления субъекта»²⁴. Поэтому во времени, утверждает Гегель, «реальная история» выступает прежде, чем осуществляющееся с помощью проникновения в ее суть осмысление в форме феноменологии духа, но только последнее позволяет действительно понять время и историю.

Таким образом, на фундаменте «воспоминания» у Гегеля выстраивается «феноменология истории», оставшаяся до сих пор, кажется, не замеченной никем из интерпретаторов. В самом деле, субстанция истории здесь – не понятие, а образы («гештальты») сознания, сводить их к понятиям недопустимо, следовательно, и отождествлять «феноменологию истории» с последующим лекционным курсом «Философии истории» также нельзя. Кроме того, «Феноменология духа» имеет сложную линейно-циклическую структуру²⁵, а значит, встает проблема оценки специфики гегелевского подхода к постижению истории в каждом из разделов «Феноменологии». И уже первый взгляд на формулировки различных частей текста, в которых указывается на роль времени и истории в феноменологическом движении, открывает, как много в гегелевских суждениях нетривиального и до сих пор

²³ *Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes. S. 216.*

²⁴ *Verene D.Ph. Hegel's Recollection: A Study of Images in the Phenomenology of Spirit. Albany, 1985. P. 3.*

²⁵ См.: Коротких В.И. «Феноменология духа». С. 232–321.

не исследованного историками философии, насколько существенно способен обогатить наши представления о гегелевском «историзме» анализ «Феноменологии» с указанной точки зрения.

Однако кульминацией развития «феноменологии истории» оказываются последние фрагменты VIII главы, в которых постижение единства времени, истории и «воспоминания» выступает в качестве результата, ничуть не менее важного, чем движение сознания к спекулятивной предметности, открывающее простор разворачиванию логической идеи. «Феноменология истории» – это как бы взгляд, который философ бросает назад, осматривая (в «воспоминании») еще раз весь путь состоявшегося «путешествия за открытиями», а «Наука логики» – открытая благодаря завершению «опыта сознания» «новая страна», сфера не сдерживаемой более чуждой сознанию предметностью активности духа. В отличие от «Логики», «снимающей» время и «выпадающей» из истории, в «феноменологии истории» время живо, «дух необходимо является во времени, и является до тех пор во времени, пока не *постигнет* свое чистое понятие, то есть пока не преодолет время... – Поэтому время выступает как судьба и необходимость духа, который не завершен в себе»²⁶. Вместе с тем именно с такого концепта, как время, определяющего форму не только внешнего, но и внутреннего опыта, начинается путь к «воспоминанию» как способу постижения смысла «случившихся» в истории событий, «снятию» ее в спекулятивном знании.

Если выше отмечалось, что к вопросу о специфике субъекта «опыта сознания» исследователи обращались редко, то относительно вопроса о значимости понимания структуры субъекта для характеристики времени, истории и «воспоминания» как базовых концептов произведения можно сказать, что он до сих пор в гегелеведении вообще не ставился, хотя значение «воспоминания» для описания образно-понятийного строя «Феноменологии», как уже упоминалось, было весьма ярко представлено Д.Ф. Вирином. В большинстве публикаций, в которых упоминаются понятия времени, истории, «воспоминания», выступающие на первый план в завершающих VIII главу параграфах, исследователи ограничиваются раскрытием положения о снятии «времени» и «истории» в «Абсолютном знании»²⁷, отказываясь, по существу, от осмысления того, почему же Гегель уделяет здесь основное внимание концептам, которые «остаются в прошлом» движения системной мысли, не переходят в «Логик». Невнимание к пройденному пути как условию спекулятивно-конкретной мысли «Логики» может показаться странным, особенно в связи с тем, что гегелевские формулы «Предисловия», гласящие, что значимым в философии является не только результат, но и ведущий к нему путь, общеизвестны. Думается, причины подобного невнимания обусловлены прежде всего абстрактным пониманием характера преодоления «предметной стихии» в разработанной Гегелем модели идеализма.

²⁶ Hegel G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. S. 560.

²⁷ Flay J.C. Time in Hegel's Phenomenology of Spirit // *International Philosophical Quarterly*. 1991. Vol. 31. P. 259–273; Baptist G. Das absolute Wissen: Zeit, Geschichte, Wissenschaft // Hegel G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Berlin, 2006. S. 245–262; Hegel on Recollection: Essays on the Concept of Erinnerung in Hegel's System. Newcastle, 2013; Blumenfeld J. The Abolition of Time in Hegel's «Absolute Knowing» // *Idealistic Studies*. 2013. Vol. 43. Issues 1–2. P. 11–119.

Обратимся в этой связи к словам автора, вышедшего за рамки «профессионального гегелеведения», поскольку в них получило отражение некое «общее впечатление» о гегелевской философии, столь распространенное и влиятельное, что игнорировать его недопустимо и для историка философии. Речь идет о формуле М.К. Мамардашвили из его курса о кантовской философии: «Гегель и построил свою концепцию развития, изложив ее в “Феноменологии духа”, где речь шла не о последовательном эмпирическом развитии, а о некотором развитии живых образований, которые я называю онтологическими абстракциями порядка, разворачивающимися в четвертом измерении. Безумие же Гегеля состояло в том, что он представил это, во-первых, как некий завершающийся процесс реального в какой-то момент выпадения человека из измерения истории и перепада его в такое измерение, где время вообще не имеет смысла. Гегель не считал, конечно, что реальная история кончается как эмпирическая история, он просто полагал, что наступает то, к чему неприменим термин “время”. Как бы Царство Божие, реализованное на земле и потому в терминах времени нерасчленимое и нерасчленимое внутри самого себя. Вот вам и так называемая концепция развития»²⁸. Первый вопрос, который возникает после знакомства с этим фрагментом, состоит в том, что же это за «четвертое измерение», с чем его следует соотносить – с «понятием» (*der Begriff*) или же с «образом» (*die Gestalt*)? Ведь впечатление о «безумии» Гегеля возникает в том случае, если, переворачивая последнюю страницу «Феноменологии», мы «забываем» о «земном пути» становления духа, как бы по мановению волшебной палочки переносимся «на небеса», в ту сферу, где господствует спекулятивная мысль и не остается никаких следов чувств, страданий, следов самого человека, который «снимает» себя во временном, историческом бытии, освобождая тем самым место для бытия духа. И чтобы подобного «забвения» не случилось, «время» и «история» и заключаются в Феноменологию – «чащу... царства духов»²⁹, над которой всегда витает сохраняющее тепло человеческой души «воспоминание».

Заключение

Как мы пытались показать, рассмотрение проблемы субъекта феноменологического движения имеет принципиальное значение для понимания процесса смены форм опосредствования конституируемой сознанием предметности. Диалогический характер «Феноменологии» побуждает учитывать специфику каждого из рассматриваемых субъектов в связи с соответствующими им типами предметности. Анализ времени, истории и «воспоминания» в соотношении со структурой субъекта «опыта сознания» позволяет увидеть взаимосвязь «формальных» и содержательных аспектов повествования, зависимость динамики становления духа от «организации» опыта, а тем самым и понять необходимость интерпретации отдельных сюжетов произведения в контексте целостного взгляда на его предмет и метод. Решение этой задачи, в свою очередь, приближает историко-философскую науку к преодолению тенденций избирательности и фрагментарности интерпретаций

²⁸ Мамардашвили М.К. Кантианские вариации. С. 282.

²⁹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 434.

«Феноменологии духа», столь характерных для гегелеведения последних десятилетий.

Вместе с тем главным результатом реализации представленного подхода, значимым для понимания гегелевской философии в целом, оказывается вывод о неадекватности «логицистского» взгляда на философию Гегеля, игнорирующего значимость первого фундаментального труда философа для построения системы философии, взгляда, в котором безжалостно нивелируются содержательные, методологические, стилистические особенности «Феноменологии». Думается, стратегия интерпретации этого уникального философского труда должна ориентироваться на последовательно трансцендентальный метод анализа «опыта сознания», в соответствии с которым сознание, с одной стороны, освобождается от «эмпирической истории», а с другой стороны, его структурные характеристики как раз и оказываются определяющими для гегелевских поисков дальнейшего пути построения системы философии; в таком случае «опыт сознания», оставаясь основанием философской системы, уже не исчезает в «вихре» логических категорий; последние, как показывает судьба «энциклопедической системы», утратив связь с породившей их стихией опыта, сами оказываются перед необходимостью «натурализации», соотношения их бытийного статуса с природой и конечным духом, что вызывает деградацию йенского проекта «Системы науки» и последующий кризис системной мысли Гегеля. Думается, отмеченные обстоятельства должны побуждать исследователя к внимательному изучению «Феноменологии духа» как самобытного и «неснимаемого» элемента системно-философской мысли Гегеля и поиску адекватных средств интерпретации, опираясь на которые читатель также смог бы пройти по «лабиринтам строк» «Феноменологии», чтобы – в соответствии с замыслом автора – стать способным прочесть и понять «сообщение» о предпринятом философом «путешествии за открытиями», поскольку без подобного собеседника – следующего по стопам автора читателя – и самый совершенный дух обречен оставаться «безжизненным и одиноким»³⁰.

Список литературы

- Гегель Г.В.Ф. Письма / Пер. с нем. Ц.Г. Арзаканьяна и А.В. Михайлова // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т. 2. М.: Мысль, 1971. С. 211–528.
- Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. IV: Феноменология духа / Пер. с нем. Г.Г. Шпета. М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1959. 440 с.
- Коротких В.И. «Феноменология духа» и проблема структуры системы философии в творчестве Гегеля. М.: ИНФРА-М, 2011. 383 с.
- Мамардашвили М.К. Кантианские вариации. М.: Аграф, 2002. 320 с.
- Baptist G. Das absolute Wissen: Zeit, Geschichte, Wissenschaft // Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes. Berlin: Akademie-Verlag, 2006. S. 245–262.
- Blumenfeld J. The Abolition of Time in Hegel's «Absolute Knowing» // Idealistic Studies. 2013. Vol. 43. Issues 1–2. P. 11–119.
- Bonsiepen W. Dialektik und Negativität in der Phänomenologie des Geistes // Hegel-Jahrbuch. 1974. Köln: Pahl-Rugenstein Verlag, 1975. S. 263–267.
- Costelloe T.M. Science, Consciousness and the «We» in Hegel's Phenomenology of Spirit // International Studies in Philosophy. 2000. Vol. 32. Issue 2. P. 15–27.

³⁰ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 434.

- Dove K.R.* Die Epoche der Phänomenologie des Geistes // Hegel-Studien. Beiheft 11. Bonn: Bouvier Verlag, 1983. S. 605–621.
- Dove K.R.* Hegel's Phenomenological Method // The Review of Metaphysics. 1970. Vol. 23. Issue 4. P. 615–641.
- Flay J.C.* Time in Hegel's Phenomenology of Spirit // International Philosophical Quarterly. 1991. Vol. 31. P. 259–273.
- Gauvin J.* Le «für uns» dans la Phénoméologie de l'Esprit // Archives de philosophie. 1970. Vol. XXXIII. P. 829–854.
- Hegel G.W.F.* Phänomenologie des Geistes. Stuttgart: Philipp Reclam jun, 1987. 596 S.
- Hegel G.W.F.* Gesammelte Werke. Bd. 9: Phänomenologie des Geistes / Hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede. Hamburg: Felix Meiner, 1980. 526 S.
- Hegel on Recollection: Essays on the Concept of Erinnerung in Hegel's System / Ed. by V. Ricci, F. Sanguinetti. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2013. 260 p.
- Marx W.* Die Dialektik und die Rolle des Phänomenologen // Hegel-Jahrbuch. 1974. Köln: Pahl-Rugenstein Verlag, 1975. S. 381–387.
- Marx W.* Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in "Vorrede" und «Einleitung». Fr. a/M.: Vittorio Klostermann, 1981. 136 S.
- Parry D.M.* Hegel's Phenomenology of the "We". N.Y.: P. Lang, 1988. 272 p.
- Verene D.Ph.* Hegel's Absolute: An Introduction to Reading the Phenomenology of Spirit. Albany: State University of New York Press, 2007. 131 p.
- Verene D.Ph.* Hegel's Recollection: A Study of Images in the Phenomenology of Spirit. Albany: State University of New York Press, 1985. 148 p.

The structure of the subject of “experience of consciousness” and the way of comprehending the spirit in Hegel's philosophy: time, history, “recollection”

Vyacheslav I. Korotkikh

Bunin Yelets State University. 28 Kommunarov Str., Yelets, Lipetsk region, 399770, Russian Federation; e-mail: shortv@yandex.ru

The object of investigation in this paper is the significance of the structure of the narrator in Hegel's "Phenomenology of Spirit" for understanding the content of the basic concepts of the work – time, history, "recollection". This structure is determined by the correlation between the consciousness of the author and that of the reader, consciousness itself as an object of consideration and its own object. Each of the narrators goes through the same path from the point of view of logical content ("circle" of "experience of consciousness") but at the same time, objectivity itself is constantly becoming more complex. Time, history and "recollection" are the concepts of "experience of consciousness", which act as universal object equivalents of experience, corresponding to the specified kinds of narrators. They reflect the movement of consciousness towards comprehending the spirit, this movement not only determines the main plot of "Phenomenology of Spirit", but also retains its significance for the entire philosophy of Hegel. The need to recognize the dialogical nature of the "Phenomenology of Spirit" is determined by the fact that the meaning of the narrative as a whole is made up of roll calls that arise as a result of the reproduction of the same plots of experience from different points of view, and on this basis there is an ascent to the spirit and the "recollection" that embraces it. The analysis of the consideration of time, history and "recollection" as forms of objectivity of "experience of consciousness" shows that Hegel also developed a "Phenomenology of History" that is fundamentally different from the well-known course "Philosophy of History": the movement of images of consciousness acts as a deep layer of the historical process in it, which is reproduced in "recollection" as the historical equivalent of "Logic".

Keywords: Hegel's philosophy, "Phenomenology of Spirit", experience of consciousness, the subject of experience, the concept of infinity, time, history, recollection

For citation: Korotkikh, V.I. "Struktura sub"ekta 'opyta soznaniya' i put' postizheniya dukha v filosofii Gegelya: vremya, istoriya, 'vospominanie'" [The structure of the subject of 'experience of consciousness' and the way of comprehending the spirit in Hegel's philosophy: time, history, 'recollection'], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2022, Vol. 15, No. 1, pp. 37–50. (In Russian)

References

- Baptist, G. "Das absolute Wissen: Zeit, Geschichte, Wissenschaft", in: G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Akademie-Verlag, 2006, S. 245–262.
- Blumenfeld, J. "The Abolition of Time in Hegel's 'Absolute Knowing'", *Idealistic Studies*, 2013, Vol. 43, Issues 1–2, pp. 11–119.
- Bonsiepen, W. "Dialektik und Negativität in der Phänomenologie des Geistes", *Hegel-Jahrbuch*, 1974. Köln: Pahl-Rugenstein Verlag, 1975, S. 263–267.
- Costelloe, T.M. "Science, Consciousness and the 'We' in Hegel's Phenomenology of Spirit", *International Studies in Philosophy*, 2000, Vol. 32, Issue 2, pp. 15–27.
- Dove, K.R. "Die Epoche der Phänomenologie des Geistes", *Hegel-Studien*, Beiheft 11. Bonn: Bouvier Verlag, 1983, S. 605–621.
- Dove, K.R. "Hegel's Phenomenological Method", *The Review of Metaphysics*, 1970, Vol. 23, Issue 4, pp. 615–641.
- Flay, J.C. "Time in Hegel's Phenomenology of Spirit", *International Philosophical Quarterly*, Vol. 31, 1991, pp. 259–273.
- Gauvin, J. "Le 'für uns' dans la Phénoméologie de l'Esprit", *Archives de philosophie*, 1970, Vol. XXXIII, pp. 829–854.
- Hegel, G.W.F. "Pis'ma" [Letters], trans. by C.G. Arzakan'yan and A.V. Mihajlov, in: G.W.F. Hegel, *Raboty raznyh let* [Works of different years], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1971, pp. 211–528. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Philipp Reclam jun, 1987. 596 S.
- Hegel, G.W.F. *Gesammelte Werke, Bd. 9: Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede. Hamburg: Felix Meiner, 1980. 526 S.
- Hegel, G.W.F. *Sochineniya, T. 4: Fenomenologiya duha* [Works, Vol. 4: Phenomenology of Spirit], trans. by G.G. Spet. Moscow: Socehgiz Publ., 1959. 440 pp. (In Russian)
- Korotkikh, V.I. 'Fenomenologiya dukha' i problema struktury sistemy filosofii v tvorchestve Gegelya ['Phenomenology of Spirit' and the problem of the structure of philosophy system in Hegel's works]. Moscow: INFRA-M Publ., 2011. 383 pp. (In Russian)
- Mamardashvili, M.K. *Kantianskie variacii* [Kantian variations]. Moscow: Agraph Publ., 2002. 320 pp. (In Russian)
- Marx, W. "Die Dialektik und die Rolle des Phänomenologen", *Hegel-Jahrbuch*, 1974. Köln: Pahl-Rugenstein Verlag, 1975, S. 381–387.
- Marx, W. *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in 'Vorrede' und 'Einleitung'*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981. 136 S.
- Parry, D.M. *Hegel's Phenomenology of the 'We'*. New York: P. Lang, 1988. 272 pp.
- Ricci, V. & Sanguinetti, F. (eds.) *Hegel on Recollection: Essays on the Concept of Erinnerung in Hegel's System*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2013. 260 pp.
- Verene, D.Ph. *Hegel's Absolute: An Introduction to Reading the Phenomenology of Spirit*. Albany: State University of New York Press, 2007. 131 pp.
- Verene, D.Ph. *Hegel's Recollection: A Study of Images in the Phenomenology of Spirit*. Albany: State University of New York Press, 1985. 148 pp.

ДИСКУССИИ

И.Ф. Михайлов

СОЦИАЛЬНЫЕ ВЫЧИСЛЕНИЯ И ПРОИСХОЖДЕНИЕ МОРАЛЬНЫХ НОРМ

Михайлов Игорь Феликсович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: ifmikhailov@gmail.com

В предлагаемой авторской концепции общество и человек понимаются как вложенная вычислительная система мультиагентной архитектуры. «Вычислительность» как понятие расширяется за пределы машины Тьюринга и рассматривается как способность рассчитывать и предсказывать статистические распределения, в максимальной степени соответствующие характеристикам внешней среды, чтобы достичь оптимального значения предполагаемой контрольной переменной. Общество индуцирует в агентах правила их поведения подобно тому, как магнитное поле индуцирует ток в движущемся проводнике. Индукция осуществляется путем отбора эмпирически найденных индивидами паттернов поведения и сертификации тех из них, которые наиболее полезны для достижения целевых показателей системы. Сертифицированные правила воспринимаются индивидами как, с одной стороны, имманентные им, а с другой – как в принципе допускающие их нарушение, поскольку как отдельные агенты, так и общество в целом суть статистические машины. Объективная вероятность неисполнения требования правила воспринимается как моральная свобода, а гормональное подкрепление следования общему правилу – как ощущение морального долга. Вычислительный подход к морали преодолевает индуктивизм натуралистических и утилитаристских теорий и в то же время научно объясняет «трансцендентальность» нравственного закона, не прибегая к идеалистической метафизике, как это делает деонтизм кантовского толка.

Ключевые слова: натурализм, утилитаризм, деонтизм, мораль, вычисление, мозг, нейросеть

Для цитирования: Михайлов И.Ф. Социальные вычисления и происхождение моральных норм // Философский журнал / Philosophy Journal. 2022. Т. 15. № 1. С. 51–68.

Скрывая от нас все бессознательные заключения, к которым он приходит, наш мозг создает у нас иллюзию непосредственного контакта с материальным миром. В то же самое время он создает у нас иллюзию, что наш внутренний мир обособлен и принадлежит только нам. Эти две иллюзии дают нам ощущение, что в мире, в котором мы живем, мы действуем как независимые деятели. Вместе с тем мы можем делиться опытом восприятия окружающего мира с другими людьми. За многие тысячелетия эта способность делиться опытом создала человеческую культуру, которая, в свою очередь, может влиять на работу нашего мозга.

Крис Фрит¹

Вычислительный подход к морали

Мораль может быть понята как совокупность социальных ограничений, необходимость которых не следует непосредственно из природных факторов. Например, запреты на близкородственные связи или на употребление алкоголя в некоторых обществах не являются в строгом смысле слова моральными, потому что их легко можно объяснить природными факторами. А, например, максима «не обижай слабых» значительно хуже поддается натуралистическому объяснению, поскольку с точки зрения физической эффективности наиболее энергетически эффективный путь к обладанию неким ресурсом состоит в том, чтобы забрать этот ресурс у более слабой особи, если он имеется у нее в готовом виде, – вместо того, чтобы пытаться произвести его собственным трудом или добыть где-то в природе. Эта и подобные максимы составляют собственно моральную сферу – столь трудный для научного объяснения «нравственный закон внутри нас».

Среди многочисленных философских попыток справиться с этой проблемой можно выделить три основных подхода: натурализм, утилитаризм (который почитается некоторыми за подвид консеквенциализма) и деонтизм. Натурализм пытается объяснить всё естественными причинами, утилитаризм вводит некую телеологию, опираясь на последствия поступков, а деонтизм основывается на представлении о трансцендентальном моральном долге. При этом первые два подхода сталкиваются с невозможностью объяснить всеобщность моральной регуляции: у разных особей могут быть разные причины поведения и разные представления о его последствиях. И тогда вопрос – каким образом получается так, что всё сообщество руководствуется более или менее одной моральной системой, – повисает в воздухе. Деонтизм как бы разрешает эту проблему, но за счет опоры на догматическую – и, как правило, идеалистическую – метафизику.

В русскоязычной философской литературе также существует солидная традиция философии морали вообще и теории происхождения моральных норм в частности. По понятным историческим причинам, эта проблематика

¹ Фрит К. Мозг и душа: как нервная деятельность формирует наш внутренний мир. М., 2010. С. 37–38.

рассматривается у нас в основном в культурно-историческом аспекте, с акцентом на реальное происхождение моральных норм скорее, чем на априорный концептуальный анализ нормативности как таковой. Так, Р.Г. Апресян считает, что:

В теоретической абстракции номогенез может быть представлен как акт рационального решения, результат нормотворчества. Однако насколько можно судить по доступным историческим данным, в реальности формирование стандартов происходило стихийно, на основе осмысления опыта эффективного поведения и взаимодействия, практического и рефлексивного обобщения этого опыта, его объективации, универсализации и постепенного закрепления в культуре².

В приведенном фрагменте можно выделить две мысли: (1) априорные теории морали могут обладать концептуальной ясностью, но не соответствовать реальному историческому процессу; и (2) в реальности отбор и закрепление моральных норм происходит на основе осмысления опыта *эффективного* поведения. Как я постараюсь показать далее, с этой идеей вполне можно работать при условии возможно более строгого понимания эффективности. В общем случае более эффективным является нечто – процесс, устройство, организация, сотрудник и т.д., – если при меньших затратах оно обеспечивает больший возврат. Возникает естественный вопрос: затратах чего? На мой взгляд, всякая теория выигрывает в том числе от универсальности своей методологии. Поскольку подход, который я далее собираюсь предложить, может быть применен в принципе к любым неравновесным системам, а не только к социальным, под затратами, по всей видимости, стоит понимать энергетические затраты как наиболее универсальный аспект естественных взаимодействий. Но этот критерий на данном этапе принимается скорее как гипотетический – я не исключаю, что будущая теория окажется более *эффективной*, основываясь на иных величинах.

Предлагаемый мною вычислительный подход к морали, на мой взгляд, свободен от недостатков вышеуказанных подходов, что я и постараюсь показать в дальнейшем изложении. В рамках этого видения *мораль* понимается как *система правил и алгоритмов, которую общество как обучающаяся вычислительная система вырабатывает ради сохранения гомеостаза и/или энергетического оптимума*. Вычислительная цель этой системы намечена в данном случае условно и приблизительно и в ходе уточнения теории может быть заменена на другую. Более точное ее определение – предмет эмпирических исследований. Например, в рамках популярной ныне теории предиктивного процессинга предполагается, что все сложные неравновесные системы – биологические, когнитивные или социальные – преследуют цель минимизации «свободной энергии», т.е. разницы между данными, предсказанными внутренней генеративной моделью системы, и реальными входящими данными. Но в любом случае существует некая контрольная переменная, на достижение оптимального значения которой направлена вся деятельность системы. Очевидно, что вычислительный подход к морали является холистическим: поведение частей объясняется задачами целого.

² Апресян Р.Г. Нормативная регуляция поведения // Человек. 2018. № 1. С. 5.

Дискуссии вокруг вычислений

В исходном определении общество предстает как обучающаяся вычислительная система. Но что значит «вычислительная»? Вычислительная система осуществляет вычислительные процессы, а последние характеризуются алгоритмичностью, субстратонезависимостью и контрфактуальностью. Алгоритмичность предполагает, что весь процесс можно представить как последовательное выполнение правил вида «если..., то...». Контрфактуальность тесно связана с этим свойством и означает, что процесс способен воспринять и обработать любые альтернативные данные из некоего допустимого множества. Далее я постараюсь показать, что контрфактуальность лежит в основе того, что мы привычно называем субъективностью, и именно социальность делает ее возможной в том конкретном воплощении, с которым мы сталкиваемся в человеческом мире. Субстратонезависимость – это синоним множественной реализации, возможности осуществить один и тот же по целям и содержанию процесс в различных материальных средах, обладающих необходимыми структурными характеристиками.

Однако в этом пункте часто приходится сталкиваться с возражениями такого рода, что употребление термина «вычислительный» является слишком сильной антропоморфизацией, поскольку в природных процессах только при очень развитом воображении можно увидеть целенаправленное получение некоторых численных значений. Поэтому одни авторы иронически спрашивают, какими именно разделами математики пользуется природа, осуществляя натуральные вычисления³, а другие, признавая недостаточность традиционного физического дискурса для описания сложных процессов в природе, вполне серьезно предлагают избегать термина «вычислительный» и использовать вместо него термин «алгоритмический»⁴. В основе этих разночтений лежат два обстоятельства: специфика русского языка и линейное понимание алгоритмичности.

Многие авторы (если не большинство) настойчиво сводят вычисление к манипуляциям с символами – цифровыми или лексическими⁵. Однако такой подход, по сути, аналогичен подмене анализа, например, музыки как таковой анализом языка ее нотной записи – подмене, которую, на мой взгляд, совершил Нельсон Гудмен в своей знаменитой работе⁶. То есть одна из возможных репрезентаций сущности выдается за саму сущность. Число есть символическая репрезентация количества, но количество – это реальное свойство материальных объектов. Русское слово «вычисление» заставляет нас думать о символических операциях с числами, тогда как латынь и испытывавший ее влияние английский предлагают как минимум два частично синонимичных термина: *calculatio* (*calculation*) и *computatio* (*computation*). В нестрогих разговорных контекстах они могут быть взаимозаменяемы. Однако в целях формирования строгого научного лексикона стоит приглядеться к их этимологии. Этимология в общем и целом – не лучший

³ Бажанов В.А. Вычисляющая природа – реальность или метафора? // *Философия науки и техники*. 2021. Т. 26. № 2. С. 38–43.

⁴ Шалак В.И. Алгоритмические явления в природе: модель объяснения // *Вопросы философии*. 2020. № 11. С. 120–124.

⁵ *Mitkowski M.* From Computer Metaphor to Computational Modeling: The Evolution of Computationalism // *Minds and Machines*. 2018. Vol. 28. P. 515–541.

⁶ *Goodman N.* *Languages of Art*. Indianapolis, 1976.

советчик в деле определения термина, но в данном случае она ведет по правильному пути.

Calculatio имеет корнем латинское *calculi*, что буквально обозначает морскую гальку – главное средство манипуляций с числами у пифагорейцев («кальций» – однокоренное слово). Видимо, с этим связано достаточно узкое значение слова «калькулятор» в русском языке. Напротив, латинское *putare* означает «думать» или «полагать». Приставка *com-* означает «вместе». Поэтому *computatio* может обозначать не только арифметические, но также логические и вообще любые правилосообразные операции. И, закономерным образом, слово «компьютер» в русском языке обозначает устройство, значительно более универсальное, чем калькулятор. Однако, когда мы произносим «вычисление», большая часть слушателей связывает обозначаемые этим словом операции с тем, что делает калькулятор – именно потому, что в корне слова присутствует «число». К сожалению, в русском языке нет адекватного перевода латинского *computatio*. Поэтому остается только договориться, что в контексте данной статьи термин вычисление будет употребляться именно в этом – более универсальном – значении.

Другое возражение против использования термина «вычисление» в контексте природных или социальных процессов связано со специфическим пониманием их алгоритмичности. Так, В.И. Шалак считает, что «И. Михайлов увидел смысл социальности в информационном обмене между людьми. Именно поэтому вместо общего понятия алгоритма он обратился к более узким понятиям *вычисления* и *репрезентации*. С нашей точки зрения, это методологическая ошибка»⁷. Он ссылается на мою статью⁸, где я действительно утверждал, что класс вычислительных процессов более узок, чем класс процессов алгоритмических. Алгоритмический процесс – это процесс, который можно представить как следующий правилам из некоторого множества. Вычислительный процесс – это алгоритмический процесс, в котором объектом управления являются репрезентации. И далее у меня имеется уточнение, которое Владимир Иванович, к сожалению, проигнорировал: «Репрезентация есть отображение (mapping) формальных свойств одного процесса в формальные свойства другого», на основании чего, согласно моему видению, «...сами репрезентации “отвязываются” от какого бы то ни было психологизма и получают чисто формальное определение»⁹. В.И. Шалак полагает, что именно информационный подход, который он мне приписывает, заставляет меня прибегать к «вычислительной» терминологии, поскольку, по его мнению, «символьные преобразования составляют лишь узкий класс алгоритмических явлений» и «в природе большинство таких явлений характеризуется переходами не между символьными репрезентациями, а между *реальными предметами и явлениями*»¹⁰. Это, как и предшествующие рассуждения в его статье о вычислениях как операциях над «символьными репрезентациями» чисел, показывает, что он понимает отношение репрезентации как семантическое отношение между символом и его значением, т.е. вполне в духе когнитивного классицизма. Адепты последнего рассматривают

⁷ Шалак В.И. Алгоритмическая модель социальных процессов // Философские проблемы информационных технологий и киберпространства. 2021. № 1. С. 51.

⁸ Михайлов И.Ф. Вычислительный подход в социальном познании // Философия науки и техники. 2021. Т. 26. № 1. С. 23–37.

⁹ Там же. С. 30.

¹⁰ Шалак В.И. Алгоритмическая модель социальных процессов. С. 50.

когнитивные акты как операции над «внутренними» символами в соответствии с некоторыми синтаксическими правилами¹¹. Эта позиция заставляла и заставляет ее сторонников искать «транспорты» (*vehicles*) символических репрезентаций в мозге, что довольно проблематично в связи с имеющимся эмпирическим материалом. Но важнее то, что эта семантическая интерпретация ведет когнитивных теоретиков прямо к «парадоксу гомункула», о чем подробнее скажем далее. Именно поэтому некоторые философы и когнитивные ученые уже пытаются разрабатывать концепции вычислений, которые позволили бы интерпретировать соответствующим образом некоторые естественные – в т.ч. нейробиологические – процессы.

Еще раз: я понимаю вычисления как алгоритмические процессы, оперирующие репрезентациями, а отношение репрезентации – как функциональную зависимость формальных свойств одного процесса от формальных свойств другого. В этой интерпретации нет никаких семантических отношений и синтаксических правил, никаких символов – только функциональные отношения. Почему я предпочитаю называть такие процессы вычислительными? Потому что, как правило – если не всегда, – они осуществляются с целью адаптации поведения сложных неравновесных систем к меняющимся условиям среды, репрезентированным во входных данных, которые для этого нужно получить и обработать. Система функционально взаимосвязанных процессов может действовать подобно искусственному компьютеру: преобразовывать входные данные в выходные в соответствии с некоторыми алгоритмами. При этом задействованные взаимозависимости и преобразования (*computatio*) вовсе не обязательно должны описываться какими-либо операциями с числами (*calculatio*).

Чтобы еще более наглядно объяснить суть нашего расхождения, обратимся к более или менее удачному примеру В.И. Шалака: «Реализуя алгоритм приобретения хлеба в магазине, мы ставим цель получить вполне реальную буханку хлеба, а не ее символьную репрезентацию в виде кассового чека»¹². В рамках его позиции подразумевается, что операции по покупке реального хлеба являются алгоритмическими, но не вычислительными, тогда как операции с чеками, оставшимися после покупки, могут быть вычислительными: например, при анализе расходов семейного бюджета. С моей же точки зрения, ситуация выглядит следующим образом. Если для покупки хлеба я сконструировал примитивного робота, который может реализовать простой линейный алгоритм (переместиться в магазин – протянуть продавцу деньги – назвать желаемый вид хлеба – получить покупку – получить сдачу – вернуться домой), то можно сказать, что такой робот совершает алгоритмический, но не вычислительный процесс – но и то только отвлекаясь от того обстоятельства, что хотя бы в навигационной системе такого робота магазин, хлеб, деньги и продавец должны быть как-то *репрезентированы* и им, роботом, опознаны. Но если алгоритмы моего робота окажутся достаточно сложны для того, чтобы он знал, *что* нужно делать, если магазин окажется закрыт, если хлеб не завезли, если у продавца не окажется сдачи и т.п., чтобы при любых неожиданных входных данных он вернулся домой с наилучшим в данных обстоятельствах результатом, – при этих условиях

¹¹ Pylyshyn Z.W. Computation and cognition: Toward a foundation for cognitive science. Cambridge (MA), 1986. P. xiii.

¹² Шалак В.И. Алгоритмическая модель социальных процессов. С. 50.

то, что он делает, может быть обозначено латинским глаголом 'computare' («решать, рассуждать, делать выводы» и т.п.). И тогда сам процесс его прохождения по всем этапам решения этой задачи со всей их контрафактуальностью может быть обозначен латинским 'computatio' или английским 'computation'. И у меня нет иного выбора, как перевести это понятие на русский словом «вычисление».

Определение натуральных вычислений

Исходя из сказанного, мы можем назвать существенные признаки вычислительного процесса. Это:

- (1) алгоритмичность,
- (2) функциональная взаимосвязь между (под)процессами, понимаемая как репрезентация,
- (3) контрафактуальность (способность изменять параметры процесса при изменении входных данных, но не прерывать его), и
- (4) ориентированность на результат.

Относительно (4) можно сказать следующее. Если верно сказанное выше – а именно что натуральные вычислительные процессы всегда или как правило реализуются сложными неравновесными системами для адаптации к непредсказуемым внешним или внутренним условиям, – то должен быть некий показатель (множество контрольных переменных), которые кодируют результат адаптации и на желаемые значения которых ориентируются алгоритмы всех (под)процессов системы. Так, в нашем с В.И. Шалаком примере с хлебом умный робот на всех логических развилках своего поиска будет принимать разные решения в зависимости от характера поставленной ему глобальной задачи:

- вернуться с любым хлебом как можно скорее, или
- принести определенный хлеб, чего бы это ни стоило, или
- не найдя хлеба, заменить его дрожжевым тестом, или
- не найдя хлеба, заменить его крекерами и т.п.

Например, в двух последних случаях он с большей вероятностью выберет супермаркет, где продаются эти взаимозаменяемые в рамках его задания товары, а не специализированную хлебную лавку, даже если она ближе расположена.

Одним словом, у системы должна иметься репрезентация желаемого состояния и алгоритмы подстройки составных частей и подпроцессов для достижения показателей, закодированных в этой репрезентации. Как мне представляется, эта модель достаточна для описания всего многообразия *натуральных вычислений* – т.е. вычислительных процессов в природе¹³. Мне известны по крайней мере две теории, рассматривающие свой предмет как вычислительные системы такого рода: это теория функциональных систем П.К. Анохина и теория предиктивного процессинга Карла Фристана.

Чтобы определить место социальных вычислений в общем множестве естественных вычислительных процессов, обратимся к классификации типов

¹³ К которой я отнес бы и общество, непонятно почему «качественно» отделяемое от нее некоторыми авторами.

вычислений, предложенной Брюсом Макленнаном¹⁵. Автор классифицирует их по двум показателям: тип процессинга и пространство состояний. Каждый из них может принимать одно из двух значений: дискретный или континуальный. Соответственно, у нас образуется четыре возможные комбинации. Континуальный процессинг над континуальным же пространством состояний характеризует некоторые природные процессы и некоторые аналоговые технические устройства вроде регулятора Ватта. Дискретный процессинг над дискретным пространством состояний – это классические тьюринговы вычисления. Континуальный процессинг над дискретным пространством состояний может описывать квантовые вычисления, хотя, насколько я понимаю, это пока проблемная область. И, наконец, дискретный процессинг над континуальным пространством состояний может охватывать сразу несколько областей: нейрофизиологические вычисления, в частности – процессы в мозге, нейросетевые вычисления – обработка, осуществляемая в искусственных нейросетях, и собственно социальные вычисления.

Важный аспект в понимании того, что такое вычисление, добавляет широко цитируемая концепция Дэвида Марра, специалиста в области нейрофизиологии зрения, одного из основателей вычислительной нейронауки. В книге 1982 г., переизданной в 2010 г.¹⁶, он утверждает, что любая вычислительная система может быть описана на трех уровнях:

- (1) теория вычисления, описывающая его цель, приемлемость и стратегию,
- (2) репрезентация и алгоритм, где определяются формы представления входных и выходных данных, а также алгоритм преобразования одного в другое, и
- (3) физическая реализация алгоритма и репрезентаций.

Важно, что эти уровни относительно независимы друг от друга: теория и телеология вычисления могут быть реализованы различными алгоритмами, а, в свою очередь, любой алгоритм может осуществляться в различных физических средах, обладающих достаточным числом возможных состояний.

Томмазо Поджио, друг и соавтор покойного Марра, имея за плечами тридцатилетний опыт развития когнитивных технологий, предлагает следующий апдейт марровской схемы:

- (i) эволюция,
- (ii) обучение и развитие,
- (iii) вычисления,
- (iv) алгоритмы,
- (v) биологический субстрат (*wetware*), физический субстрат (*hardware*), схемы и компоненты¹⁷.

Очевидно, что уровню (1) в схеме Марра у Поджио соответствует уровень (iii). Над ним надстраиваются уровни, необходимость выделения которых стала очевидной в результате развития эволюционного, генетического программирования, а также технологий глубокого обучения, чье философское значение, на мой взгляд, не всеми осознается и сейчас. На самом деле,

¹⁵ MacLennan B.J. Natural computation and non-Turing models of computation // Theoretical Computer Science. 2004. Vol. 317. No. 1. P. 115–145.

¹⁶ Marr D. Vision: A Computational Investigation into the Human Representation and Processing of Visual Information. Cambridge (Mass.), 2010. P. 24–25.

¹⁷ Poggio T. The Levels of Understanding Framework, Revised // Perception. 2012. Vol. 41. No. 9. P. 1021.

эти технологии существенно меняют классические представления о том, что такое интеллект вообще, теснее увязывая его с закономерностями биологической эволюции и показывая иллюзорность некоторых постулированных до сих пор «качественных отличий». И, что тоже немаловажно, к «физическому» (v) основанию этой, уже пятиуровневой, схемы добавляется биологический субстрат по той же причине: XXI в. в истории искусственного интеллекта (ИИ) начался с бурного развития и, наверное, можно сказать, торжества технологий, «вдохновленных биологией» (*bio-inspired*): эволюционные и генетические алгоритмы, а также искусственные нейросети, без которых современная цивилизация уже не мыслима. А освоение этих технологий, в свою очередь, помогло увидеть множество вычислительных по своей природе явлений и процессов в живой материи. Дэвид Марр был одним из первопроходцев и, наверное, можно сказать, провидцев вычислительной революции в естественных науках. На ее примере можно сказать, что распространение этих подходов и методов на социальное познание вполне ожидаемо.

Онтология натуральных вычислений

Когнитивные процессы, по всей видимости, вырастают из биологических, являясь некоторой надстройкой над ними, и, как некоторые из них¹⁸, представляют собой распределенные статистические вычисления. Если это верно, то и мозг, и общество суть естественные распределенные вычислительные устройства, оперирующие вероятностными предсказаниями и нацеленные на достижение максимальной энергетической эффективности.

В рамках этой концепции общество может быть представлено как *метасеть* – сеть, состоящая из сетей. Нейронные сети индивидов характеризуются тем, что между их нейронами существуют жесткие физические связи. Более того, пластичные свойства этих связей лежат в основе когнитивных способностей – например, памяти. Напротив, между элементами социальной сети устойчивых физических связей нет, поэтому такая сеть более адаптивна за счет большего количества возможных состояний, создаваемых перекомбинациями ее узлов. Люди, у которых слово «компьютер» ассоциируется исключительно с устройством, стоящим у них на столе и выполняющим программы, написанные другими людьми с определенными целями, в этом месте обычно задаются вопросом: насколько «компьютерная метафора» релевантна исследованию этой сложной материи? Для того, чтобы

¹⁸ Существенным отличием вычислительных биологических процессов от невычислительных является их относительная субстратонезависимость. Так, пищеварение у определенного живого вида может происходить с участием только определенных веществ и ферментов, а, напротив, транскрипция РНК и синтез протеинов могли бы, абстрактно говоря, быть реализованы в иных материальных субстратах, структурные особенности которых позволили бы реализовать те же функциональные взаимосвязи. Хрестоматийный пример: у одних видов вирусов гены состоят из ДНК, у других – из РНК, при том, что молекулы этих кислот существенно отличны по составу. Именно поэтому, как справедливо указывает В.И. Шалак, я рассматриваю не только общество, но и всю живую природу как сферу «информационных обменов», т.е. функциональных взаимодействий, основанных на структурных, а не субстанциальных свойствах.

дать более или менее компетентный ответ, нужно совершить небольшой экскурс в историю этой метафоры и ее роли в когнитивных науках.

Идея компьютера появилась в контексте исследования математических проблем, в частности проблемы вычислимости функций, поставленной Дэвидом Гильбертом. В середине 1930-х гг. практически одновременно было предложено два ее решения: λ -исчисление Алонзо Чёрча и a -машина Алана Тьюринга¹⁹. Поскольку почти сразу же была доказана эквивалентность обеих моделей вычислений, в дальнейшем мы будем говорить о чуть более популярной из них – машине Тьюринга (МТ)²⁰.

МТ легла в основу классической парадигмы когнитивной науки, которая в литературе также именуется символизмом или собственно когнитивизмом и в основе которой лежат труды и открытия Ноама Хомски, Зенона Пилишина, Джона Андерсона, Джерри Фодора и мн. др. Исследователи этой волны вполне серьезно полагали, что когнитивные процессы представляют собой серийную последовательную обработку строчек символов-репрезентаций в соответствии с некоторыми синтаксическими правилами. И в задачи новорожденной когнитивной науки входит идентификация физических реализаций этих символов в мозге и реальных правил их преобразований. Этапами формирования этой парадигмы можно считать победоносную, по мнению многих, полемику Хомского против Б.Ф. Скиннера в 1950-х гг., формулирование концепции физической символической системы А. Ньюэллом и Г. Саймоном как модели, эквивалентной сильному ИИ, в 1970-х; и разработку концепции «языка мысли» Джерри Фодором.

Модель, лежащая в основании когнитивного классицизма, имеет свои ограничения: это, в частности, неочевидная как минимум связь с эмпирическими данными и уязвимость перед парадоксом гомункула – в основании чьих-то когнитивных способностей мы предполагаем внутренние операции с семантически нагруженными символами, которые, в свою очередь, требуют чьих-то когнитивных способностей – таких как распознавание, понимание и т.п., – которые, как и всякие когнитивные способности, по определению должны также основываться на внутренних символических операциях, и так до бесконечности. Эти и другие обстоятельства стимулировали поиски альтернативных подходов, некоторые из которых предполагали полный отказ от «компьютерной метафоры», а другие основывались на других интерпретациях того, что есть вычисления: в частности, на признании того, что они не обязательно должны быть серийными, а могут быть параллельными или распределенными, не обязательно они должны быть и дискретными, а могут быть континуальными по предмету или по методам, не обязательно цифровыми, а могут быть аналоговыми, и т.п.

¹⁹ Turing A.M. On computable numbers, with an application to the entscheidungsproblem. A Correction // Proceedings of the London Mathematical Society. 1938. No. 1 (s2–43). P. 544–546.

²⁰ Интересно, что словом *computer* Тьюринг в указанной статье называет не машину, а человека – «вычислителя», – чьи действия машина эмулирует.

Распределенные вычисления

Дальнейшая история смены парадигм в когнитивной науке описана мною в специальной тематической статье²¹ и некоторых других публикациях. В рамках данной статьи нужно чуть подробнее остановиться на модели распределенных вычислений, которые, на мой взгляд, образуют основу и когнитивной, и социальной сферы. Эта модель предполагает, что устройство, осуществляющее такие вычисления, представляет собой систему взаимосвязанных процессоров, каждый из которых выполняет несложные алгоритмы с обратной связью, но в результате система в целом демонстрирует сложное адаптивное (интеллектуальное) поведение. Очевидно ее отличие от нашего настольного компьютера: там программа создается ради достижения конечной цели, пишется программистом, имеющим об этой цели ясное представление. Здесь же программы (алгоритмы) работают на уровне элементарных процессоров, организуя и облегчая их сетевое взаимодействие таким образом, что сеть сама себя оптимизирует так или иначе в зависимости от получаемых ею малопредсказуемых данных.

Далее я предполагаю рассмотреть две модели таких распределенных вычислений, имеющие достаточно широкое распространение в практических воплощениях ИИ. Это *искусственные нейросети (ИНС)*, в которых физически или виртуально связанные между собой искусственные нейроны запрограммированы на то, чтобы менять характеристики межнейронных связей в соответствии с проходящей через них информацией. В результате сеть становится более «обученной» и «интеллектуальной», готовой к выполнению задач в определенной предметной области – фактически, ее вероятностной моделью, способной принимать автономные решения. И это *мультиагентные системы (МАС)*, состоящие из физических или виртуальных агентов, между которыми нет устойчивых связей, но которые способны распознавать друг друга и взаимодействовать на основе вшитых в их процессоры несложных правил. Оказавшись в определенным образом структурированной реальности, такие системы в целом способны продемонстрировать сложное адаптивное поведение, несмотря на когнитивную простоту или даже примитивность составляющих их агентов. При этом создатели и ИНС, и МАС прекрасно отдают себе отчет в «логике» поведения отдельных элементов, которые они целенаправленно программируют, но, как правило, не могут предсказать или даже математически описать эмерджентные результаты деятельности распределенной системы в целом. Но очевидно, что идея ИНС имеет источник в устройстве мозга, а МАС навеяны «архитектурой» животных стай и человеческих сообществ. Поэтому мы вполне можем рассматривать предполагаемую связку таких систем, как модель когнитивно-социальной метасети, и пытаться вывести свойства и характеристики реальных обществ из формальных и алгоритмических особенностей этих моделей.

Однако для этой цели нам понадобится еще одна объяснительная модель, помогающая понять телеологию целостной натуральной вычислительной системы. И мы позаимствуем ее у концепции *предиктивного процессинга (ПП)*, которая в последние два десятилетия порождает неиссякающий вал

²¹ Михайлов И.Ф. Концепции вычислений в современных науках о человеческом познании // Философские проблемы информационных технологий и киберпространства. 2018. Т. 14. № 1. С. 4–22.

публикаций и претендует на роль фундаментальной теории, объясняющей сложное поведение живых, когнитивных и социальных систем на основе единых принципов. У истоков этого движения стоит фигура британского нейробиолога Карла Фристон. Но ее адептами стали когнитивист Якоб Хови, философы Энди Кларк и Томас Метцингер и мн. др. ПП постулирует многослойную иерархическую архитектуру когнитивного аппарата любого живого существа. Верхние слои формируют байесовские модели предполагаемой реальности и транслируют их вниз. Нижние слои сравнивают эти модели с полученными снизу или извне данными, вычисляют ошибки предсказания и транслируют их наверх. Сгенерированные верхними слоями модели уточняются, и цикл повторяется до тех пор, пока разность предсказанных и входящих данных не достигнет минимальных значений.

ПП предполагает еще один способ минимизации ошибок предсказания, а именно путем повторной выборки сенсорных данных, чтобы они соответствовали прогнозам. Это достигается изменением входных сенсорных данных, т.е. изменяя мир через действие. Так, согласно этой теории, одни и те же механизмы вывода лежат в основе, казалось бы, различных функций (действия, познания и восприятия). Другими словами, действие и восприятие являются аспектами одного и того же основного императива, а именно – стремления к минимизации ошибок иерархически вырабатываемых предсказаний путем выборочного тестирования сенсорных входов²².

Важным понятием в этой концепции является *ограждение Маркова* (*Markov Blanket*). В статистической сети это наименьший набор узлов, который делает огражденный ими узел сети условно независимым от всех остальных. Поведение огражденного узла можно предсказать, зная только состояния этих ближайших узлов. То же самое и с внешними узлами: огражденный узел бессмыслен для предсказания их поведения. Ограждение Маркова разделяет все важные для организма состояния на внешние и внутренние, а последние – на сенсорные и активные²³. В качестве ограждений Маркова можно рассматривать отдельные органы, функциональные системы организма (кровеносную, эндокринную и т.п.), организм в целом, а также сообщества организмов могут быть описаны как большие вложенные ограждения Маркова.

Таким образом, все организованные во вложенные статистические единства сложные неравновесные системы стремятся к минимизации определенного показателя, который Фристон называет «свободной энергией», – меры разности входных и предсказанных данных. Для этого элементы и уровни системы участвуют в порождении и коррекции моделей внешней для данного ограждения Маркова среды. Эффективность и оптимальность действий всех составных частей системы оценивается относительно оптимальных значений этого общего для системы показателя.

С учетом сказанного реальное общество может быть представлено как метасеть, являющая собой мультиагентную систему, состоящую из обучаемых нейросетей, способных строить и корректировать предиктивные статистические модели окружения. Каждая из нейросетей-агентов есть ограждение

²² Friston K.J., Frith C.D. Active inference, Communication and hermeneutics // Cortex. 2015. Vol. 68. P. 129–143.

²³ Friston K.J., Fagerholm E.D., Zarghami T.S., Parr T., Hipólito I., Magrou L., Razi A. Parcels and particles: Markov blankets in the brain // Network Neuroscience. 2021. No. 1 (5). P. 211–251.

Маркова, вложенное в одно большое ограждение Маркова, стремящееся к достижению одного параметра («свободной энергии», если Фристон прав) и подчиняющее этой общей цели деятельность всех своих узлов. Поскольку, как сказано, узлы представляют собой обучаемые нейросети, их необходимая самокоррекция относительно некоторого целевого параметра неизбежно должна индуцировать в них некие правила, следование которым с приемлемой вероятностью обеспечивает приближение к оптимальному значению этого параметра. И в этом пункте мы вплотную подходим к природе морали.

Мораль как распределенный вычислительный алгоритм

Если потребности целого способны индуцировать определенные алгоритмы поведения частей, то, вероятно, некоторые из этих алгоритмов предстают пред сознательным взором последних (если те обладают сознанием) как правила, которым лучше следовать. Склонность к выполнению этих правил может оправдываться различной мотивацией: от банального конформизма – не выпасть из системы – до возвышенного «я не могу иначе». Но в целом именно в этом механизме я вижу сущность происхождения моральных норм. Тогда моральные нормы – это статистические алгоритмы распространения социальных взаимодействий, которые формируются в ответ на потребности системы как целого, но реализуются на уровне отдельных составляющих сеть процессоров (агентов, индивидов). Их функциональная роль состоит в настройке системы в целом в направлении оптимизации некоторой контрольной переменной – например, энергетического оптимума.

Естественно, что отдельным агентом эти нормы воспринимаются как внутренние регуляторы загадочного происхождения – знаменитый «нравственный закон внутри нас», столь же загадочный, как и звездное небо над нами. Поскольку такие системы развиваются эволюционно, используя случайные мутации для вероятностного угадывания подходящего способа адаптации, то и конкретное содержание запретов («заповедей») исторически случайно и в другом возможном мире могло бы быть иным. Значение имеет только их статистическое влияние на показатели системы в целом.

Моральные нормы часто формулируются как запреты («заповеди»). На уровне целого запреты действуют как механизм сокращения числа возможных состояний системы, что равнозначно нарастанию степени ее структурности²⁴ и уменьшению энтропии²⁵. Весь комплекс алгоритмов достижения системой оптимального значения контрольной переменной – предположительно, энергетического оптимума – формируется эволюционно, в процессе обучения агентов.

Общество, как было показано, может быть рассмотрено как сложный распределенный компьютер, осуществляющий вероятностные вычисления, состоящий из многих сложных распределенных компьютеров, осуществляющих вероятностные вычисления, каждый из которых состоит из таких же компьютеров меньшего масштаба – и т.д., до уровня органических молекул.

²⁴ Анохин П.К. Принципиальные вопросы общей теории функциональных систем // Анохин П.К. Философские аспекты теории функциональной системы. М., 1978. С. 68–72.

²⁵ Gao J., Liu F., Zhang J., Hu J., Cao Y. Information Entropy as a Basic Building Block of Complexity Theory // Entropy. 2013. No. 12 (15). P. 3396–3418.

Естественная социальная система, в отличие от искусственных МАС, может обеспечить их подчинение правилам только с некоторой долей вероятности. Отсюда феномен «моральной свободы» – принципиальная возможность не подчиниться правилу.

Как показывают нейрофизиологические исследования²⁶, механизм общественного одобрения/осуждения действует напрямую через гормональную сферу мозга, и поэтому реакция социального «организма» на поведение агента и в целом его социальная (не)успешность переживается им непосредственно на эмоциональном уровне. Это обстоятельство, как представляется, объясняет и субъективное ощущение «долга».

Поскольку между социальными агентами, в отличие от нейронов мозга, жестких физических связей нет, общества, особенно на ранних этапах своего существования, эмулируют такие связи всевозможными социальными рестрикциями: рабство, сословия, трудовые повинности, армейский призыв и т.п. Однако по мере развития искусственных систем коллективной памяти (священные книги, библиотеки, компьютерные хранилища и т.д.) необходимость в таких рестрикциях постепенно ослабевает, и общество становится более либеральным. Чем быстрее и эффективнее осуществляются информационные обмены, тем меньше необходимость в жестком прикреплении агентов к определенным локусам социального пространства и в конкретных моральных ограничениях. Моральные нормы становятся более абстрактными, поскольку теперь они не столько обеспечивают жесткие социальные связи, сколько, наоборот, компенсируют их отсутствие. Начинает цениться социальная мобильность. Общество как вычислительная система становится адаптивнее и, предположительно, энергетически эффективнее.

Функционирование связки «мозг – общество» можно описать следующим образом. Предположим, мозг принимает и обрабатывает большие потоки данных и, как всякая нейросеть, создает в результате некую вероятностную модель реальности. Она помогает индивиду жить и адаптироваться. Однако у философов возникает в этом пункте юмовская проблема: почему мы должны доверять этой модели? Возможно ли знание, в надежности которого мы уверены? Я бы дал ответ, отличный от кантовского: вмещивается социальная метасеть, одним из узлов которой является наш мозг. Метасеть отбирает вероятностные модели, которые соответствуют ее целям, и как бы сертифицирует их – теперь это общественно одобренное «знание».

Аналогично происходит обработка нормативных моделей поведения, которые также вырабатываются мозгом как вероятностные индуктивные обобщения «лучших практик». Но здесь возникает уже кантовская проблема: каким образом эти случайные нормы могут стать всеобщими и необходимыми? Как и в предыдущем случае, сетевой компьютер, использующий вычислительные мощности множества мозгов, отбирает нормы, которые, будучи приняты как элементы распределенного алгоритма, будут работать на достижение целевых показателей предполагаемых контрольных переменных, в которых заинтересована целостная социальная система. Примитивная иллюстрация: почему шулерство в карточной игре полегит суровому моральному осуждению,

²⁶ Mehta P.H., Josephs R.A. Social endocrinology: Hormones and social motivation // Social motivation. N.Y., 2011. P. 171–189.

а виновных, согласно преданию, всегда наказывали канделябрами? Потому что, если шулерами станут все, игра будет невозможна.

В искусственно созданной МАС правила поведения агентов чаще всего жестко программируются в них самих и, следовательно, не имеют характера моральных норм – искусственный агент «не может поступить иначе» по своей природе, а не по своей «воле». Однако если даже в искусственной МАС программируемых агентов заменить на обучаемые нейросети, то, согласно моей гипотезе²⁷, такие агенты, способные к обучению, способные отличать себе подобных от других элементов окружения, способные к выработке языка²⁸ и правил, в конце концов выработают правила, подчинение которым, собственное и других, будут сами контролировать, порождая видимость следования долгу по собственной воле²⁹.

Выводы

В рамках вычислительного подхода в социальном познании общество и человек понимаются как вложенная вычислительная система мульти-агентной архитектуры. «Вычислительность» как понятие расширяется за пределы машины Тьюринга и рассматривается как способность рассчитывать и предсказывать статистические распределения, максимально соответствующие условиям внешней среды и контрольной переменной – предположительно, некоторого оптимального показателя энергетического обмена со средой.

Общество как мультиагентная система действует на основе правил, имплементированных в агентах. Агенты как обучаемые НС «находят» наилучшие правила в ходе многочисленных итераций обучения. То есть, метафорически говоря, общество *индуцирует* в агентах правила их поведения подобно тому, как магнитное поле индуцирует ток в движущемся проводнике. Индукция осуществляется путем отбора эмпирически найденных индивидами паттернов поведения и сертификации тех из них, которые наиболее полезны для достижения целевых показателей системы. Сертифицированные правила воспринимаются индивидами как, с одной стороны, имманентные им, а с другой – как в принципе допускающие их нарушение, поскольку они формируются в результате статистических, а не детерминированных вычислений. Иными словами, отдельные агенты, как и МАС в целом, – статистические машины, поэтому сохраняется вероятность неисполнения требования правила («моральная свобода»).

Регуляция обществом индивидов осуществляется в т.ч. средствами гормональной модуляции нейронной активности, которая имеет непосредственный эмоциональный эффект (как в случаях влюбленности или наркозависимости). Отсюда – ощущение «морального долга».

²⁷ Которую, наверное, возможно проверить эмпирически – но это не задача философа.

²⁸ Clark B. Facebook's AI accidentally created its own language // TNW. 2017. URL: https://thenextweb.com/news/facebooks-ai-accidentally-created-its-own-language#.tnw_YGLIG5bd (дата обращения: 21.04.2021); Schulz R., Glover A., Milford M.J., Wyeth G., Wiles J. Lingo-droids: Studies in spatial cognition and language // IEEE International Conference on Robotics and Automation. 2011. P. 178–183.

²⁹ А адекватна ли такая «слишком человеческая» интерпретация или нет – зависит от реалистической или антиреалистической позиции внешнего интерпретатора.

Вычислительный подход к этике обладает некоторыми теоретическими преимуществами. В частности, он преодолевает индуктивизм натуралистических и утилитаристских теорий и в то же время научно объясняет «трансцендентальность» нравственного закона, не прибегая к идеалистической метафизике деонтизма кантовского толка.

Список литературы

- Анохин П.К.* Принципиальные вопросы общей теории функциональных систем // *Анохин П.К. Философские аспекты теории функциональной системы.* М.: Наука, 1978. С. 49–106.
- Апресян Р.Г.* Нормативная регуляция поведения // *Человек.* 2018. № 1. С. 5–20.
- Бажанов В.А.* Вычисляющая природа – реальность или метафора? // *Философия науки и техники.* 2021. № 2 (26). С. 38–43.
- Михайлов И.Ф.* Концепции вычислений в современных науках о человеческом познании // *Философские проблемы информационных технологий и киберпространства.* 2018. № 1 (14). С. 4–22.
- Михайлов И.Ф.* Вычислительный подход в социальном познании // *Философия науки и техники.* 2021. № 1 (26). С. 23–37.
- Фритт К.* Мозг и душа: как нервная деятельность формирует наш внутренний мир / Пер. с англ. П. Петрова. М.: Астрель; CORPUS, 2010. 340 с.
- Шалак В.И.* Алгоритмические явления в природе: модель объяснения // *Вопросы философии.* 2020. № 11. С. 120–124.
- Шалак В.И.* Алгоритмическая модель социальных процессов // *Философские проблемы информационных технологий и киберпространства.* 2021. № 1. С. 46–62.
- Clark B.* Facebook's AI accidentally created its own language // *TNW.* URL: https://thenextweb.com/news/facebooks-ai-accidentally-created-its-own-language#.tnw_YGLIG5bd (дата обращения: 21.04.2021).
- Friston K.J., Fagerholm E.D., Zarghami T.S., Parr T., Hipólito I., Magrou L., Razi A.* Parcels and particles: Markov blankets in the brain // *Network Neuroscience.* 2021. No. 1 (5). P. 211–251.
- Friston K.J., Frith C.D.* Active inference, Communication and hermeneutics // *Cortex.* 2015. Vol. 68. P. 129–143.
- Gao J., Liu F., Zhang J., Hu J., Cao Y.* Information Entropy as a Basic Building Block of Complexity Theory // *Entropy.* 2013. No. 12 (15). P. 3396–3418.
- Goodman N.* Languages of Art. Indianapolis: Hackett Publishing Co, 1976. 291 p.
- MacLennan B.J.* Natural computation and non-Turing models of computation // *Theoretical Computer Science.* 2004. No. 1 (317). P. 115–145.
- Marr D.* Vision: A Computational Investigation into the Human Representation and Processing of Visual Information. Cambridge (Mass.): The MIT Press, 2010. 432 p.
- Mehta P.H., Josephs R.A.* Social endocrinology: Hormones and social motivation // *Social motivation* / Ed. by D. Dunning. N.Y.: Psychology Press, 2011. P. 171–189.
- Milkowski M.* From Computer Metaphor to Computational Modeling: The Evolution of Computationalism // *Minds and Machines.* 2018. Vol. 28. P. 515–541.
- Poggio T.* The Levels of Understanding Framework, Revised // *Perception.* 2012. No. 9 (41). P. 1017–1023.
- Pylyshyn Z.W.* Computation and cognition: Toward a foundation for cognitive science. Cambridge (MA): The MIT Press, 1986. 292 p.
- Schulz R., Glover A., Milford M.J., W̄yeth G., Wiles J.* Lingodroids: Studies in spatial cognition and language // *IEEE International Conference on Robotics and Automation.* 2011. P. 178–183.
- Turing A.M.* On computable numbers, with an application to the entscheidungsproblem. A Correction // *Proceedings of the London Mathematical Society.* 1938. No. 1 (s2–43). P. 544–546.

Social computations and the origin of moral norms

Igor F. Mikhailov

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

The author proposes a conception in which society and a person are understood as a nested computing system of a multi-agent architecture. The 'Computational' as a concept extends beyond the Turing machine and is considered as the ability to compute and predict statistical distributions that best match the characteristics of the external environment to achieve the optimal value of an assumed control variable. Society induces the rules of behavior in agents similarly to the way by which a magnetic field induces a current in a moving conductor. Induction is carried out by selecting the patterns of behavior empirically derived by individuals and certifying the patterns that are most useful for achieving the target indicators of the system. Certified rules are perceived by individuals as, on the one hand, immanent to them, and on the other, as generally allowing for their violation, since both individual agents and the whole society are statistical machines. The objective probability of non-compliance with a rule is perceived as moral freedom, and hormonal reinforcement of adherence to the general rule is perceived as a sense of moral duty. The computational approach to morality overcomes the inductivism of naturalistic and utilitarian theories, and at the same time scientifically explains the 'transcendentality' of moral law, without resorting to idealistic metaphysics, as does Kantian deontology.

Keywords: naturalism, utilitarianism, deontology, morality, computation, brain, neural network

For citation: Mikhailov, I.F. "Sotsial'nye vychisleniya i moral'ny normogenez" [Social computations and the origin of moral norms], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2022, Vol. 15, No. 1, pp. 51–68. (In Russian)

References

- Anokhin, P.K. "Printsipial'nye voprosy obshchei teorii funktsional'nykh sistem" [Principal questions of the general theory of functional systems], in: P.K. Anokhin, *Filosofskie aspekty teorii funktsional'noi sistemy* [Philosophical aspects of the functional system theory]. Moscow: Nauka Publ., 1978, pp. 49–106. (In Russian)
- Apresyan, R.G. "Normativnaya regulyatsiya povedeniya" [Normative regulation of behavior], *Chelovek*, 2018, No. 1, pp. 5–20. (In Russian)
- Bazhanov, V.A. "Vychislyayushchaya priroda – real'nost' ili metafora?" [Computing nature – reality or metaphor?], *Filosofiya nauki i tekhniki*, 2021, No. 2 (26), pp. 38–43. (In Russian)
- Clark, B. "Facebook's AI accidentally created its own language", *TNW* [https://thenextweb.com/news/facebook-ai-accidentally-created-its-own-language#.tnw_YGLIG5bd, accessed on 21.04.2021].
- Friston, K.J. & Frith, C.D. "Active inference, Communication and hermeneutics", *Cortex*, 2015, Vol. 68, pp. 129–143.
- Friston, K.J., Fagerholm, E.D., Zarghami, T.S., Parr, T., Hipólito, I., Magrou, L. & Razi, A. "Parcels and particles: Markov blankets in the brain", *Network Neuroscience*, 2021, No. 1 (5), pp. 211–251.
- Frit, K. *Mozg i dusha: kak nervnaya deyatel'nost' formiruet nash vnutrennii mir* [Brain and the soul: how neural activity forms our internal world], trans. by P. Petrova. Moscow: Astrel Publ.; CORPUS Publ., 2010. 340 pp. (In Russian)
- Gao, J., Liu, F., Zhang, J., Hu, J. & Cao, Y. "Information Entropy as a Basic Building Block of Complexity Theory", *Entropy*, 2013, No. 12 (15), pp. 3396–3418.
- Goodman, N. *Languages of Art*. Indianapolis: Hackett Publishing Co, 1976. 291 pp.

- MacLennan, B.J. "Natural computation and non-Turing models of computation", *Theoretical Computer Science*, 2004, No. 1 (317), pp. 115–145.
- Marr, D. *Vision: A Computational Investigation into the Human Representation and Processing of Visual Information*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2010. 432 pp.
- Mehta, P.H. & Josephs, R.A. "Social endocrinology: Hormones and social motivation", *Social motivation*, ed. by D. Dunning. New York: Psychology Press, 2011, pp. 171–189.
- Mikhailov, I.F. "Kontseptsii vychislenii v sovremennykh naukakh o chelovecheskom poznanii" [Concepts of computations in modern theories of human cognition], *Filosofskie problemy informatsionnykh tekhnologii i kiberprostranstva*, 2018, No. 1 (14), pp. 4–22. (In Russian)
- Mikhailov, I.F. "Vychislitel'nyi podkhod v sotsial'nom poznanii" [Computational approach to social knowledge], *Filosofiya nauki i tekhniki*, 2021, No. 1 (26), pp. 23–37. (In Russian)
- Milkowski, M. "From Computer Metaphor to Computational Modeling: The Evolution of Computationalism", *Minds and Machines*, 2018, Vol. 28, pp. 515–541.
- Poggio, T. "The Levels of Understanding Framework, Revised", *Perception*, 2012, No. 9 (41), pp. 1017–1023.
- Pylyshyn, Z.W. *Computation and cognition: Toward a foundation for cognitive science*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1986. 292 pp.
- Schulz, R., Glover, A., Milford, M.J., Wyeth, G. & Wiles, J. "Lingodroids: Studies in spatial cognition and language", *IEEE International Conference on Robotics and Automation*, 2011, pp. 178–183.
- Shalak, V.I. "Algoritmicheskaya model' sotsial'nykh protsessov" [Algorithmic model of social processes], *Filosofskie problemy informatsionnykh tekhnologii i kiberprostranstva*, 2021, No. 1, pp. 46–62. (In Russian)
- Shalak, V.I. "Algoritmicheskie yavleniya v prirode: model' ob'yasneniya" [Algorithmic Phenomena in Nature: An Explanation Model], *Voprosy filosofii*, 2020, No. 11, pp. 120–124. (In Russian)
- Turing, A.M. "On computable numbers, with an application to the entscheidungsproblem. A Correction", *Proceedings of the London Mathematical Society*, 1938, No. 1 (s2–43), pp. 544–546.

В.И. Медведев

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОСТЬ ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ

Медведев Владимир Иванович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и социологии. Санкт-Петербургский государственный морской технический университет. Российская Федерация, 190008, г. Санкт-Петербург, Лощманская ул., д. 3; e-mail: 21medvedev.vl@gmail.com

Рассматриваются принципиальные отличия гуманитарного познания от естественнонаучного. Доказывается, что если задачей трансцендентальной философии является анализ всеобщих условий нашего опыта, то такой статус имеют любые дисциплины, изучающие человека как субъекта. Всеобщие условия опыта – это то, что обуславливает наш опыт даже тогда, когда мы сами эти условия делаем предметом анализа. В качестве примера рассматривается социология знания К. Маркса – К. Мангейма: изучая зависимость социальных идей от социального положения, она сама находится в сфере действия устанавливаемых ею законов. Это позволяет трактовать ее не как объективную науку, а, скорее, как герменевтику, для которой разоблачение чужих идеологических иллюзий не является главной задачей. Социология знания – это способ самопознания, позволяющий держать в фокусе внимания возможную идеологичность собственных идей. Показывается, что попытки научного анализа человека и общества, такие как структурализм или когнитивистика, пытаются игнорировать трансцендентальный характер собственных выводов. Если в основе нашей духовной деятельности лежит некая фундаментальная структура, то она должна управлять и рассуждениями структуралистов о ней самой. Если когнитивисты утверждают, что Я не существует, что ощущение собственного Я – это продукт объективной динамики нейронов, то они лишаются права рассуждать от первого лица, ставить цели и призывать развивать свое сознание в определенном направлении. Поскольку изучение человека и общества остается гуманитарным, оно имеет трансцендентальный статус. Гуманитарные дисциплины не изучают некий внеположный нам объект. Они не дают знания, ориентированного на технологические рецепты, их цель – углубление человеческого самопонимания.

Ключевые слова: трансцендентальная философия, неклассическая философия, гуманитарное познание, социология знания, структурализм, когнитивистика, субъектно-объектные отношения, технологическая модель знания

Для цитирования: Медведев В.И. Трансцендентальность гуманитарного познания // Философский журнал / Philosophy Journal. 2022. Т. 15. № 1. С. 69–84.

Идея трансцендентализма в классической и неклассической философии

Идея трансцендентальной философии принадлежит, как известно, И. Канту. Он считал трансцендентальным такое знание, которое занимается не предметами, а нашей способностью познания предметов, поскольку такое познание возможно а priori. Он подчеркивал, что понятия трансцендентальной философии не должны заключать в себе ничего эмпирического: в нее не входят, например, высшие основоположения морали, которые, рассматривая понятие долга, принимают в расчет страсти и склонности хотя бы как препятствия, которые должны быть побеждены¹. В «Критике способности суждения» Кант пишет, что трансцендентальный принцип – это условие, допускающее, чтобы вещи могли стать объектами нашего познания². Таким образом, задачей трансцендентальной философии является анализ всеобщих условий нашего опыта. Представляется, что социально-гуманитарное познание так или иначе касается этих условий, что принципиально отличает его от естественнонаучного.

Сам Кант рассматривал при этом те условия познания, которые относятся к «устройству» субъекта – априорные формы чувственности и рассудка. Такой подход характерен для классической философии – философии сознания. Человеческий разум для нее суверенен, он (в идеале) ни от чего не зависит. Поэтому в число всеобщих условий опыта и входят только особенности конституции самого разума. Неклассическая философия поставила суверенитет разума под сомнение. Она выявляет различные факторы, которые детерминируют деятельность нашего сознания – это воля, классовые интересы, язык и т.д. Всеобщие условия опыта – это то, что обуславливает наш опыт, причем продолжает детерминировать его даже тогда, когда мы сами эти условия делаем предметом анализа. И то, что перечислено выше, следует признать, с точки зрения неклассической философии, такими условиями. Страсти и склонности, по Канту, есть нечто эмпирическое, что должно быть побеждено разумом. А как быть с языком? Классическая философия связь мышления с языком также рассматривала как нечто эмпирическое, что также должно быть «побеждено» на пути к суверенному разуму: в идеале язык должен стать послушным орудием разума. Но может ли зависимость нашего разума от языка быть преодолена самим разумом? Если мы признаем принципиальный характер этой зависимости, то вряд ли. Тогда связь сознания с языком нельзя считать преодолимым эмпирическим обстоятельством, ее придется включить в число всеобщих условий познания.

Поэтому анализ зависимости нашего сознания от воли, классовых интересов, языка, по сути, также является трансцендентальным. Ведь если, к примеру, социальные идеи являются функцией социального положения (по теории К. Маркса – К. Мангейма), то и саму эту теорию нужно рассматривать с точки зрения такого подхода – как выражение чьих-то социальных интересов. Зависимость социальных идей от социального положения является всеобщим условием нашего опыта осмысления социальной жизни. И фиксация такой зависимости не избавляет от нее даже тех

¹ Кант И. Критика чистого разума. СПб., 1993. С. 44–46.

² Кант И. Критика способности суждения. М., 1994. С. 52.

мыслителей, которые эту зависимость осознали и проанализировали. То же самое можно сказать и о концепциях, в которых утверждается зависимость мышления от языка. Если она существует, то осознание этой зависимости вряд ли способно нас от нее избавить. В конце концов, как писал Х.-Г. Гадамер, критика языка (его выразительных возможностей) осуществляется в нем же³.

Эти примеры выявляют парадоксальную сущность трансцендентальной философии. Она напоминает знаменитый фокус барона Мюнхгаузена, который вытащил себя за волосы из болота. Сходство с этим фокусом есть и в изначальном замысле Канта, и тем более в неклассических версиях трансцендентализма. Замысел критической философии Канта состоял, как известно, в том, чтобы проанализировать возможности и способности человеческого разума с помощью этого же самого разума. Классическая философия в принципе не сомневалась в неограниченных возможностях самопознания. Субъект познания прозрачен для себя самого, естественный свет разума легко обращается на самого себя. Наиболее полно такое убеждение реализуется в знаменитом рассуждении Р. Декарта. Как радикальный рационалист Декарт совершенно не сомневался в том, что наш разум способен все свое содержание поставить перед собой, критически его пересмотреть и отделить в нем все сомнительное от несомненного. Но как это возможно, если разум в принципе способен заблуждаться? Только если допустить его принципиальную суверенность и субстанциональность и искать источники заблуждений вне разума – только при таком подходе разум, обретая абсолютную опору в самом себе, способен вытащить нас из болота заблуждений. Можно ли сомневаться во всем? Наверное, да, но не во всем сразу. Ведь в этом должен участвовать некий субъект сомнения, который не может быть абсолютно пуст. В нем должно оставаться нечто, не подвергающееся сомнению, а, наоборот, подвергающее ему все остальное, – некая суверенная субстанциональность.

Такую же задачу ставит перед разумом и трансцендентальная философия Канта. Первый вопрос критической философии – что я могу знать? То есть разум сам должен определить свои возможности и границы. Для этого он должен быть абсолютно прозрачен для самого себя. Ситуация усугубляется тем, что кантовская философия находит границы познания. Если возможности познания и самопознания безграничны, проблема выглядит проще. Но в отличие от основной линии классической философии Кант не считает, что у человеческого познания нет границ. Причем в число непознаваемых (теоретическим разумом, по крайней мере) вещей у него попадает и кое-что касающееся человека – бессмертие души и свобода воли. Если же человеческое познание и самопознание имеет границы, не ограничивает ли это нашу способность определить возможности и границы собственного познания? Кант считает, что нет. Он оставляет за нашим разумом возможность осуществить мюнхгаузеновский фокус.

Еще более сложной становится ситуация в неклассических вариантах трансцендентальной философии. Они выделяют факторы, которые детерминируют деятельность сознания и ставят под вопрос его суверенитет. Получается, что эти факторы ограничивают возможности самопознания. Подобное

³ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 467.

следствие не всегда осознается и тематизируется авторами таких концепций. Хороший пример для выявления смысла этой проблемы предоставляет социология знания Маркса – Мангейма.

Социология знания: объективная наука или герменевтика?

Основной ее принцип сформулировал Маркс: общественное бытие определяет общественное сознание. Следовательно, это сознание всегда отражает социальную жизнь сквозь призму классовых и вообще социальных интересов⁴. Интересы искажают образ реальности в нашем сознании: каждый класс видит социальную реальность по-своему. Известно, что идеология для Маркса – это ложное, иллюзорное сознание. Она не столько отражает действительность, сколько выражает классовые интересы. Но многие критики марксизма (и Мангейм в том числе) справедливо упрекали Маркса в непоследовательности – в том, что он не распространяет открытый им принцип на собственное учение. Действительно, свое учение Маркс идеологией не считал. И вообще он представлял себе разоблачение чужих идеологических иллюзий как занятие вполне естественнонаучного типа. Критик идеологии смотрит извне и объясняет чужие иллюзии, опираясь на некий общий закон. Марксом был сформулирован такой закон, объясняющий возникновение идеологических иллюзий, который выглядит именно как закон естественнонаучного типа. Каждый класс, стремящийся к господству, писал Маркс, пытается представить свой интерес как всеобщий – как интерес всего общества⁵.

В принципе, Маркс сформулировал основания для того, чтобы исключить свое учение из числа идеологий. Он считал, что его теория выражает интересы рабочего класса. А этот класс стремится к господству не для того, чтобы поработить другие классы, а для того, чтобы освободить все общество. Так что его интересы действительно совпадают с интересами абсолютного большинства классов и социальных групп, за исключением крохотной группы собственников-эксплуататоров. Поэтому рабочий класс свободен от идеологических иллюзий, обладает иммунитетом по отношению к ним. Однако критики Маркса считали это рассуждение идеологической иллюзией самого Маркса.

Мангейм строил свою концепцию осторожнее. Он понимал, что задуманная им социология знания сталкивается со сложной проблемой – кто может быть субъектом такой дисциплины? Ее задача – систематическое выявление зависимости социальных идей от социального положения. Должен ли субъект такого анализа сам быть вне этой зависимости? Возможность этого Мангейм не признавал. Тем не менее он предлагал на роль субъекта социологии знания интеллигенцию, которая, по его мнению, однозначно с какими-то социальными интересами не связана и является, по его выражению, «относительно свободно парящей» частью общества⁶. Это решение также представляется не слишком последовательным: в нем допускается меньшая зависимость одной из социальных групп от действия

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3. М., 1955. С. 25.

⁵ Там же. С. 32, 47.

⁶ Мангейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 131–140.

общего закона формирования социальных взглядов. Но ведь и интеллигенция не наблюдает за социальной драмой из зрительного зала, она активно в ней участвует и имеет, следовательно, свои интересы.

Более последовательно, на наш взгляд, представлять себе социологию знания не как объективную науку, а как герменевтику. Ее задача – не столько разоблачать с научной беспощадностью чужие иллюзии, важно держать в фокусе внимания свою собственную возможную идеологичность. При такой трактовке критика идеологии – это способ лучше понять самих себя, осознать собственную обусловленность некоторыми объективными факторами. Важно понимать, что это осознание не сделает нас декартовскими суверенными субъектами, не выведет наше мышление за пределы социальной детерминации. Оно лишь позволит учитывать ее в ходе самопознания. Такая трактовка социологии знания может рассматриваться как парадигма при рассмотрении гуманитарного познания вообще.

Что меняется, когда объектом познания становится социальная реальность, культура, человек? Можно ли изучать людей так же, как мы изучаем муравьев и атмосферные процессы? Натуралистическая традиция в трактовке гуманитарного познания не видит существенных отличий между естественными и гуманитарными науками. Традиционные возражения против натуралистического подхода обращают внимание на специфику субъектно-объектных отношений в социально-гуманитарном познании. Чтобы сделать социальную реальность и культуру обычным объектом познания, субъект должен избавиться от своей принадлежности к ним. Но, как подчеркивает герменевтическая философия, мы всегда находимся внутри определенной культурной традиции, встроены в нее. Любая наша мыслительная деятельность осуществляется в рамках этой традиции, эпохи, языка и т.д. Мы не можем превратить все это в обычный внеположный нам объект познания, т.к. мы не можем занять по отношению к своей эпохе, культуре и языку позицию внешнего наблюдателя. И даже осознание факта такой зависимости не спасает нас от нее. Вынести за скобки влияние своей культуры, эпохи, социальной группы, языка на понимание социальных и культурных явлений невозможно, как невозможно и точно вычислить степень этого влияния. Это значит, что все рассуждения о социально-культурной детерминации нашего сознания и нашего понимания носят принципиально трансцендентальный характер: принадлежность к культурной традиции и социальным группам с определенными интересами является всеобщим условием деятельности познания и понимания.

Понимание и объяснение в познании человека

В течение XX в. в дискуссиях философов, социологов и психологов о специфике гуманитарного познания постоянно возникал вопрос о соотношении понимания и объяснения. Понимание (как сопереживание, как «вчувствование») было предложено на роль особого способа познания в «науках о духе» В. Дильтеем. Явления природы мы объясняем: объяснение – это подведение под общий закон. Человеческие действия мы понимаем, даже не будучи способны подвести их под общий закон. Классическая схема научного объяснения («схема Поппера – Гемпеля») в противовес этому предполагала, что объяснение любых явлений дается по одной схеме.

Оно дедуктивно выводится из двух классов утверждений: формулировок общих законов и утверждений о начальных условиях события. К. Поппер доказывал, что историки, объясняя, к примеру, исход битвы, неявно подразумевают массу тривиальных законов⁷.

Антинатуралистический подход (характерный, например, для герменевтической философии Гадамера) резко противопоставляет естественные науки с характерной для них технологической ориентацией (познавать, чтобы манипулировать) и гуманитарное знание, нацеленное на укрепление и расширение взаимопонимания, поддержание связи с традицией. Человек не является обычным объектом познания. Другой человек дан нам либо как коммуникативный партнер, либо как объект объяснения. Как коммуникативный партнер он нам дан в диалоге. Если мы выходим из режима диалога и начинаем объяснять взгляды собеседника извне (например, по методу социологии знания – как функцию его социального положения), то мы теряем его как коммуникативного партнера. Мы встаем в позу того, кто смотрит извне и знает больше. Диалог прекращается, когда один из собеседников говорит: «Ты так считаешь, потому что...» (объяснение может быть марксистским, фрейдистским, структуралистским и т.д.). Эти объяснения берут на себя слишком много, потому что их субъект претендует на особое положение. Как уже говорилось применительно к социологии знания, тот, кто берется разоблачать чужие идеологические иллюзии с помощью четко сформулированного метода, предполагает себя находящимся вне сферы действия этого закона (закона, устанавливающего зависимость социальных идей от социального положения) и этого метода. Как писал Мангейм, для разоблачения чужой позиции необходимо абсолютизировать свою собственную⁸.

Аналогичным образом М.М. Бахтин противопоставлял естественные науки как монологическую форму знания гуманитарному познанию в форме диалогического проникновения в другое сознание⁹. В естественных науках один субъект, которому противостоит безгласная вещь. Человек тоже может быть познан как вещь. Но как субъект он таким образом не познается. Еще в ранней работе о Ф.М. Достоевском Бахтин различал монологический роман, в котором автор все знает о своем герое как Господь Бог, и полифонический, в котором другой человек описывается лишь настолько, насколько человек вообще доступен для взгляда извне. Здесь автор вступает со своими героями в диалог, не претендуя на знание (и изображение) всех их тайных мыслей и чувств. В своих размышлениях об особенностях наук о человеке Бахтин развивает эти идеи: познание внутри диалога и познание другого извне как внешнего объекта – это совершенно различные формы познания. Бахтин противопоставлял мысль о мире и мысль в мире. Когда мы познаем общество и культуру, наша мысль не находится вне осмысляемого мира, она существенно ему же принадлежит.

При таком подходе закономерно возникает вопрос о применимости объяснительного подхода в науках о человеке вообще. Маркс, Фрейд, структуралисты именно объясняют разные стороны человеческой деятельности, в том числе интеллектуальной. Причем эти объяснения вполне укладываются в классическую схему Поппера – Гемпеля. Маркс формулирует общий

⁷ Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 2. М., 1992. С. 302–306.

⁸ Мангейм К. Диагноз нашего времени. С. 70–71.

⁹ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 363–364.

закон формирования идеологических иллюзий, о котором уже шла речь выше. Фрейд предлагает общий закон, объясняющий неврозы: их причиной является сознательное подавление бессознательных стремлений, противоречащих Сверх-Я. Допустимы ли такого рода объяснения с антинатуралистической точки зрения? Бахтин считал «овнешняющий» подход допустимым в определенных рамках¹⁰. Осознание собственной детерминированности – шаг к большей свободе. А детерминированность требует именно объяснения.

Острота радикального противопоставления технологически ориентированных естественных наук и герменевтических гуманитарных снимается в модели «критических социальных наук» К.-О. Апеля и Ю. Хабермаса. С их точки зрения, использование объясняющих методов в науках о человеке и обществе оправдано, поскольку наше сознание подвергается детерминирующему воздействию целого ряда факторов, например тех, которые провоцируют его идеологические искажения. Диалог с носителями искаженного сознания не может прояснить ситуацию¹¹. Гадамер считал условием понимания отношение к словам собеседника (и к понимаемому вообще) как к возможной истине. Такой подход не сработает, когда мы имеем дело с явными искажениями. Ведь идеология для Маркса и Мангейма – это не просто орудие манипуляции другими, это, в первую очередь, искренние заблуждения. Можно ли (и стоит ли) относиться как к возможной истине к словам искреннего поклонника гитлеровской «*Mein Kampf*»? Искращения (не только идеологические, но и невротические) должны быть именно объяснены извне – с помощью методов естественнонаучного типа.

Тем не менее критические социальные науки, по мнению Апеля и Хабермаса, существенно отличаются от естественных наук своей целью. Целью естественнонаучных объяснений является последующая манипуляция, то есть практическое использование. В науках о человеке манипуляция не может быть целью. Квазикаузальное объяснение в таких науках – это средство углубления человеческого самопонимания. В качестве удобного примера Хабермас рассматривает психоанализ. Обнаружение причины невроза не является здесь конечной задачей. Психоаналитик должен вернуть пациенту знание о вытесненном для того, чтобы спровоцировать его рефлексию – помочь ему глубже и лучше понять самого себя, восстановить целостность своей внутренней жизни и избавиться от внутренних конфликтов¹². Такую же задачу решает социология знания. Она предлагает путь критического анализа собственных идей. Таким образом, целью таких дисциплин выступает углубление нашего самопонимания. Их задача – не объяснить других, а лучше понять самих себя.

Такие дисциплины имеют трансцендентальный статус: они проясняют для нас определенные условия нашего опыта. Только не стоит преувеличивать возможности такого трансцендентального анализа. Он не выведет нас на твердую почву, отталкиваясь от которой наш разум сможет строить систему знаний, обладая иммунитетом ко всем обуславливающим его работу

¹⁰ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. С. 343.

¹¹ Apel K.-O. *Towards a Transformation of Philosophy*. L.; Boston, 1980. P. 67–70.

¹² Apel K.-O. *The a priori of communication and the foundations of the humanities* // *Understanding and Social Inquiry*. Notre Dame (Ind.), 1977. P. 310–312; *Idem*. *Types of social science in the light of human interests of knowledge* // *Social Research*. 1977. Vol. 44. No. 3. P. 461–462; *Habermas J. Knowledge and Human Interests*. L., 1972. P. 230–231.

и нарушающим его суверенитет факторам. Это вообще превосходит человеческие возможности. Классическая философия была «сверхчеловеческим проектом»: ее субъектом мог быть только такой разум, который преодолел в себе все человеческое – погруженность в существование, связь с волей и эмоциями, социально-культурные детерминации. С точки зрения герменевтической философии это вряд ли возможно. Рефлексия не всеильна. Как писал Гадамер, она ставит перед глазами кое-что из того, что было у меня за спиной, кое-что, но не все¹³. Гуманитарные науки – это средство понять себя лучше, но не способ стать суверенным картезианским субъектом. Социология знания предлагает определенный способ самопонимания, предлагает держать в фокусе внимания свою возможную идеологичность. Гарантирует ли это нам объективность в естественнонаучном смысле? Вряд ли. Ведь социология знания, как и психоанализ, и структурализм, принципиально ограничивают саму возможность видеть себя насквозь и контролировать собственную обусловленность. Дело не просто в том, что любой человек оказывается в сфере действия открытых ими законов. Это можно было бы сказать и о законе всемирного тяготения. Но из формулировки данного закона не следует никаких принципиальных ограничений относительно нашей способности его познать. А из рассуждений Маркса и Фрейда такие ограничения следуют.

Структурализм и когнитивистика как примеры непризнания собственной трансцендентальности

Здесь будет уместно остановиться чуть подробнее на примере структурализма. Его также можно считать концепцией, которая не хотела признавать собственный трансцендентальный характер, пыталась его игнорировать. В структуралистском сциентизме присутствует не только методологический, но и онтологический натурализм. С одной стороны, признается принципиальная однотипность методов познания человека и природных явлений (то есть методологический натурализм). Споря с Ж.-П. Сартром, К. Леви-Строс принимает обвинение в том, что он – тот, кто желает изучать людей так же, как муравьев. Только для него это не является обвинением. Реинтегрируя культуру в природу, мы преодолеем их противопоставление. Он не сомневается, что ум, тело, вещи – часть одной реальности (это уже натурализм онтологический). Элементарные структуры обнаруживаются в атомах, клетках и т.д. Структуральные аранжировки осуществляются нами уже на уровне чувственного восприятия – органы чувств, таким образом, тоже функционируют структурно. Поэтому правила симметрии и инверсии во всем подобны законам физического мира¹⁴. Леви-Строс не ставит вопрос о статусе субъекта такого анализа, не признает трансцендентальный характер своего исследования. Проблема в том, что если нашу духовную деятельность во всех ее проявлениях направляет некая универсальная структура, то она же должна управлять и структуралистскими рассуждениями, в том числе и рассуждениями о ней самой. Либо это будет признано, но тогда научный статус структурного анализа (его объективность) будет поставлен под

¹³ Gadamer H.-G. *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley; Los-Angeles, 1976. P. 38.

¹⁴ Леви-Строс К. *Первобытное мышление*. М., 1994. С. 308, 350–353.

сомнение. Либо нужно как-то обосновать претензии мыслителей структуралистов на то, чтобы вырваться из зоны действия этой структуры и рассмотреть ее самое, а также ее воздействие на нашу духовную деятельность, извне.

Критики структурализма справедливо указывали на то, что если даже допустить существование последней структуры структур, которая определяет всю нашу духовную деятельность, то она не может быть ни обнаружена, ни высказана: нет метаязыка, который мог бы ее охватить. А если она как-то выявляется, то она – не последняя¹⁵. Ведь если она существует, то мы в принципе не можем занять по отношению к ней внешнюю позицию. Мы всегда действуем внутри нее и вычислить степень ее влияния на наши рассуждения не в состоянии. Возможны, конечно, и другие варианты разрешения этой коллизии. Например, допустить, что классики структурализма чудесным образом оказались способны ускользнуть от детерминированности своего мышления этой структурой. Либо предположить, что это она в лице Леви-Строса достигает своего самопознания, как абсолютная идея – в лице Гегеля. Помимо этих двух путей остается только один выход – признать принципиально трансцендентальный характер деятельности по выявлению детерминирующих нашу духовную работу структур.

Существует, конечно, множество попыток изучать человека, культуру и общество в рамках естественнонаучной модели знания. Например, бихевиоризм или модная ныне когнитивистика. Она наверняка будет постепенно продвигаться все дальше в познании нейрофизиологических механизмов мышления. Но что представляет принципиальной границей ее достижений, так это познание человека как субъекта. Не того, как работает субъект познания и какие механизмы эту работу обслуживают, а нашей субъектности как таковой. Как из всех нейромеханизмов возникает ощущение собственно Я, самосознание? Причем этих Я много, они уникальны, не повторяются.

Философ-когнитивист Т. Метцингер весьма оптимистически смотрит на перспективы выявления нейронных коррелятов сознания и на то, что, научившись их определять, мы сможем вызывать и эмоциональные переживания, и волевые акты, и даже мысли. Это вполне возможно. Но как быть с нашим Я? Метцингер утверждает, что никакого Я не существует, что субъективное ощущение Я – это продукт динамической самоорганизации мозга¹⁶. То есть мозг работает так, что у нас формируется иллюзия восприятия мира от первого лица – «тоннель эго». В этих тоннелях мы и живем. Переходя от нейронауки к философии субъективности, важно осознавать трансцендентальный поворот собственного мышления. Субъектность (восприятие мира от первого лица) является всеобщим условием нашего опыта. Она не может рассматриваться как обычный внеположный нам объект изучения. Если такое восприятие продуцирует мозг, то каким образом мозг самого Метцингера допустил разоблачение им этой иллюзии? Или осознание несуществования Я – это необходимый этап самоорганизации мозга? Между прочим, А. Дамасио, который является не философом, а ученым, изучающим нейрофизиологические основы психики и сознания, считает, что, сказав, что

¹⁵ Эко У. Отсутствующая структура. М., 1998. С. 24.

¹⁶ Метцингер Т. Наука о мозге и миф о своем Я. Тоннель эго. М., 2017. С. 10, 19, 266–267; Просвещение 2.0. Интервью с Томасом Метцингером // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 2. С. 148–149.

наша самость (self) является иллюзией, мы ничего не выиграем – она как дирижер фактически руководит оркестром психических процессов¹⁷. Все равно ее нужно объяснять.

При чтении книги Метцингера возникает ощущение, что он не хочет до конца признавать радикальные последствия собственных выводов. С одной стороны, он пишет, что субъективность – это в значительной мере социальная установка. На ней построена вся система права. Что если ее отрицать, то вряд ли можно оправдать практику наказания преступников, лучше направить усилия на разработку нейрофизиологических способов предотвращения преступлений¹⁸. И вообще он склоняется к самому радикальному детерминизму в понимании психики: за всем стоит динамика нейронов. Но при этом автор не отказывается от точки зрения первого лица, ставящего цели, рассуждающего о ценностях и т.п., хотя сам пишет, что в физическом мире никаких целей нет. Несомненной ценностью для автора является автономия сознания, способность к психическому самоопределению. И такую позицию можно поддержать. Но кто и от чего должен быть независим? Главное – *кто*? Ведь динамика нейронов – объективный процесс, который определяет все, включая субъективно осознаваемые цели. Целая глава посвящена, например, этике сознания: какие состояния сознания считать ценными, какие – наоборот. Все это имеет смысл обсуждать лишь в том случае, если мы можем поступать по-разному: захотим – начнем создавать искусственные эгомашины, решим, что это опасно, – не станем этого делать. Но такое допущение свободы решать и выбирать противоречит заявленному детерминизму.

Метцингер считает, что нейрофизиологический детерминизм совместим с признанием свободы воли¹⁹. Это признание позволяет осмысленно рассуждать о морали, о целях и ценностях, о том, что стоит делать, а что нет. Однако Кант убедительно показал, что на теоретическом уровне такое совмещение невозможно. Все, что говорит о человеке наука (то есть теоретический, «чистый» разум), говорит о нашей несвободе. Доказательства свободы существуют на уровне практического разума. Для Канта, как известно, таким доказательством была мораль. Получается, что свобода также неуловима на том уровне, где человек рассматривается как обычный объект познания.

Сторонников нейродетерминизма можно упрекнуть в «перформативном противоречии». Если вся наша субъективность – это продукт самоорганизации мозга, нейродинамики, то многие наши действия и из обычной жизни, и из профессиональной деятельности философа становятся бессмысленными. Например, этические призывы к психическому самоопределению. Кому они адресованы, кто будет к такому самоопределению стремиться? В связи с этим можно вспомнить то, что другой представитель когнитивистики – Д. Деннет – называет старой шуткой о бихевиористах: они не верят в верования, думают, что никто не способен думать, и, по их мнению, никто не имеет мнений²⁰. Трансцендентальный характер рассуждений о нашем Я в том и состоит, что содержание и выводы из этих рассуждений затрагивают их собственный статус.

¹⁷ Дамасио А. Так начинается «я». Мозг и возникновение сознания. М., 2018. С. 36.

¹⁸ Метцингер Т. Наука о мозге и миф о своем Я. С. 173–174.

¹⁹ Там же. С. 170.

²⁰ Деннет Д.С. Виды психики: на пути к пониманию сознания. М., 2004. С. 126.

По Метцингеру, вся наша жизнь происходит в тоннеле эго, который прозрачен для нас и не замечается нами – то, что он для нас открывает, и есть для нас мир²¹. Но сейчас, пишет он, в тоннель эго вторгается наука²². Откуда она вторгается? Значит, все-таки есть что-то за пределами этого тоннеля. Или мы должны предположить, что передовым ученым в отличие от большинства людей, покорно проживающих жизнь в своих тоннелях, открыта возможность из своего тоннеля вырваться? Тогда они получают возможность ставить цели и призывать к их достижению, не сводя то, что они делают, к динамике нейронов. Такая тенденция в принципе характерна для технологической модели знания. Ее полное воплощение в науках о человеке возможно лишь при делении человечества на две неравные группы: на тех, кто изучает других, и тех, кого изучают. Вторые являлись бы для первых обычным объектом познания, таким же, как муравьи и атмосферные процессы. Изучая людей, ученые давали бы практические (технологические) рецепты, позволяющие улучшить рациональное управление остальными людьми. Однако, чтобы эта модель работала, вторую группу нужно полностью лишить доступа к знаниям о себе. Иначе они будут усваивать эти знания и менять свое поведение. Но осуществить такое деление можно лишь в тоталитарных антиутопиях. Эта идея, конечно, не может быть одобрена по этическим соображениям. Но она не кажется возможной и по гносеологическим причинам. Люди – сознательные существа: полностью лишить их доступа к знаниям о себе можно, лишь изменив их природу. Пусть значительная часть людей и довольствуется ролью послушных объектов манипуляций (идеологических, в частности), принципиальная возможность сопротивляться им у любого человека есть.

Трансцендентальный статус наук о человеке

Когда мы делаем объектом изучения человеческую субъективность, мы выходим за пределы объективной науки – мы начинаем рассуждать об условиях собственного опыта. Субъект, как писал Л. Витгенштейн, не принадлежит миру, а является его границей²³. Именно поэтому даже тогда, когда мы делаем его объектом познания, он не становится обычным внеположным объектом. Витгенштейн осознавал трансцендентальный характер философских рассуждений. Правда, «ранний» Витгенштейн одновременно пытался объявить такие рассуждения незаконными: о том, о чем нельзя сказать ясно, следует молчать. Но «поздний» все время рассуждал о том, о чем нельзя сказать ясно: как язык выражает мир, как он влияет на мышление. Да и автор «Трактата» делал это, но предлагал воспринимать свои рассуждения как лестницу, которая должна быть отброшена после достижения цели – демонстрации невозможности метафизики²⁴. Двойственность такой позиции очевидна: чтобы показать незаконность традиционной философии, нужно пофилософствовать (как бы «в последний раз»).

²¹ Кстати, если «мир» является продуктом тоннеля эго, то что такое мозг? Метцингер рассуждает о нем как обычный наивный реалист, верящий в объективную реальность окружающего мира: по крайней мере, в объективном существовании мозга он не сомневается.

²² Метцингер Т. Наука о мозге и миф о своем Я. С. 269.

²³ Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М., 1994. С. 56–57.

²⁴ Там же. С. 72–73.

Рассуждения о человеке как о субъекте имеют трансцендентальный характер. Но такой же характер имеет гуманитарное познание вообще. Попытки давать технологическое знание о человеке и обществе (знание естественнонаучного типа) вряд ли стоит относить к гуманитарному познанию. В разряд негуманитарных наук о человеке и обществе попадут многие разделы экономической теории, общей психологии, лингвистики, когнитивистика и многие другие дисциплины. Но их успехи вряд ли когда-нибудь уничтожат тот остаток, который носит принципиально гуманитарный характер. Как пишет С. Жижек, либо субъективность – иллюзия, либо реальность в себе (то, что изучается естественными науками) – это еще не все, что существует. Субъект – это онтологический разрыв, трещина в реальности²⁵. В мире, в котором мы живем и мыслим, есть Я, наша субъектность. Натуралистический дискурс о человеке это существование теоретически дискредитирует, но и он не может обойтись без точки зрения первого лица в своих рассуждениях. Если даже наше Я – с какой-то точки зрения иллюзия, оно является частью реальности, изучаемой гуманитарными науками. Метцингер пишет, что мы не находим личностей в объективной реальности – они учреждаются в обществе посредством актов взаимного признания друг друга в качестве морально восприимчивых индивидов²⁶. Только это возможно, с его точки зрения, и без Я. Последнее утверждение кажется сомнительным. Ведь если личности как субъекта решений нет, если все дело в нейродинамике мозга, которая является объективным процессом, то акты взаимного признания превращаются в бессмысленный ритуал. В tomto и дело, что гуманитарное познание интересуется человеком как субъектом. Деннет писал о том, почему вопрос о том, какие существа обладают сознанием или хотя бы психикой, важен: обладание ею придает носителям особый моральный статус²⁷. К существам, наделенным сознанием, обращаются с рациональными аргументами, их считают ответственными за свои поступки. Кроме того, утверждение, что никакого Я нет в объективной реальности, можно принять лишь в том случае, если под объективной реальностью понимать исключительно физическую реальность. В социальной реальности Я есть.

В физическом мире нет целей и ценностей. Кстати, уже в биологии – науке естественной – цели снова появляются. Когда же мы делаем объектом рассуждений человека и общество, от целей и ценностей не освободиться. Человек – целесообразно действующее существо. Предметы и явления окружающего мира приобретают значение по отношению к нашим целям. Мы вообще живем в мире значений. Все, что касается человека как субъекта и человеческой деятельности как целесообразной, это как раз область трансцендентального знания. Мы анализируем наш опыт жизни в обществе и культуре, опыт духовной деятельности, не выходя по ходу анализа за рамки того, что мы анализируем. Когда мы рассуждаем о том, какое влияние оказывает на мышление и духовную деятельность вообще социальная принадлежность субъекта, национальная культура или язык, или о том, способен ли познающий общество субъект достичь объективности естественнонаучного типа, мы попадаем в сферу принципиально не-технического зна-

²⁵ Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение. М., 2008. С. 144, 234.

²⁶ Просвещение 2.0. Интервью с Томасом Метцингером. С. 152–153.

²⁷ Деннет Д.С. Виды психики. С. 12–15.

ния, которое касается условий нашего опыта как такового. Цель такого знания – дать нам возможность лучше и глубже понять самих себя. Даже если при этом используются объяснительные методы, объяснение не является главной целью. Тем более не является ею технологическое манипулирование. Углубление нашего самопонимания – это не технологическая задача. Именно эту задачу решает и философия, если трактовать ее как принципиально гуманитарную дисциплину.

Специфика гуманитарного познания связана с субъектно-объектными отношениями в нем. Общество, культура, человеческое сознание не являются обычным внеположным нам объектом изучения. Мы не можем занять по отношению к тому, что является предметом гуманитарного познания, позицию внешнего наблюдателя. Изучая все это, мы рассуждаем о том, что сформировало нас как субъектов познания и практической деятельности и продолжает детерминировать нашу деятельность. Здесь мы пытаемся изучать то, в сфере действия чего мы сами находимся, что влияет на наше познание и от влияния чего нам не освободиться. Задача определить степень этого влияния и контролировать его как раз напоминает подвиг барона Мюнхгаузена. Гуманитарные науки находятся в такой парадоксальной позиции. Их трансцендентальность в том, что они пытаются изучать то, что продолжает воздействовать на познающего субъекта даже в процессе такого изучения. Ученый, изучающий общество, не наблюдает социальную драму из зрительного зала. В социальной жизни все являются участниками, все находятся на сцене. Роль изучающего ее ученого состоит в том, что он берет на себя задачу осознания, рефлексии над тем, что происходит и в чем именно он наряду с другими участвует. Люди – сознательные существа, самосознание является неотъемлемой частью любого человека как личности. А гуманитарное знание выполняет роль самосознания по отношению к человеческой культуре в целом.

В науках о человеке и обществе разделы, имеющие технический статус, переплетаются с вопросами трансцендентального характера. Множество вопросов, касающихся грамматики конкретных языков, имеют вполне технический характер, но вопрос о том, как грамматическая система может влиять на мышление – проблема, имеющая трансцендентальный статус. Такой же статус в социологии имеет не только социология знания, но и теории социального действия. Человека можно изучать естественнонаучными методами. Можно пытаться на основе такого познания давать технологические рецепты, нацеленные на совершенствование методов управления людьми. Но такое познание не является гуманитарным. Кроме того, оно подразумевает то деление человечества на изучающее меньшинство и изучаемое большинство, о котором говорилось выше. В реальности такое деление не может быть реализовано. Инженерный психолог, рассуждающий о методах повышения производительности труда, не находится вне сферы действия открываемых им зависимостей. Разоблачающий «иллюзию Я» когнитивист продолжает рассуждать от первого лица, обсуждать ценности и этические проблемы. Рассмотреть человеческое сознание, культуру, историю и общество извне как обычный внеположный нам объект познания невозможно.

Список литературы

- Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. 424 с.
- Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I / Пер. с нем. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева. М.: Гнозис, 1994. 612 с.
- Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики / Пер. с нем. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
- Дамасио А. Так начинается «я». Мозг и возникновение сознания / Пер. с англ. И. Ющенко. М.: Карьера-Пресс, 2018. 384 с.
- Деннет Д. Виды психики: на пути к пониманию сознания / Пер. с англ. А.А. Веретенникова. М.: Идея-Пресс, 2004. 184 с.
- Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение / Пер. с англ. М.: Европа, 2008. 516 с.
- Кант И. Критика способности суждения / Пер. с нем. М.: Искусство, 1994. 367 с.
- Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского. СПб.: Тайм-Аут, 1993. 477 с.
- Леви-Строс Л. Первобытное мышление / Пер. с фр. А.Б. Островского. М.: Республика, 1994. 384 с.
- Манхейм К. Диагноз нашего времени / Пер. с нем. и англ. М.: Юрист, 1994. 700 с.
- Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3. М.: Госполитиздат, 1955. 629 с.
- Метцингер Т. Наука о мозге и миф о своем Я. Тоннель эго / Пер. с англ. Г. Соловьевой. М.: АСТ, 2017. 413 с.
- Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 2 / Пер. с англ. под ред. В.Н. Садовского. М.: Феникс; Культурная инициатива, 1992. 528 с.
- Просвещение 2.0. Интервью с Томасом Метцингером / Пер. с англ. П.С. Строкина // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 2. С. 152–153.
- Эко У. Отсутствующая структура / Пер. с итал. А.Г. Погоняйло, В.Г. Резник. М.: Петрополис, 1998. 432 с.
- Apel K.-O. The *a priori* of communication and the foundations of the humanities // Understanding and Social Inquiry / Ed. by F. Dallmyre and T.A. McCarthy. Notre Dame (Ind.): Notre Dame Univ. Press, 1977. P. 292–315.
- Apel K.-O. Types of social science in the light of human interests of knowledge // Social Research. 1977. Vol. 44. No. 3. P. 425–470.
- Apel K.-O. Towards a Transformation of Philosophy / Trans. by G. Adey and D. Frisby. L.; Boston: Routledge; Keagan Paul, 1980. XI, 308 p.
- Gadamer H.-G. Philosophical Hermeneutics / Trans. by D.E. Linge. Berkeley; Los-Angeles: Univ. of California Press, 1976. VIII, 143 p.
- Habermas J. Knowledge and Human Interests / Trans. by J.J. Shapiro. L.: Heinemann, 1972. IX, 356 p.

The transcendentalty of the humanities

Vladimir I. Medvedev

Saint-Petersburg State Marine Technical University. 3, Lotsmanskaya Str., Saint-Petersburg, 190008, Russian Federation; e-mail: 21medvedev.vl@gmail.com

The article regards the principal aspects by which cognition in the humanities is different from that in natural sciences. If the task of transcendental philosophy is the analysis of general conditions of our experience, such status can be prescribed to all disciplines that study human as a subject. General conditions of experience determine our experience even when we make them the object of analysis. Marx's and Manheim's sociology of knowledge is used as an example to show that sociology of knowledge as a study of the dependence of social ideas on social interests remains inside the domain of its own laws. This fact gives us the opportunity to treat it not as an objective science, but rather as

hermeneutics. Its main purpose is not to unmask other people's ideological illusions. Sociology of knowledge is rather a way of self-understanding, which affords us to pay attention to our own possible ideological bias. Structuralism and cognitive sciences as attempts at a scientific analysis of humans and society try to ignore the transcendental nature of their conclusions. If some fundamental structure underlies all our intellectual activity, it should control the perspective that structuralists take on it as well. If our self is an illusion formed by the objective neuron dynamics, as cognitivists assert, they lose the right to reason in first person, to put goals of developing our consciousness in a particular direction. As long as we study the man and society in the humanities, our knowledge has a transcendental status. The humanities do not study some object that is external to us. They do not give us technical knowledge or technological recipes. Their goal is to make our self-understanding deeper.

Keywords: transcendental philosophy, non-classical philosophy, humanities, sociology of knowledge, structuralism, cognitivism, subject-object relations, technological model of knowledge

For citation: Medvedev, V.I. "Transcendental'nost' gumanitarnogo poznaniya" [The transcendentality of the humanities], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2022, Vol. 15, No. 1, pp. 69–84. (In Russian)

References

- Apel, K.-O. "The *a priori* of communication and the foundations of the humanities", *Understanding and Social Inquiry*, ed. by F. Dallmyre and T.A. McCarthy. Notre Dame, Ind.: Notre-Dame Univ. Press, 1977, pp. 292–315.
- Apel, K.-O. "Types of social science in the light of human interests of knowledge", *Social Research*, 1977, Vol. 44, No. 3, pp. 425–470.
- Apel, K.-O. *Towards a Transformation of Philosophy*, trans. by G. Adey and D. Frisby. London; Boston: Routledge and Keagan Paul, 1980. XI, 308 pp.
- Bahtin, M.M. *Estetika slovesnogo tvorchestva* [Aesthetics of literary work]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1979. 424 pp. (In Russian)
- Damasio, A. *Tak nachinaetsya 'ya'*. *Mozg i vzniknovenie soznaniya* [Self Comes to Mind. Constructing the Conscious Brain], trans. by I. Yushchenko. Moscow: Kar'era-Press Publ., 2018. 384 pp. (In Russian)
- Dennet, D. *Vidy psihiki: na puti k ponimaniyu soznaniya* [Kinds of Minds. Towards an Understanding of Consciousness], trans. by A.A. Veretennikov. Moscow: Ideya-Press Publ., 2004. 184 pp. (In Russian)
- Eco, U. *Otsutstvuyushchaya struktura* [The Absent Structure], trans. by A.G. Pogonyailo and V.G. Reznik. Moscow: Petropolis Publ., 1998. 432 pp. (In Russian)
- Gadamer, H.-G. *Philosophical Hermeneutics*, trans. by D.E. Linge. Berkeley; Los-Angeles: Univ. of California Press, 1976. VIII, 143 pp.
- Gadamer, H.-G. *Istina i metod. Osnovy filosofskoj germenевtiki* [Truth and Method. Foundations of philosophical Hermeneutics]. Moscow: Progress Publ., 1988. 704 pp. (In Russian)
- Habermas, J. *Knowledge and Human Interests*, trans. by J.J. Shapiro. London: Heinemann, 1972. IX, 356 pp.
- Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason], trans. by N.O. Losskii. St. Petersburg.: Tajm-Aut Publ., 1993. 477 pp. (In Russian)
- Kant, I. *Kritika sposobnosti suzheniya* [Critique of Judgement]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1994. 367 pp. (In Russian)
- Levi-Strauss, L. *Pervobytnoe myshlenie* [Primitive Thought], trans. by A.B. Ostrovskii. Moscow: Respublika Publ., 1994. 384 pp. (In Russian)
- Manheim, K. *Diagnoz nashego vremeni* [Diagnosis of Our Time]. Moscow: Yurist Publ., 1994. 700 pp. (In Russian)

- Marx, K. & Engels, F. *Sochineniya* [Works], Vol. 3. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1955. 629 pp. (In Russian)
- Metzinger, T. *Nauka o mozge i mif o svoem Ya. Tonnel' ego* [The Ego Tunnel: The Science of the Mind and the Myth of the Self], trans. by G. Soloveva. Moscow: AST Publ., 2017. 413 pp. (In Russian)
- Metzinger, T. "Prosveshchenie 2.0. Interv'yu s Tomasom Metzingerom" [Enlightenment 2.0. Interview with Thomas Metzinger], trans. by P.S. Strokin, *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 2, pp. 152–153. (In Russian)
- Popper, K. *Otkrytoe obshchestvo i ego vragi* [The Open Society and Its Enemies], Vol. 2. Moscow: Feniks Publ.; Kul'turnaya iniciativa Publ., 1992. 528 pp. (In Russian)
- Wittgenstein, L. *Filosofskie raboty*, Ch. I [Philosophical works, Pt. I], trans. by M.S. Kozlova and Yu.A. Aseev. Moscow: Gnozis Publ., 1994. 612 pp. (In Russian)
- Žižek, S. *Ustrojstvo razryva. Parallaksnoe videnie* [The Parallax View]. Moscow: Evropa Publ., 2008. 516 pp. (In Russian)

ЛОГИКА И ФИЛОСОФИЯ

Е.Н. Лисанюк, Д.И. Файзиходжаева

ЛОЖНЫЙ АРГУМЕНТ, ТРИ ЛЖЕЦА И ЭФФЕКТИВНОЕ ЗАВЕРШЕНИЕ СПОРА * **

Лисанюк Елена Николаевна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры логики. Санкт-Петербургский государственный университет. Российская Федерация, 199034, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5; e-mail: e.lisanuk@spbu.ru; профессор Школы философии и культурологии. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20; e-mail: elisanyuk@hse.ru

Файзиходжаева Дилбархон Иргашевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и логики. Национальный университет Узбекистана. Узбекистан, 100174, г. Ташкент, Университетская ул., д. 4; e-mail: fayzdilbarhon@mail.ru

Мы предлагаем понятие ложного аргумента, определяем его как сильно непригодный, противоположный пригодному по всем критериям пригодности, в отличие от слабо непригодного – не отвечающего одному из них. При помощи примеров на основе кинофильма «Хвост виляет собакой» и притчи А. Стриндберга «Священный бык, или Торжество лжи» мы иллюстрируем актуальность использования понятия ложного аргумента для анализа аргументации в эпистемологическом ключе, с позиции адресата, и указываем на главное отличие эпистемологического понимания ложного от логического: необходимым условием первого выступает активная роль адресата во взаимодействии с поступающей информацией, оно может включать и ее источник, а для последнего таким условием является отвлечение от этого. Для отбрасывания аргументов в трех подходах к пониманию аргументов – выводном, диалогическом и абстрактном – обычно используют понятие слабой непригодности, но его недостаточно для эффективного завершения спора путем преодоления несогласия в дискуссии, где автору не удалось доказать свою точку зрения. Мы выделяем трех Лжецов (а), (б) и (в) в качестве соответственно референциального, атрибутивного и самореферентного способов указания на ложный аргумент и показываем, что определить ложный аргумент Лжеца (б) можно для любого из трех подходов к аргументу, но указать ложный аргумент Лжеца (а) возможно только для диалогического, и неизвестно, существует ли он для выводного.

Ключевые слова: виды аргументов, критерии пригодности аргументов, Лжец, расхождение во мнениях, завершение дискуссии

* Исследования Лисанюк Е.Н. поддержаны РФФ, проект № 20-18-00158 «Формальная философия аргументации и комплексная методология поиска и отбора решений спора».

** Авторы благодарны рецензентам за ценные замечания, позволившие улучшить рукопись.

Для цитирования: Лисанюк Е.Н., Файзиходжаева Д.И. Ложный аргумент, три Лжеца и эффективное завершение спора // Философский журнал / Philosophy Journal. 2022. Т. 15. № 1. С. 85–101.

1. Введение

В сатирической комедии «Хвост виляет собакой»¹ американцам показывают по телевизору, как президент, желающий переизбраться на второй срок, побеждает террористов. Война с террористами – фейк, выдуманный, чтобы отвлечь внимание от адюльтера президента, рискующего провалиться переизбрание. Избиратель вместо аргумента (АП) соглашается с аргументом (ФВ), и действующий президент выигрывает выборы:

ФВ	Фейковая война	АП	Адюльтер президента
	(ФВ1) <i>Тот, кто победил террористов, достоин быть президентом</i>		(АП1) <i>Тот, кто вовлечен в сексуальный скандал, не достоин быть президентом</i>
	(ФВ2) <i>Президент Джонс победил террористов</i>		(АП2) <i>Президент Джонс вовлечен в сексуальный скандал</i>
	(ФВ3) <i>Президент Джонс достоин быть президентом</i>		(АП3) <i>Президент Джонс не достоин быть президентом</i>

Аргумент – это рассуждение или умозаключение, предназначенное обосновать какое-либо утверждение путем выведения его из других утверждений. (ФВ) и (АП) похожи и кажутся корректными умозаключениями, но только (АП) является пригодным аргументом, а (ФВ) – это не аргумент, а манипулирование избирателями, ошибочно принявшими (ФВ) за аргумент. Они не смогли обнаружить ни одной из двух причин ущербности (ФВ): неискренние намерения авторов, превращающие его в не-аргумент, уловку, и ложность (ФВ2), делающую его необоснованным. В современных условиях постправды обнаружить это непросто, ведь (ФВ2), равно как и (АП2), аудитория известна только из сообщений СМИ.

Есть три причины, по которым аудитория обоснованно может назвать аргумент ложным:

- Невнятная аргументация (неясные действия автора или неудача адресата в распознавании аргументации – это аргумент, объяснение или уговоры?);
- Недостаточный аргумент (нерелевантный, не доказывает тезиса, не отклоняет (всех) контраргументов);
- Необоснованный аргумент (ложные посылки или заключения, некорректные умозаключения).

К первой относится ложное утверждение – искажение или сокрытие информации ради заблуждения аудитории, рискующей принять ложь за истину либо истину за ложь². Вторая причина может включать «ложь как коммуникативный акт», когда автор намеренно обманывает ради «манипу-

¹ Англ. 'Wag the Dog' (1997), реж. Б. Левинсон.

лирования информацией для злоупотребления интересами аудитории и доминирования над нею»³, а к третьей наряду с первыми двумя могут привести неудачные эпистемологические усилия обеих сторон. Первые две причины налицо в (ФВ), а третья – в (АП), где автору не обойтись без дополнительных доказательств (АП2), а аудитории – без дополнительных усилий по их проверке.

Примеры аргументов, иллюстрирующие эти причины, находим в новелле «Священный бык, или Торжество лжи». В древнем Египте Жрецы отняли быка у Пастуха под предлогом того, что его бык – воплощение бога Осириса:

	Жрецы	Пастух
ЗБ (Забираем быка)	(ЗБ1) <i>Воплощения бога не принадлежат людям</i>	
	(ЗБ2) <i>Этот бык – воплощение бога</i>	(ЗБ5) <i>Почему мой бык воплощение бога?</i>
	(ЗБ3) <i>поэтому этот бык людям [и тебе как человеку] не принадлежит</i>	
	(ЗБ4) <i>Мы забираем его, он тебе не принадлежит</i>	

Пастух Жрецам не поверил, но противиться не смел. Рассуждение (ЗБ1)–(ЗБ4) – не аргумент, а объяснение, с его помощью Жрецы не стремятся преодолеть расхождение во мнениях с Пастухом по поводу (ЗБ4). Пастух с ними не согласен прежде всего по поводу (ЗБ2), которое не стало предметом дискуссии. В отличие от (ФВ), выдаваемого авторами за аргумент, (ЗБ) ни Жрецы, ни Пастух не считают аргументом.

На народном празднике, устроенном Жрецами по поводу якобы нового воплощения Осириса, бык признал своего хозяина, и Пастух захотел вернуть его. Он обратился к Верховному Жрецу, который поверил Пастуху, но уговорил его не сообщать правды людям, с чем Пастух был не согласен:

	Верховный Жрец	Пастух
УМ (Уважение мнений)	(УМ1) <i>Уважение мнения других подразумевает воздержание от возражений</i>	
	(УМ2) <i>Наше общество держится на молчаливой договоренности об уважении мнений других людей</i>	(УМ5) <i>почему мое мнение не уважают?</i>
	(УМ3) <i>Сказать правду сейчас – значит возражать мнению других</i>	
	(УМ4) <i>поэтому не следует говорить правды о происшедшем</i>	

² Ekman P. Telling Lies: Clues to Deceit in the Marketplace, Politics, and Marriage. N.Y., 1985. P. 30–31.

³ Van Dijk T. Discourse and Power. N.Y., 2008. P. 247.

На возражение (УМ5) Пастуха Верховный Жрец посоветовал:

ВЛ (Возмущение людей)	(ВЛ1) <i>когда люди поверили в святость быка, правда Пастуха о том, что это обычный бык, рискует вызвать их возмущение</i>
	(ВЛ2) <i>возмущение людей опасно и его следует избегать</i>
	(ВЛ3) <i>не следует говорить правды, чтобы избежать возмущения людей</i>

Однако позже Верховный Жрец изменил свое мнение и объявил людям, что это обычный бык, а не божество. Возмущенный народ растерзал и Пастуха, и Верховного Жреца.

Аргумент (УМ) может показаться обоснованным и был бы корректным рассуждением – сложным дедуктивным умозаключением по *modus tollens*, если бы не возражение Пастуха (УМ5), отклоняющее (УМ2), а также тот факт, что (УМ) – это возражение Верховного Жреца не только против мнения Пастуха сообщить правду, но и против возражений против других мнений вообще, включая мнение Пастуха, возражающего в (УМ5) против этого возражения Верховного Жреца. В результате (УМ) получается самопротиворечивым и напоминает эпименидовского Критянина, утверждающего *Я лгу*.

(ВЛ), пригодный правдоподобный аргумент «к негативным последствиям», иллюстрирует трудности адресата в распознавании намерений автора. С одной стороны, (ВЛ) – не-аргумент, подобно (ФВ), если считать, что Верховный Жрец посредством (ВЛ) не доказывает свое мнение Пастуху, а манипулирует им, добиваясь согласия Пастуха с линией поведения, в которую сам не верит, т.к. позже совершает поступок, противоположный тому, чего хочет от Пастуха. С другой стороны, нельзя исключить, что Верховный Жрец выступает с искренним намерением убедить Пастуха действовать согласно (ВЛ3), и позже он раскрывает правду людям не потому, что был неискренним в (ВЛ), а потому что пересмотрел свое мнение о (ВЛ3). Какую из двух оценок (ВЛ) подтверждает молчание Пастуха: первую – что он посчитал ложное намерение Верховного Жреца за истинное и согласился с ним, или вторую – что он в истинном намерении избежать гнева людей заподозрил манипулирование, но не смел возразить? Несогласованность между (ВЛ) и поступком Верховного Жреца напоминает аристотелевский пример ложной клятвы, где высказывания автора трудно согласуются с действием: клянется ли тот, кто клянется, что дает ложную клятву? Отсутствие внятной реакции Пастуха делает неясной его оценку (ВЛ).

Эффект обеих дискуссий невелик: авторам не удалось ни убедить своих адресатов, ни узнать, была ли аргументация эффективной или нет. Мы предлагаем понятие ложного аргумента для достижения эпистемологического эффекта во втором вопросе.

Ложный аргумент напоминает скорее ложную дилемму, отбрасываемую из-за того, что она не дилемма, чем ложное предложение, отбрасываемое ради сохранения истинных предложений. Он непригоден по всем перечисленным выше причинам – необоснованный, невнятный, недостаточный, – его невозможно исправить, его оценку невозможно пересмотреть. Такое понятие позволит результативно завершить спор, в котором у автора не получилось доказать свою точку зрения адресату, посредством обнаружения источника этой неудачи. Адресат оценивает рассуждения и предъявляет

автору ложность его аргумента (аргументов). Этим он предотвращает процедурно легитимные, но нерезультативные сценарии развития диалога, включая препирательство по поводу (не)пригодности аргументов или тотально скептическую позицию адресата. И тем, и другим чреваты современные коммуникативные подходы, допускающие пересмотр оценок утверждений в ходе спора, но не предусматривающие ограничений на выдвигание аргументов или иных шагов сторон для результативного завершения дискуссии, где расхождения во мнениях преодолеть не удалось⁴. Понятие ложного аргумента призвано ответить на вопросы, существуют ли ложные аргументы как нечто сверх или помимо непригодных, и если да, то как адресат аргумента может различить ложные и непригодные аргументы.

Обозначим через Q и Arg соответственно обосновываемое утверждение и аргумент(ы), используемые для этого. Тогда $Q \Leftarrow Arg$ – общий вид аргумента в поддержке Q , а утверждение

(L(Arg)) Это ложный аргумент!

сигнализирует о том, что Arg ложный, по мнению адресата. ($L(Arg)$) можно понять тройко: как негативную референциальную оценку; отклонение аргумента как не отвечающего каким-либо критериям в атрибутивном смысле, как в (ФВ) или (УМ); и в самореферентном смысле, в духе само-противоречивого (УМ) или само-несовместимого (ВЛ), отсылающих к парадоксам семейства Лжеца. Мы рассмотрим ($L(Arg)$) в следующих трех трактовках:

(а) *ложный аргумент* как негативная референциальная оценка другого аргумента;

(б) *ложность аргумента* как основание для негативной атрибутивной оценки аргумента, в том числе в смысле (а);

(в) самореферентное ($L(Arg)$).

Лжецы (а)–(в) – это имена для трех негативных оценок аргументов адресатом посредством утверждения ($L(Arg)$). Они потребуются, чтобы отличать локальные оценки аргументов адресатом в диалоге, в этой роли будут выступать Лжецы (а)–(в) и наши примеры, от оценок аргументов в соответствии с общими критериями пригодности аргументов применительно к трем взглядам на аргумент, о которых пойдет речь в п.2: выводному, диалогическому и абстрактному. В п.3 мы используем эти критерии в качестве необходимых и достаточных условий установления непригодных аргументов, вокруг которых в п.4 будем искать ложные аргументы, сопоставляя локальные оценки, названные нами Лжецами (а)–(в), с критериями пригодности в контексте эффективного завершения спора.

Три взгляда на аргумент исходят из схожего понимания назначения аргумента – дать основания в поддержку истинности заключения, но олицетворяют разные представления о роли аргументов в диалоге. Они выработаны в разных сферах изучения рассуждений и умозаключений, и здесь требуются для того, чтобы представить три способа оценки аргумента. Выводной аргумент – это обоснование утверждения посредством выведения его из посылок, его изучает логика, поддержка истинности заключения зиждется на выводе. Оценка выводного аргумента есть верификация его обоснованности в смысле истинности посылок и логической корректности, она

⁴ Gabbay D., Woods J. Non-cooperation in dialogue logic // Synthese. 2001. Vol. 127. P. 161–186.

носит универсальный характер и сводится к оценке автором им же порожденного аргумента.

Диалогический аргумент – это обоснование утверждения перед лицом адресата для достижения его согласия, поддержка истинности заключения сводится к оценке адресата. Этот взгляд на аргумент превалирует в теории аргументации и критическом мышлении. Оценку обоснованности, корректности, а также релевантности и достаточности диалогического аргумента дают и автор, и адресат относительно диалога, где приведен аргумент. Решающей является оценка адресатом способности аргумента противостоять критике по этим критериям, поэтому молчание адресата обычно трактуют как согласие с автором.

Абстрактный аргумент обобщает два взгляда на аргумент, применяя к диалогически трактуемым аргументам формальный подход, как в выводном аргументе. Абстрактный аргумент изучают в логике аргументации – новом направлении исследования, пришедшем в логику и теорию аргументации из программ искусственного интеллекта. Абстрактный взгляд на аргумент считает все умозаключения по умолчанию отменяемыми, т.е. в принципе фальсифицируемыми, и предлагает логические процедуры отбора тех из них, которые устойчивы к критике в данном диалоге. Абстрактный аргумент пригоден, если удалось отклонить контраргументы, поддерживающие противоположную точку зрения, либо контраргументов нет. Обсуждение критериев пригодности в трех взглядах на аргумент позволит нам сделать три вещи:

- обнаружить ложный аргумент среди непригодных диалогических аргументов и дать ему определение;
- объяснить, почему выводной ложный аргумент возможно определить, но неизвестно, удастся ли отыскать хотя бы один такой аргумент;
- указать на случаи, когда может потребоваться понятие ложного абстрактного аргумента.

Зачем вообще обсуждать ложные аргументы, если они непригодны и будут отброшены? Во-первых, понятие ложного аргумента прочерчивает негативную процедурную границу процесса обоснования в ходе достижения знания как обоснованного истинного мнения и делает независимыми друг от друга критерии обоснованности и истинности мнения. Выводной взгляд на аргумент во главу угла ставит критерий верифицируемости знания, в результате чего истинность предложения есть следствие его корректного обоснования. Эту зависимость истинности и обоснования, рискующую скатиться в трилемму Мюнхгаузена или проблему логического всеведения, диалогический и абстрактный взгляды на аргумент разрывают посредством критерия фальсифицируемости знания. Они исходят из отменяемого характера всякого знания, поэтому для того, чтобы сделаться знанием, обоснование мнения должно успешно противостоять контраргументации и быть наилучшим в конкуренции с другими обоснованиями. Такой подход к знанию тоже несвободен от ограничений и рискует оказаться в тупике субъективизма – эта опасность актуальна для диалогического аргумента или тотального скептицизма, когда никакое мнение не удастся обосновать, что актуально для скептического алгоритма – одного из двух семантических алгоритмов

поиска решений споров для абстрактного аргумента. Этим рискам призвано противостоять понятие ложного аргумента, позволяющее, с одной стороны, обнаружить ситуацию в диалоге, когда в споре не удалось найти наилучшего обоснования ни для одного из обсуждаемых противоположных мнений, и, с другой стороны, указать причину неудачи, которую разумно учесть в дальнейшем.

Во-вторых, в теории аргументации назрела необходимость эпистемологического подхода к оценке аргумента с позиции адресата. Правила завершения споров для случаев, когда автору не удалось доказать свою точку зрения, похожи на «круг в доказательстве»: «протагонист обязан отказаться от своей точки зрения, если антагонист окончательно раскритиковал ее»; «антагонист обязан отказаться от оспаривания точки зрения, если протагонист окончательно защитил ее»⁵. Понятие ложного аргумента позволит разомкнуть этот круг, указав на аргументы, бесповоротно отбрасываемые и адресатом, и автором, а также избежать нравственной трактовки правил коммуникации, требующих от автора быть правдивым, искренним, высказываться ясно и по существу⁶, эмоционально-психологических выпадов вместо обоснованных оценок со стороны адресата⁷.

Во-третьих, понятие ложного аргумента открывает перспективу создания механизмов оценки аргумента как специального раздела теории аргументации и логики, без сведения оценки аргумента к его строению. Этой задаче подчинено использование примеров спорных аргументов из литературы, где осведомленность читателя о мотивах героев произведений позволяет оценить намерения автора аргумента, адресата или взглянуть на них с точки зрения аудитории, в отличие от повседневной практики, где люди выступают лишь в одной из этих ролей и трудно разобраться в намерениях других.

2. Три взгляда на аргумент

Аргумент – это рассуждение, состоящее из упорядоченного набора предположений и предназначенное дать основания в поддержку истинности какого-либо утверждения. Часто аргументом называют посылку такого набора или заключение как выполняющие определенную функцию в умозаключении. Аргументы используют в разных целях согласно целям диалога, например для доказательства истинности, убеждения, победы в эристическом состязании и т.п. Независимо от целей использования назначение аргумента неизменно – обосновывать истинность утверждения. Три взгляда на аргумент – выводной, диалогический и абстрактный – расходятся не в назначении аргумента, но в их оценке, трактовках строения, функций и эпистемологической роли в диалоге. Выводной аргумент отождествляет оценку, функцию и роль с назначением, а диалогический и абстрактный их разводят.

⁵ *Eemeren F. van, Grootendorst R. A Systematic Theory of Argumentation: the pragma-dialectical approach.* N.Y., 2004. P. 154.

⁶ *Grice H.P. Logic and conversation // Grice H.P. Studies in the way of words.* Cambridge (Mass.), 1989. P. 22–40.

⁷ *Krabbe E.C.W., van Laar J.A. That's No Argument! The Dialectic of Non-Argumentation // Synthese.* 2015. Vol. 192 (4). P. 1173–1197.

Ключевой аспект выводного аргумента – умозаключение, или переход, посредством которого из одних предложений – посылок выводят заключение – предложение, истинность которого обосновывают. Этот взгляд присущ формальной логике и логическим концепциям в аргументации, где ее трактуют как диалог об истинности того или иного предложения, а аргумент выступает продуктом интеллектуальной деятельности безотносительно рассуждающих агентов, взглядов аудитории, а также диалога, где он предъявлен. Подразумевается, что назначение аргумента, цели диалога, где его приводят, и задачи автора совпадают в том, чтобы обосновать истинность какого-либо предложения. Четыре узловые ипостаси аргумента – порождение в уме автора, обнаружение в тексте аудиторией, анализ и оценка – в выводном аргументе отождествляются с его анализом, который сводится к логической корректности перехода от посылок к заключению. По умолчанию это делает автор, порождающий аргумент в уме, без учета его приемлемости для аудитории. В пригодном аргументе побеждает оценка автора, а оценка его адресатом – автором контраргумента – берет верх, если пригодным оказался контраргумент, доказывающий противоположное заключение.

Критика выводного аргумента сводится к обоснованию противоположного заключения и представляет собой контраргументацию и опровержение, она полагается на критерии пригодности аргументов в атрибутивном смысле, о которых речь пойдет ниже. Аргумент, не отвечающий какому-либо из критериев, отклонен безвозвратно, как (ЗБ) и (УМ), против которых возражает Пастух. Критика выводного аргумента одношаговая, и оценка аргумента его автором окончательная, хотя она не обязательно окончательная для отстаиваемых автором положений, доказательства или опровержения истинности которых могут быть получены в будущем посредством новых аргументов.

Диалогический аргумент – это рассуждение, предлагающее адресату основания согласиться с истинностью его заключения. Ведущие к нему умозаключения автора и адресата могут не совпасть по строению и способу демонстрации, но считать их двумя неодинаковыми выводными аргументами – чрезмерное упрощение в эпистемологическом смысле, хотя и допустимое с точки зрения логики. Сигналом современного выхода на сцену диалогового аргумента служит модель аргументации Ст. Тулмина, инкорпорирующая в аргумент возможные возражения. Функции диалогического аргумента не сводятся к защите тезиса путем выведения его истинности из посылок и включают критику посредством контраргументации, опровергающей аргумент через обоснование противоположного заключения, или возражений, ставящих под вопрос посылки, способ демонстрации или процедурные особенности предъявления аргумента в данном диалоге, включая релевантность. Для диалогического аргумента поддержка, критика и возражение играют равные по статусу роли, потому что он зиждется на идее многошаговой критики и пересматриваемых в ходе диалога оценок аргументов. Иначе невозможно было бы говорить об аргументах как об основаниях, посредством которых автор приглашает адресатов согласиться с отстаиваемой им точкой зрения. Порождение, обнаружение, анализ и оценка, тождественные анализу для выводного аргумента, для диалогического не тождественны. В первом случае в ходе диалога автор и адресат однократно осуществляют играющий ведущую роль анализ аргумента, а втором случае каждую из этих ипостасей аргумента автор и адресат реализуют или пересматривают в ходе диалога

неоднократно. Один и тот же аргумент автор и адресат могут неодинаково использовать, например, в зависимости от целей, преследуемых в конкретном диалоге, оценивать – в силу когнитивного многообразия, и эту оценку несколько раз менять в ходе диалога, когда аргументы одной стороны будут атакованы контраргументами другой, поступят новые аргументы в защиту атакованных, появятся новые контраргументы и т.д. Диалогический аргумент, знакомый из учебников по неформальной логике и критическому мышлению, – это узловое понятие риторических и диалектических концепций аргументации, рассматривающих ее как процесс или процедуру использования аргументов для верификации предложений в познавательных целях, как это обстоит с выводным аргументом, а также в ходе конкуренции обоснований в делиберативных и состязательных целях.

Многошаговый и пересматриваемый характер оценки диалогического аргумента рискует сделать недостижимым идеал разрешения спора через согласие адресата и автора. Помимо скептической тактики, когда адресат аргумента выдвигает все новые возражения и роли автора контраргумента на себя не берет, к этой бесконечной веренице ведет развертывание цепи негативных оценок вида ($L(Arg)$), при помощи которых пересмотр оценки то адресатом, то автором возвращает спорный аргумент в строй, снова открывая перспективу достижения согласия, за которое в диалоге отвечает адресат. Понятие ложного аргумента в атрибутивном смысле – это способ дать решающую оценку диалогического аргумента, чтобы и адресат, и автор согласились отбросить его как непригодный.

Обобщением выводного и диалогического взглядов выступает абстрактный аргумент, предмет логики аргументации. Логика аргументации во главу угла ставит немонотонное рассуждение и обоснование через отклонение критики посредством контраргументации, защиту от которой трактует как поддержку тезиса. Аргументацию образуют бинарные отношения атаки *attack* (или отклонения *defeat*) между аргументами на некотором множестве аргументов. Если аргумент A атакует (отклоняет) аргумент B , *attack* [A, B], и в защиту B не нашлось контраргумента, атакующего A , *attack* [\emptyset, A], то B отклонен, разве что найдется контраргумент C , *attack* [C, A], и посредством этой контратаки B будет восстановлен. Абстрактный взгляд на аргумент отвлекается от внутреннего строения аргументов, тем самым и от требования логической корректности, и сводит пригодность аргументов к их множествам, способным противостоять критике.

Сторонами спора в логике аргументации выступают рациональные агенты – базы знаний, генерирующие аргументы как следствия из этих баз и верифицирующие их посредством отбрасывания непригодных – неспособных отклонить контраргументы. Наиболее слабое подмножество таких следствий, или аргументов, которое может принять рациональный агент, – допустимое подмножество. Его элементами являются аргументы, приемлемые на данном множестве аргументов – не атакованные или защищенные контраргументами, отклоняющими атаки на них со стороны аргументов, в защиту которых приемлемых аргументов не нашлось⁸. Формальные свойства допустимого множества можно усилить, чтобы оно выражало определенную тактику рационального агента: от самой мягкой, выбирающей предпочитаемое

⁸ *Dung P.M.* On the acceptability of arguments and its fundamental role in nonmonotonic reasoning, logic programming, and n-person games // *Artificial Intelligence*. 1995. Vol. 77. P. 321–357.

подмножество, или наибольшее допустимое, такое что добавление еще одного аргумента превратило бы его из бесконфликтного, т.е. не содержащего пар атакующих друг друга аргументов, в конфликтное, до самой агрессивной, выбирающей стабильное подмножество аргументов, атакующих всякий не принадлежащий ему аргумент, или самой осторожной, выбирающей прочное подмножество – наименьшее допустимое. Монотонные рассуждения логика аргументации моделирует на основе скептической семантики: заключение аргумента *B* приемлемо, если для всякого аргумента в поддержку противоположного заключения найдется атакующий его аргумент, поддерживающий *B*, в противном случае оно неприемлемо и приемлемым будет противоположное ему заключение⁹. Семантика неподвижных точек на основе доверительного алгоритма позволяет вывести заключения из несовместимых посылок и образовать более одного допустимого подмножества аргументов на данном множестве. Доверительный и скептический алгоритмы напоминают два сорта рациональных агентов. Эпистемологические оптимисты готовы поверить в обоснованность тезиса, если поступит хотя бы еще один аргумент в его поддержку, пусть и самый слабый, а пессимистам для этого требуется наиболее сильный аргумент.

Абстрактный аргумент схож с диалогическим в том, что его оценка зависит от адресата, представленного контраргументами, и вне множества аргументов, упорядоченного отношением *attack*, невозможно установить приемлемость аргумента. Как и выводной, он отвлекается от прагма-риторических аспектов предъявления в диалоге, сводя их к свойству приемлемости и допустимости множества аргументов.

3. Критерии пригодности аргументов

Ключевые критерии пригодности выводного аргумента – формальный и семантический (истинностный): аргумент должен быть логически корректным умозаключением, т.е. соответствовать правилам построения вывода и доказательства, и состоять из истинных предложений. Не отвечающие им умозаключения – не аргументы, а ошибки рассуждений, о которых речь идет в специальных разделах учебника по логике – учении о научном доказательстве, логических основах аргументации и т.п., где выводной аргумент представляют как идеал для диалогического, закрепляя это при помощи добавления прагматического критерия к формальному и семантическому. Согласно прагматическому критерию, для того чтобы умозаключение было аргументом, необходимо, чтобы автором оно было предъявлено с намерением обосновать истинность тезиса, иные намерения превращают рассуждение в уловку, в не-аргумент, как (ФВ) или (ЗБ). Этот критерий особенно важен, когда требуется оценить не формально-языковые аргументы в доказательстве, а естественно-языковые рассуждения в повседневных дискуссиях, где его часто трактуют как набор нравственных требований к автору. На примере (ФВ) и (АП) мы видели, что формального и истинностного критерия адресату может быть недостаточно, чтобы установить пригодность аргументов, и чтобы отбросить один из них, потребуется оценить их по прагматическому критерию.

⁹ Besnard P., Hunter A. Elements of Argumentation. Cambridge (Mass.), 2008.

В учебниках по логике в прагматический критерий включают требование содержательной релевантности аргументов, но на деле такое требование избыточно, потому что релевантность выводного аргумента подразумевает понимание, близкое к процедурному: для того, чтобы оставить место для критики посылок и демонстрации, заключение должно быть выведено посылок, предпочтительно из наименьшего их подмножества; не допускается вывод из пустого множества посылок, а также не принимается вывод *ex falso quodlibet*¹⁰. И то и другое важно и для диалогового аргумента. Будем называть формальный, семантический и прагматический критерии ФСП-критериями. Согласно им, идеалами выступают логически корректные умозаключения. Формы корректных дедуктивных и недедуктивных умозаключений образуют строгую границу (не)пригодности аргументов, они многообразны и хорошо известны, однако из-за абсолютного и окончательного характера оценки выводного аргумента, в повседневных рассуждениях они едва ли достижимы за пределами случаев, когда считается, что аргумент отвечает прагматическому критерию в силу обращенных к автору требований быть правдивым и т.п., поэтому им можно пренебречь, как в формализованном доказательстве.

Формальный и истинностный критерии для диалогового аргумента воплощены в критерии приемлемости (acceptability), прагматический критерий разделен на два: релевантность (relevance) аргумента и его достаточность (sufficiency) для убеждения адресата, по первым буквам их называют ARS-, или по-русски ПРД-критериями. Релевантность сводится к диалектическому вкладу аргумента в обоснование или опровержение мнения в диалоге¹¹, а достаточность – к способности аргумента убедить аудиторию или развеять ее сомнения¹². В диалогическом аргументе требования релевантности и достаточности обращены ко всем сторонам дискуссии, призывая их прикладывать максимум интеллектуальных и речевых усилий в выдвижении и оценке аргументов, и лишены нравственного привкуса.

Диалогически понимаемая релевантность аргумента процедурно вpleтает его в цепочку рассуждений по отношению к точкам зрения, и только в контексте такой цепочки можно оценить релевантность отдельного аргумента вне зависимости от того, связаны они содержательно или нет. Релевантный аргумент выполняет свои функции поддерживать, критиковать или ставить под сомнение утверждения в диалоге, в противном случае аргумент нерелевантный. На практике диалогический аргумент считают релевантным, если он не вызывает критики по поводу своей релевантности или способен ее отклонить, в отличие от неспособного ее отклонить нерелевантного аргумента. Критика релевантности рискует сама вызвать сомнения в релевантности, и здесь может пригодиться понятие ложного аргумента, чтобы избежать препирательств по поводу релевантности аргументов. Если у адресата нет возможности поставить сомнительный аргумент под вопрос, как в (ЗБ), (ВЛ), (ФВ) или (АП), то оценить его релевантность невозможно.

¹⁰ Grooters D., Prakken H. Two Aspects of Relevance in Structured Argumentation: Minimality and Paraconsistency // Journal of Artificial Intelligence Research. 2016. Vol. 56. P. 197–245.

¹¹ Walton D. Relevance in argumentation. L.; New Jersey, 2004. P. 128.

¹² Johnson R.H., Blair J.A. Logical Self-Defense. N.Y., 2006. P. xv.

Диалогически понимаемая достаточность аргумента носит отменяемый характер, связана с конкуренцией обоснований и, как и релевантность, тоже может быть установлена лишь в контексте цепочки рассуждений, которой он принадлежит. Аргумент достаточный, если он устраняет сомнения адресата в обоснованности поддерживаемого им заключения и дает адресату больше оснований согласиться с поддерживаемым им утверждением, нежели с противоположным ему, так что после предъявления такого аргумента адресат более не высказывает возражений. В противном случае аргумент недостаточный и адресат продолжает критику. Нерелевантными являются (ЗБ) и (ВЛ), поскольку (ЗБ) – объяснение, а не аргумент, (ВЛ) тоже может оказаться не-аргументом, а (УМ) – релевантный аргумент, т.к. он встроен в цепочки рассуждений Верховного Жреца и Пастуха, но недостаточный, потому что вызвал возражения Пастуха. Релевантность (АП) и (ФВ) трудно определить из-за отсутствия реакции аудитории. Несмотря на то, что (ФВ) отклоняет (АП), и, стало быть, они встроены в соответствующие цепочки рассуждений авторов, предъявление этих рассуждений обставлено таким образом, что адресат ограничен в том, чтобы оспорить или проверить их, и конкуренции обоснований между ними нет. Того, что избиратели проголосовали за президента Джонса, недостаточно, чтобы утверждать, что они считали (ФВ) релевантным или достаточным аргументом.

Формально-семантические и прагматические критерии пригодности в корпусах ФСП- и ПРД-критериев указывают на неодинаковую роль истины как цели аргументации и критерия пригодности. Выводной аргумент исключительно познавательный, он нацелен на получение или подтверждение истины. Диалогический аргумент сфокусирован на отборе наилучшего обоснования, которое инструментально может быть подчинено познавательной, состязательной или делиберативной цели диалога, где приводят аргумент. Если это различие переформулировать из терминов истины, используемых в учебниках по логике, в термины наилучшего обоснования, превалирующие в учебниках по аргументации и критическому мышлению, то оно будет звучать так. Все аргументы нацелены на отыскание наилучшего обоснования через конкуренцию обоснований в диалоге, но в выводных наивысшей ценностью обоснования выступает истина, универсальный семантический критерий пригодности, а в диалогических истина – часть критерия приемлемости, трактуемого процедурно относительно данного диалога. Это позволяет оценивать утверждения как по их логическому значению, так и по не связанным с ним критериям достаточности, таким как каузальная вероятность, желательность последствий, выполнение нормы и т.д. Выводной аргумент подразумевает, что истинные утверждения совместимы с любыми взглядами и смотрит на аргумент глобально как на продукт интеллектуальной деятельности безотносительно его использования агентами в том или ином диалоге. Диалогический подход смотрит на аргумент локально как на процесс или процедуру выдвижения оснований для согласия с тезисом в конкретном диалоге, поэтому стремится предложить обоснование, наиболее созвучное представлениям аудитории, чтобы оно сделалось частью ее взглядов.

Абстрактный аргумент обобщает критерии пригодности выводного и диалогического в единственном свойстве приемлемости, трактуемом процедурно и относительно множества аргументов, которому он принадлежит. Свойство приемлемости подразумевает и Д-критерий диалогического аргумента, но отвлекается от ФСП-критериев выводного аргумента, а также от критерия релевантности.

Каждый из ФСП- и ПРД-критериев – это необходимое условие пригодности аргумента; вместе они выступают достаточным условием пригодности. Для абстрактного аргумента свойство приемлемости в атрибутивном смысле выступает необходимым и достаточным условием.

4. Ложный аргумент vs непригодный

Рассмотрим ФСП- и ПРД-критерии и свойство приемлемости в качестве критериев отбрасывания непригодных аргументов. Чтобы отбросить аргумент как непригодный, достаточно обнаружить его несоответствие одному из необходимых критериев, назовем это слабой непригодностью, а сильной непригодностью аргумента будем считать его несоответствие всем трем критериям. Несоответствие по трем критериям выступает необходимым условием согласия автора и адресата в том, что аргумент непригодный. Сильно непригодный аргумент и есть ложный, т.к. он противоположен пригодному по любому из ФСП- и ПРД-критериев. На вопросы, существуют ли сильно непригодные, или ложные, аргументы и требуется ли когда-либо это согласие, мы даем утвердительный ответ в отношении диалогического аргумента, отрицательный – в отношении выводного, а в отношении абстрактного аргумента – оставляем их открытыми.

Кажется избыточным пытаться вообразить рассуждение, не отвечающее ни одному из критериев аргумента, раз можно отбросить аргумент, обнаружив его слабую непригодность. Действительно, для выводного аргумента устанавливая сильную непригодность на практике не требуется, потому что оценка аргумента окончательная и пересмотру не подлежит. Чтобы отклонить его заключение, достаточно отбросить аргумент, ущербный по одному из ФСП-критериев, как слабо непригодный, поэтому ($L(Arg)$) и есть утверждение о непригодности Arg в референциальном и атрибутивном смыслах Лжецов (а) и (б), оно не предполагает дальнейшего обсуждения отклоненного аргумента. Следовательно, существуют выводные слабо непригодные аргументы – некорректные рассуждения по одному из ФСП-критериев, (ФВ), (ЗВ), (УМ), (ВЛ); существуют выводные сильно непригодные аргументы, это атрибутивно ложные аргументы Лжеца (б), но указать референциально ложный выводной аргумент Лжеца (а) затруднительно, если вообще возможно. Мы дали определение ложному выводному аргументу, но не знаем, существуют ли отвечающие ему аргументы. Это имеют в виду учебники по логике, настаивая, что «истинность и ложность – это свойства предложений, но не аргументов»¹³.

Перейдем к диалогическому аргументу с его пересматриваемой оценкой аргументов. Если адресат сомневается в истинности какой-либо из посылок Arg , то автор может выдвинуть новые доводы в поддержку $Q \Leftarrow Arg$, чтобы развеять сомнения адресата, на которые адресат может возразить, что они нерелевантные, и если автору удастся это парировать, то далее адресат может поставить под вопрос достаточность Arg и т.д. Так разворачивается аргументация в диалоге, где слабая непригодность играет необходимую роль. В начале диалога она обеспечивает расхождение во мнениях, а на стадии аргументации – дискуссию и обсуждение аргументов по существу.

¹³ Copi I.M., Cohen C. Introduction to logic. L.; N.Y., 1990. P. 50.

Сильная непригодность играет необходимую роль на завершающей стадии, где стороны либо достигают согласия, преодолев расхождение во мнениях, либо нет. В последнем случае диалог прекращают и стороны остаются при своих мнениях. Вступить в дискуссию стороны решают с прицелом на противоположный этому исход, на достижение согласия, и рассчитывают на согласие в свою пользу.

В зависимости от соотношения точек зрения сторон есть два вида споров: несогласие, когда автор отстаивает свою точку зрения, а адресат ее критикует, не выдвигая при этом собственной точки зрения; и конфликт, когда стороны придерживаются противоположных точек зрения и поочередно берут на себя роли автора и адресата, чтобы защищать свою точку зрения и критиковать противоположную. Конфликт – составной смешанный спор, это два несогласия по поводу двух противоположных точек зрения. Эффективное завершение спора означает, что расхождение во мнениях было преодолено и несогласие разрешено:

(Авт) в пользу автора – адресат признает свои контраргументы недостаточными и соглашается с аргументами и точкой зрения автора;

(Адр) в пользу адресата – автор соглашается с адресатом в том, что ему не удалось доказать свою точку зрения при помощи приведенных аргументов, при этом автор может не отказываться от своей точки зрения с расчетом обосновать ее в дальнейшем.

Обеспечить (Адр) адресат может только если продемонстрирует, что аргументы автора сильно непригодные, или ложные. С учетом пересматриваемой оценки аргументов к (Адр) невозможно прийти посредством сколь угодно большого количества слабо непригодных аргументов. Когда адресат отклоняет аргумент автора как не отвечающий одному из ПРД-критериев, автор может модифицировать свой аргумент, например подкрепить доводами релевантность аргумента, в котором усомнился адресат, и т.д. ($L(Arg)$) адресата в смысле сильной непригодности окончательно отклоняет аргумент и делает подобный пересмотр невозможным. (ЗБ) – пример прекращающего дискуссию диалогического ложного аргумента, сильно непригодного атрибутивно. (ЗБ) не отвечает ни одному из ПРД-критериев: Пастух не согласен с (ЗБ2), что делает (ЗБ) неприемлемым, не считает его релевантным и достаточным, поскольку не видит в нем аргумента и не убежден этим рассуждением. Лжец (в) и пара (ФВ) и (АП), выступающая неподвижной точкой¹⁴, – это примеры ложного аргумента, референциально сильно непригодного и прекращающего дискуссию из-за самореферентного или циркулярного соотношения аргументов соответственно. Из-за отсутствия внятной оценки Пастуха (ВЛ) нельзя отнести к сильно непригодным аргументам, несмотря на самореферентную несовместимость (ВЛ3) с поступком его автора.

Необходимое и достаточное условие пригодности абстрактного аргумента совпадают в свойстве приемлемости, поэтому для него сильная непригодность есть также и слабая и наоборот. И в скептическом, и в доверительном алгоритме приемлемость аргумента равнозначна пригодности, но в скептическом неприемлемость есть результат того, что приемлем аргумент в пользу противоположного заключения, поэтому множество аргументов {(ФВ1-3), (АП1-3)} образует неподвижную точку. Как уже говорилось, в доверительной

¹⁴ Kripke S. Outline of a Theory of Truth // The Journal of Philosophy. 1975. Vol. 72. No. 19. P. 703.

семантике на этом множестве имеется два решения – предпочитаемых подмножества $\{(ФВ1-3)\}$ и $\{(АП1-3)\}$, а в скептической семантике нет ни одного допустимого и подмножество решений пусто (см. Схему 1)¹⁵.

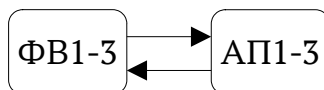


Схема 1. Аргументы (ФВ) и (АП)

Абстрактный аргумент отвлекается от спорной диалогической релевантности (ВЛ) и (ЗБ), однако (ЗБ) отклонен благодаря явному несогласию Пастуха, и на множестве аргументов $\{(ЗБ1-4), (ЗБ5)\}$ подмножество решений спора пусто в скептическом алгоритме, а в доверительном – состоит из $\{(ЗБ5)\}$, выступающего элементом одного из четырех решений спора, образованного множеством $\{attack [(ЗБ5), (ЗБ1-4)], attack [(УМ1-4), (ЗБ5)], attack [(УМ5), (УМ1-4)], attack [(ВЛ1-3), (УМ5)]\}$. Отсутствие явной оценки адресата в отношении (ВЛ) на множестве $\{(УМ1-4), (УМ5), (ВЛ1-3)\}$ оставляет его решением спора в прочном подмножестве (в скептическом алгоритме) $\{(ВЛ1-3)\}$ и в стабильном подмножестве (в доверительном алгоритме) $\{(УМ1-4), (ВЛ1-3)\}$ (Схема 2).

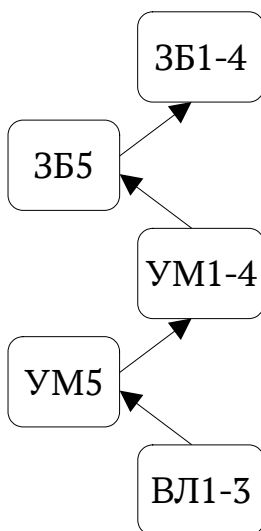


Схема 2. Аргументы (ЗБ), (УМ) и (ВЛ)

(ВЛ) – слабо непригодный выводной и диалогический аргумент, но ни один из двух алгоритмов не позволяет исключить спорный абстрактный (ВЛ) из решений спора из-за абстрактного характера свойства приемлемости. Исключить (ВЛ) помогло бы эксплицитное возражение Пастуха или понятие сильной непригодности абстрактного аргумента, т.е. понятие ложного абстрактного аргумента как отличного от неприемлемого – отбрасываемого

¹⁵ Стрелки символизируют отношение атаки *attack* между аргументами.

по одному критерию приемлемости. В последнем случае потребуется уточнить свойство приемлемости, чтобы оно учитывало релевантность или достаточность в духе ПРД-критериев.

5. Заключение

Понятие ложного аргумента как сильно непригодного противоположно тому, что мы понимаем под пригодным аргументом, ложный аргумент не отвечает ни одному из критериев пригодности. Это понятие избыточно для выводного аргумента, зависящего от корректности перехода от посылок к заключению, потому что достаточным условием для отбрасывания непригодного выводного аргумента является его слабая непригодность, или несоответствие одному из трех критериев его пригодности – формальному, семантическому или прагматическому. Атрибутивный выводной ложный аргумент Лжеца (б) существует, но неизвестно, существует ли он референциально в смысле Лжеца (а). Диалогический аргумент предполагает пересмотр оценок аргументов, а итоговую оценку аргументу дает адресат. Понятие диалогового ложного аргумента позволяет обеспечить эффективное завершение спора, в котором автору не удастся доказать свою точку зрения. Указывая на ложность аргумента, не отвечающего ни одному из трех критериев пригодности диалогового аргумента – приемлемости, релевантности, достаточности, – адресат предлагает автору согласиться с неудачей в обосновании, не скатываясь в субъективизм или бесконечные возражения. Диалогический ложный аргумент существует в атрибутивной и референциальной версии Лжецов (а) и (б) и позволяет избежать Лжеца (в). Слабо непригодный абстрактный аргумент, исходя из своего единственного свойства приемлемости, есть также сильно непригодный и наоборот. В качестве критерия пригодности это свойство дает неодинаковые результаты в скептическом и доверительном алгоритмах поиска решений спора.

False argument, three Liars and a conclusive end of a discussion *

Elena N. Lisanyuk

Saint Petersburg State University. 5 Mendeleevskaya liniya, St. Petersburg, 199034, Russian Federation; e-mail: e.lisanuk@spbu.ru. National Research University “Higher School of Economics”. 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation; e-mail: elisanyuk@hse.ru

Dilbarhon I. Fayzikhodzhaeva

National University of Uzbekistan. 4 Universitetskaya Str., Tashkent, 100174, Uzbekistan; e-mail: fayzdilbarhon@mail.ru

We propose a conception of false argument as the opposite to the conception of valid argument with respect to three approaches to arguments, inferential, dialogical, and abstract. A false argument is strongly invalid according to all the validity criteria of argu-

* Elena Lisanyuk kindly recognizes the support from the Russian Science Foundation, project No. 20-18-00158 “Formal Philosophy of Argumentation and comprehensive methodology of search and selection of dispute resolutions”.

ments, as distinct from a weakly invalid argument amounting to flawed arguments according to one of the criteria. The examples from the narratives of the film “Wag the dog” and A. Strindberg’s novel “The Sacred Bull or The Triumph of Lies” illustrate the relevance of the conception of false arguments for the analysis of argumentation from the perspective of the addressee, which paves the way for differentiating the epistemological approach to falsity from that of logic. False arguments are defined in three ways of referring to them in dialogs, referential, attributive and self-referring, call them Liars (a), (b) and (c) respectively. False arguments of Liar (b) exist for all the three kinds of arguments. In the referential sense, there exists only a dialogical false argument; inferential false arguments are redundant. The conception of a false dialogical argument supports an effective resolution of difference of opinions in discussion where the author fails to prove their point.

Keywords: kinds of arguments, validity criteria, Liar, resolution of disagreement, discussion efficacy

For citation: Lisanyuk, E.N., Fayzikhodzhaeva, D.I. “Lozhnyi argument, tri Lzhetsa i effektivnoe zavershenie spora” [False argument, three Liars and a conclusive end of a discussion], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2022, Vol. 15, No. 1, pp. 85–101. (In Russian)

Список литературы / References

- Besnard, P. & Hunter, A. *Elements of Argumentation*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2008. 312 pp.
- Copi, I.M. & Cohen, C. *Introduction to logic*. London; New York: Macmillan Publ. Co., 1990. 574 pp.
- Dung, P.M. “On the acceptability of arguments and its fundamental role in nonmonotonic reasoning, logic programming, and n-person games”, *Artificial Intelligence*, 1995, Vol. 77, pp. 321–357.
- Eemeren, F. van & Grootendorst, R. *A Systematic Theory of Argumentation: the pragma-dialectical approach*. New York: Cambridge UP, 2004. 218 pp.
- Ekman, P. *Telling Lies: Clues to Deceit in the Marketplace, Politics, and Marriage*. New York: Berkley Books, 1985. 320 pp.
- Gabbay, D. & Woods, J. “Non-cooperation in dialogue logic”, *Synthese*, 2001, Vol. 127, pp. 161–186.
- Grice, H.P. “Logic and conversation”, in: H.P. Grice, *Studies in the way of words*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1989, pp. 22–40.
- Grooters, D. & Prakken, H. “Two Aspects of Relevance in Structured Argumentation: Minimality and Paraconsistency”, *Journal of Artificial Intelligence Research*, 2016, Vol. 56, pp. 197–245.
- Johnson, R.H. & Blair, J.A. *Logical Self-Defense*. New York: Idebate Press, 2006. 316 pp.
- Krabbe, E.C.W. & van Laar, J.A. “That’s No Argument! The Dialectic of Non-Argumentation”, *Synthese*, 2015, Vol. 192 (4), pp. 1173–1197.
- Kripke, S. “Outline of a Theory of Truth”, *The Journal of Philosophy*, 1975, Vol. 72, No. 19, pp. 690–716.
- Van Dijk, T. *Discourse and Power*. New York: Palgrave Macmillan, 2008. 310 pp.
- Walton, D. *Relevance in argumentation*. London; New Jersey: Lawrence Erlbaum Publ., 2004. 328 pp.

ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

Д.И. Небольсин

ИЗОБРАЖЕНИЯ КАК СУБСТИТУТЫ: ОТ ГОМБРИХА ДО ВИЗУАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Небольсин Даниил Игоревич – преподаватель Школы философии и культурологии. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20; e-mail: daniil.nebolsin@gmail.com

Статья посвящена реконструкции, анализу и контекстуализации сравнительно малоизвестного мотива в истории междисциплинарных дискуссий об образном и визуальном. Речь идет о теориях, в которых изобразительная репрезентация рассматривается по модели субституции изображением его объекта. Выявляется, что эта идея, на первый взгляд представляющаяся не более чем удобной объяснительной метафорой, содержит в себе целый ряд неожиданных философских импликаций и направлений ее дальнейшей разработки. Это связано с тем, что концепция субституции позволяет отойти от привычной идеи репрезентации как сходства или референции. Так, историк искусства Эрнст Гомбрих, используя ее в рамках полемики с более традиционными теориями изображений, пришел к методологически продуктивной идее примата изобразительной функции над формой. В свою очередь, аналитический философ Кендалл Уолтон расширил наблюдения Гомбриха до оригинальной теории искусства, в которой репрезентация объясняется через понятия фикциональности, воображения и участия, а философ восприятия Алва Ноэ предложил концепцию, проясняющую взаимосвязь визуальной субституции с перцептивным опытом и когнитивными способностями человека. В статье также демонстрируется, что концепция субституции приобретает особенную теоретическую актуальность в силу ее тематической близости исследованиям последних десятилетий в рамках визуальных исследований, теории образа и Bildwissenschaft. В качестве наиболее ярких примеров этой близости рассматриваются дискуссии, посвященные проблемам изобразительного присутствия и аффективных, нерациональных реакций на изображения, а также концепция Хорста Бредекампа, в которой субституция трактуется как одна из разновидностей образных актов. Демонстрируется, что концепция визуальной репрезентации как субституции оказывается достаточно продуктивным теоретическим инструментом, позволяющим учесть важные для исследования визуальной образности факторы, которые редко упоминаются в одном ряду.

Ключевые слова: изобразительная репрезентация, теория образа, философия восприятия, аналитическая эстетика, визуальная культура, визуальные исследования, история искусства, Гомбрих, Ноэ, Уолтон

Для цитирования: *Небольсин Д.И.* Изображения как субституты: от Гомбриха до визуальных исследований // Философский журнал / Philosophy Journal. 2022. Т. 15. № 1. С. 102–114.

Теории визуальной репрезентации многочисленны и разнородны, они сопротивляются даже каталогизации по дисциплинарным критериям. В частности, философские теории изображений не всегда обязаны своим появлением и развитием деятельности профессиональных академических философов и не всегда могут оставаться «жизнеспособными» без сторонних влияний. Наглядный тому пример – теория изображения как субституции, версии которой разрабатывали историк искусства Эрнст Гомбрих, представитель аналитической эстетики Кендалл Уолтон, а также философ восприятия и активный участник дискуссий в когнитивных науках Алва Ноэ. Примечательно, что их подходы вызвали наибольший критический интерес в аналитической философии изображений, хотя тематически они ближе к повестке, характерной для визуальных исследований, и немецкой школе *Bildwissenschaft*. Существует множество теорий, в которых подчеркивается визуальная, семантическая или, например, эстетическая специфика изображений. Рассматриваемая концепция представляет собой необычную альтернативу таким подходам, поэтому ее реконструкция позволяет продуктивным образом переставить акценты в обсуждении проблем изобразительной репрезентации и рассмотреть некоторые исторические эпизоды этих обсуждений под нестандартным углом.

Концепция визуальной репрезентации как субституции является одним из наиболее ярких примеров пикториального антиэссенциализма – философской позиции, определяющей и интерпретирующей изображения и образы не через их онтологические или структурные характеристики, но через режимы их вовлечения в социальные и культурные практики. Эта позиция наиболее характерна для аналитической философии изображений (особенно для структурных теорий, теорий распознавания и концепций, инспирированных психологическими исследованиями середины XX в.), а также социологии и культурной антропологии искусства; обычно она противопоставляется более «континентальным» подходам (как правило, ориентирующимся на феноменологию и философскую антропологию). Рассматриваемые в этой статье авторы нетипичным образом объединяют демифологизирующий подход к изобразительной репрезентации с интересом к непредсказуемому культурному опыту и за счет этого предлагают оригинальные и информативные ответы на традиционные для философских теорий образа вопросы об определении и антропологическом статусе изображений. Для Гомбриха изображения оказываются субститутами, определяемыми через практики их использования и специфическим образом модулирующими базовые психологические способности человека, для Уолтона – важной частью практик социального воображения и участия, а для Ноэ – моделями, обеспечивающими различные режимы доступа к миру и тем самым поддерживающими континуальность нашего жизненного опыта.

Эрнст Гомбрих: игрушка как прототип искусства

В 1951 г. историк искусства Эрнст Гомбрих публикует эссе «Размышления об игрушечной лошадке». Многие широко известные авторы описывали искусство по модели игры, здесь же в качестве объяснительной метафоры берется конкретная игрушка, причем предельно простая – *hobby horse*, то есть «палка-лошадка» или «палка-скакалка». Ее пример демонстрирует, почему традиционные, успевшие стать словарными определения образа (особенно

такие, как «имитация внешней формы») не справляются со своей задачей. Когда ребенок использует палку для своей «верховой езды», она «сама по себе становится лошадью благодаря ее способности служить “субститутом”»¹. Субституты не выражают идеи или внутренние ощущения создателя и не имитируют что-либо внешнее. Ребенок не создает образ в словарном смысле слова: он *создает лошадку* из палки или метлы, и для этого нет нужды дотошно копировать внешний вид лошади или совершенствовать «формальные» характеристики палки.

Гомбрих использовал эту идею прежде всего в полемических целях, как орудие в борьбе с «призраками, до сих пор не оставившими в покое язык художественной критики»². Для него искусство – это создание, не имитация, а «исток искусства» является субституция как биологически фундированный процесс, помогающий обеспечить континуальность и непротиворечивость жизненного опыта. Важно отметить, что теория Гомбриха времен «Размышлений об игрушечной лошадке» заметно отличается от его идей времен «Искусства и иллюзии» и более поздних работ – во многом потому, что на раннем этапе более отчетливо заметны влияния, сформировавшие последнюю³. Концепция субституции многим обязана Эрнсту Крису, Юлиусу фон Шлоссеру и в особенности Генриху Гомперцу, разрабатывавшему идею скрещивания, взаимопроникновения образа и его объекта⁴. Гомперц не только предложил и первым раскрыл пример с игрушечной лошадкой, но и затронул проблему «истоков искусства» и трансформации первобытного «концептуального образа» в более привычные художественные практики. Историки искусства активно обсуждали ее уже в XIX в., и эссе Гомбриха послужило несколько запоздалым вкладом в эти дискуссии. С его точки зрения, субституция в первобытном искусстве предполагала определенную экономию средств репрезентации, благодаря чему образ выполнял свое преимущественно культовое предназначение (к примеру, идол не должен был становиться копией божества или его полноправной заменой) и становился особенно насыщенный в смысловом и аффективном отношениях (в этой трактовке визуальная «бедность» образа не ограничивает, но сильнее стимулирует вклад смотрящего). Позднее целью создателей изображений все чаще становилось сильное воспроизведение внешнего мира, а профессионализация и институционализация практик репрезентации вытеснила идею субституции на периферию; многочисленные примеры обращения художников XX в. к архаическому и первобытному никак не изменили ситуацию, но лишь укрепили представление об экзотическом статусе концептуального образа.

Как отметил Доминик М. Лопес, такая попытка реконструкции истории изображений достаточно спорна: «Кто из нас не признается в том, что мог прикасаться к фотографии любимого человека или обращаться к ней так, будто он или она присутствует в изображении? <...> Любое изображение может быть субститутом»⁵. Иными словами, маргинализация определенной

¹ Gombrich E.H. *Meditations on a Hobby Horse and Other Essays on the Theory of Art*. N.Y., 1985. P. 2.

² Ibid. P. 1.

³ См.: Gombrich E.H. *Art History and Psychology in Vienna Fifty Years Ago* // *Art Journal*. 1984. Vol. 44. P. 162–164.

⁴ Gomperz H. *On Some of the Psychological Conditions of Naturalistic Art* // *Journal of Art Historiography*. 2011. Issue 5: 5-KJ/1. P. 5.

⁵ Lopes D.M. *Understanding Pictures*. Oxford, 1996. P. 79.

установки в среде производителей образов не означает того, что она исчезла из практик их обращения. Сам Гомбрих признал в поздних работах, что каждому изображению структурно присуща концептуальная составляющая и что различия между субститутами и другими модальностями визуальной репрезентации определяются прежде всего их функциями в определенном контексте. По мысли Гомбриха, ключевая характеристика субститутотв – превалирование функции над формой: из одной и той же палки можно сделать лошадь, меч для игры в рыцарей, ружье для игры в ковбоев и так далее, причем «формальные» свойства палки в каждом случае останутся неизменными. Что касается изображений, то они чаще всего используются в качестве субститутотв актов восприятия определенных ситуаций или предметов (а не субститутотв самих предметов). Поэтому их функциональность, на первый взгляд, ограничена: мы не станем скакать на детском рисунке лошади, поскольку рисованная лошадь больше подходит, например, для рассматривания. Но, опять-таки, отдельно взятое изображение редко дает понять, для чего оно было нужно, если контекстуальная информация неизвестна нам или утрачена.

Насколько убедительна мысль Гомбриха о том, что функции изображений важнее их «формы» или сходства с их объектами? Возьмем для примера четыре репрезентации: фотографию из выпускного альбома, портрет маслом, фоторобот и посмертную маску одного и того же человека. Скорее всего, они будут похожи на него в определенных аспектах, а некоторые из них даже могут представлять «формальный», художественный или эстетический интерес. Но все эти факторы производны по отношению к целям создания каждой из этих репрезентаций и способам обращения с ними. Перечисление и анализ формальных, стилистических или референциальных характеристик изображений – не самое плодотворное занятие до тех пор, пока в расчет не берется то, как их семантическая неопределенность разрешается контекстуальными условиями и возможностями.

Эту мысль можно развить сразу в нескольких направлениях. Так, в своей рецензии на книгу Чарльза Морриса «Знаки, язык и поведение» Гомбрих поднимает вопрос о том, можно ли с помощью семиотического метода классифицировать такие объекты, как, например, статуи Справедливости в залах суда. В подобных случаях важно не сходство и не концептуальное «наполнение», а отношение к этим образам «как к визуальным воплощениям сверхчувственной сущности»⁶. Подобные примеры приписывания изображениям «живого присутствия» референта исключительно разнообразны, среди них встречаются и следствия специфических религиозных установок, и образцы удачной манипуляции зрительскими привычками и ожиданиями, как в случае с пропагандистскими и рекламными изображениями. Вопрос о том, есть ли здесь доля и наших собственных магических убеждений, предсказуемо остается без четкого ответа ввиду изменчивости практик визуальной репрезентации: эта доля может то появляться, то исчезать⁷. Но, как правило, даже самые фанатичные идолопоклонники или носители магического мышления так или иначе понимают, что перед ними не «сами» божества, а их субституты – не в последнюю очередь потому, что они же их создают и используют.

⁶ Gombrich E.H. Signs, language and behavior // The Art Bulletin. 1949. Vol. 31. Issue 1. P. 73.

⁷ Gombrich E.H. Art and illusion: A study in the psychology of pictorial representation. L., 1961. P. 90.

Кендалл Уолтон о воображении и участии

Аналитический философ искусства Кендалл Уолтон развил предложенную Гомбрихом гипотезу до детально проработанной и тщательно аргументированной теории репрезентации в искусствах и за их пределами (некоторые авторы используют ее для анализа функционирования научных моделей⁸). Некоторые тезисы из «Размышлений об игрушечной лошадке» остаются в ней центральными: во-первых, репрезентировать значит создавать, а не имитировать; во-вторых, функция репрезентации важнее ее формы. Однако Уолтон отказывается от понятия субституции ввиду его недостаточной точности: все-таки на палке далеко ускакать не получится, а фотография лошади не заменит саму лошадь⁹. Он предлагает термин *make-believe*, обозначающий притворство или «игру понарошку», ставит в центр своего подхода воображение и гораздо подробнее Гомбриха развивает аналогию детских игр с искусствами. В каждом из этих случаев люди создают фикциональный мир с его собственными правилами и фикциональными истинами, которыми становится то, что считается истинным по правилам конкретной игры. Чтобы генерировать фикциональные истины и вовлекать участников в игру, необходимы «подпорки» (*props*). Согласно Уолтону, репрезентации – это объекты, служащие подпорками в играх понарошку в определенной социальной группе. Для прояснения того, как именно они работают, Уолтон проводит важное различие между вымышленными истинами и истинами понарошку (*make-believe truths*). Истины понарошку – это истины о мирах, отличных от реального, но не ограниченных отдельно взятой индивидуальной фантазией¹⁰. Репрезентации вовлекают человека в игру и сразу же ограничивают эту вовлеченность правилами: он попадает в мир, который не зависит от него. Уолтон трактует репрезентацию не как представление или обозначение объектов, а как «реквизит» для воображения, что предполагает активное, пусть и отнюдь не волюнтаристское участие «реципиента»-игрока. Иными словами, изображения одновременно стимулируют и регулируют наше воображение и участие.

Уолтон уделяет особое внимание экспликации того, как его теория объясняет изобразительную репрезентацию. Изображения – это подпорки в визуальных играх понарошку, предписывающие визуальные воображаемые представления (*imaginings*) с определенным содержанием. Они генерируют фикциональные истины о своих объектах с помощью конфигурационных свойств своих поверхностей и тем самым позволяют нам принимать участие в изобразительных играх. При этом исполняемые человеком действия должны быть визуальными (это может быть рассматривание, всматривание, выявление тех или иных особенностей и т.д.) и сознательными (т.е. мы должны понимать, что участвуем в игре), а исполнение не визуальных действий (суждений, жестов и т.д.) должно быть связано с действиями визуальными. Правила этих игр довольно общи, устойчивы, долговечны и, главное, интуитивно понятны, их не нужно устанавливать или усваивать каждый раз

⁸ Toon A. The ontology of theoretical modeling: models as make-believe // *Synthese*. 2010. No. 172 (2). P. 301–315.

⁹ Walton K. *Marvelous Images: On Values and the Arts*. Oxford, 2008. P. 65.

¹⁰ Walton K. Pictures and Make-Believe // *The Philosophical Review*. 1973. Vol. 82. No. 3. P. 289–290.

заново. Это в том числе значит, что изобразительная репрезентация несводима к денотации или референции: Уолтон последовательно и бескомпромиссно отвергает символические теории и любые попытки объяснить изображения по аналогии с языком¹¹.

Уолтон предлагает довольно оригинальную версию описания опыта восприятия изображений: мы воображаем, что наше видение изображения является видением изображенного объекта. Изображения служат субститутами в той мере, в которой мы используем собственные перцептивные способности для реализации этой функции в рамках визуальной игры понарошку – скажем, для непрямой интеракции с объектами изображений. При этом важно, что провоцируемые изображениями воображаемые представления непосредственно соотносятся с актуальным визуальным опытом и конфигурационными свойствами изобразительной поверхности: в противном случае они были бы произвольными актами фантазии. В своем анализе Алон Чейзид выделяет четыре структурных компонента видения изображений согласно концепции Уолтона¹²:

а) «пропозициональное воображение», во многом схожее с убеждением и позволяющее осознанно участвовать в визуальной игре понарошку: человек *воображает, что видит* некоторую ситуацию;

б) воображаемые представления субъекта, генерируемые им «изнутри»;

в) акт видения изобразительной поверхности, являющийся объектом воображаемых представлений;

г) интеграция компонентов: восприятие и воображение не разделяются на два одновременных независимых друг от друга ментальных состояния, а образуют феноменально единый опыт.

Уолтон акцентирует вариативность восприятия изображений и то, что оно на деле оказывается активным участием – психологическим, визуальным, вербальным – в играх понарошку, расширяющим и обогащающим наш опыт посредством расширения и обогащения способности воображать. Необходимо подчеркнуть, что предложенная Уолтоном пикториального опыта не является центральной для его теории, а лишь помогает выявить отличия изображений от других видов репрезентации. Как подмечает Марк Роллинз, за счет обрывания каузальных связей изображений с их референтами и убеждения в зависимости репрезентации от высших когнитивных способностей теория Уолтона становится конструктивистским «*институциональным*» подходом, в котором социальным практикам, возможно, придается большее значение, чем перцептивным процессам»¹³. Как и субституты по Гомбриху, репрезентации по Уолтону становятся возможными в силу человеческих установок по отношению к ним и практик, в которые они вовлекаются. Однако Уолтон уделяет существенно больше внимания правилам, ограничениям, а также структурам воображения и участия, затрагивающим все уровни этих установок и практик.

¹¹ Walton K. Are representations symbols? // *The Monist*. 1974. Vol. 58. No. 2. P. 236–254.

¹² Chasid A. Imaginatively-colored perception: Walton on Pictorial Experience // *The Southern Journal of Philosophy*. 2016. Vol. 54. Issue 1. P. 28–29.

¹³ Rollins M. Pictorial representation: When cognitive science meets aesthetics // *Philosophical Psychology*. 1999. Vol. 12. No. 4. P. 397.

Алва Ноэ: присутствие и моделирование

Если Уолтон развил гипотезу о субституции до амбициозной теории искусства, то Алва Ноэ переместил ее в контекст актуальных дискуссий об отношениях восприятия и ментальных образов в философии сознания и когнитивных науках, последовав за Гомбрихом не совсем обычным для академической среды путем: «Я был убежден, что дошел до этой мысли самостоятельно. Однажды я сел почитать эссе Гомбриха в старой книге, которую нашел дома. Меня поразило, что статья была испещрена моими заметками! В момент первого прочтения я еще был достаточно молодым студентом»¹⁴.

С точки зрения Ноэ, широко используемая в классических версиях когнитивистики и смежных философских теориях репрезентационистская теория сознания зачастую ведет к пониманию опыта визуального восприятия как завершенного, стабильного и детализованного: это либо трактовка зрения как моментального снимка, своего рода визуальной копии воспринимаемого мира, либо исследование процессов когнитивной обработки зрительной информации. Ноэ выступает против трактовок восприятия по модели изображений и ментальных репрезентаций и, напротив, обращается к анализу изображений с целью наиболее наглядного объяснения его устройства.

В частности, изображения примечательны тем, что они «позволяют нам переживать визуальное чувство присутствия чего-либо в его явном отсутствии»¹⁵. Базовый перцептивный феномен присутствия-в-отсутствии характерен для любого чувственного опыта. Для примера можно взять шкаф: когда он закрыт, мы не сомневаемся в присутствии его содержимого, пусть и не видим его в данный момент. Роясь в шкафу в поисках нужной вещи, мы не увидим внешних стенок шкафа, а перевернув его, не увидим его дверец. Что бы мы ни делали со шкафом или любым другим предметом, мы не увидим разом всей совокупности его аспектов и свойств, но неизбежно будем чувствовать присутствие последних в их отсутствии. Это чувство присутствия непосредственно связано с тем, что мы видим, и потому в большинстве случаев само является визуальным. В свою очередь, наблюдаемое присутствие вещей неизменно оказывается «хрупким», поскольку восприятие работает не как поглощение, а как удержание в руках (это близко к трактовке видения как «ощупывания взглядом» по Мерло-Понти). Чтобы воспринять что-либо, придется задействовать не только визуальные, но и, к примеру, сенсомоторные навыки, а значит, восприятие – воплощенный и активный процесс получения доступа к тем или иным аспектам мира.

Визуальная репрезентация – одно из средств получения такого доступа. Ноэ сравнивает изображения с моделями как инструментами когнитивной, перцептивной или иной работы с чем-либо отличным от самой модели¹⁶. Модель – это субститут или «представитель» определенного объекта. Никакая вещь не является моделью благодаря своим внутренним свойствам – ее для начала нужно использовать в качестве модели, но эффективность этого использования в немалой степени зависит от ее внутренних свойств. Если

¹⁴ Noë A. Varieties of Presence. Cambridge; L., 2012. P. 97.

¹⁵ Ibid. P. 86.

¹⁶ Ibid. P. 99.

изображения – это визуальные модели, то какие внутренние свойства обеспечивают их успешное функционирование? Ответ в том, что существенных связей между конфигурационными особенностями изображений и их объектами не существует. Изображения – это рукотворные конструкты без каких-либо «естественных» свойств. Но то, что их производство и использование связаны с задействованием базовых когнитивных и перцептивных способностей, обеспечивает легкость и «естественность» их базового понимания, не требующего специальных компетенций: они кажутся похожими на свои объекты, но лишь потому, что мы используем их в привычных нам коммуникативных практиках.

Не все изображения одинаково успешно выполняют свои функции: для этого необходимо сочетание контекста использования, фоновых обстоятельств, внутренних свойств предмета, целей, с которыми он используется, и подходящего практического и познавательного отношения со стороны «пользователя». Удачное совпадение этих факторов приводит к тому, что изображения не только обеспечивают человеку нужный режим перцептивного доступа к другому объекту, но и экземплифицируют возможности различных стилей доступа к миру и режимов присутствия в нем. Стоит уточнить, что этот тезис касается не только когнитивных способностей, но и телесности человека, поскольку, по Ноэ, восприятие невозможно без применения сенсомоторных навыков, а в актуальном опыте зрение неотделимо от других чувственных модальностей. Изображения – один из способов обеспечения континуальности опыта и поддержки процесса получения доступа к миру, потому они и бывают столь важными для нас.

Визуальные исследования и Bildwissenschaft: субституция и живое присутствие

В 1949 г. Рудольф Арнхейм отправил Гомбриху письмо с воодушевленным откликом на гипотезу о субституции: «...я не шел дальше мысли о том, что образ всегда содержит часть самого своего объекта (примерно в смысле *партиципации* по Леви-Брюлю). То, что ты говоришь, полагаю, можно применить к искусству в целом. Вопрос будет в том, можно ли утверждать, что каждый художник всегда в известной мере создает или пересоздает саму вещь. Назовем это комплексом Пигмалиона. (Очевидная связь с магическими практиками и т.д.)»¹⁷. Как ни странно, в этом пассаже легко заметить несколько тем, наглядно встраивающих три очерченные выше теории в некоторые актуальные дискуссии о визуальном. Это мотивы присутствия объекта в его изображении, влияния изображений на реальную жизнь и «магических» установок по отношению к ним. Их появление в одном письме неудивительно: в истории искусства первой половины XX в. нередко встречается одновременный интерес к универсальным психологическим объяснениям, антропологическим находкам в областях неевропейских художественных практик, домодерновым теориям изображений и истории культовых функций последних. Тот же Гомбрих, ориентировавшийся на строгие требования научной доказательности и достоверности, регулярно напоминал

¹⁷ См.: *Verstegen I. Revisiting Arnheim and Gombrich in Social Scientific Perspective // The Journal of Aesthetics and Art Criticism. 2018. Vol. 76. No. 1. P. 47.*

о том, что рациональные убеждения держатся на многослойном и нестабильном фундаменте, который нередко напоминает о себе.

Одни из нас могут встревожиться потому, что портрет XVIII в. преследует их своим укоряющим взором, другие наверняка откажутся выколоть глаза фотографии своей матери, третьи будут готовы убить из-за обидевшей их карикатуры. В 1989 вышла книга Дэвида Фридберга «Власть образов», содержащая множество подобных примеров из разных исторических эпох и тезис о том, что наши непосредственные реакции на изображения универсально иррациональны и аффективны, в то время как история искусства и эстетика пытаются их вытеснить и подавить¹⁸. И причина этих реакций – не в рудиментарной мифологичности нашего мышления, а в сверхъестественной силе самих образов. Схожая, но более проработанная и развернутая логика прослеживается во многих теориях последних десятилетий, так или иначе связанных с иконическим поворотом, визуальными исследованиями, немецкой традицией *Bildwissenschaft* и некоторыми другими дисциплинами и тенденциями. В рамках данной статьи невозможно рассмотреть эти зачастую непохожие друг на друга подходы, тем более что им посвящено немало обзорной и критической литературы¹⁹. Они нередко стремятся прояснить специфику и значимость изображений и образов, и многие авторы так или иначе выводят на передний план не репрезентацию, а презентацию или же присутствие как «тождество образа и изображаемой вещи, “присущность” изображаемой вещи образу, их слияние или стирание различия между ними»²⁰. То есть упомянутые выше «нерациональные» реакции можно использовать как удобную отправную точку для теорий, порывающих с более традиционными трактовками визуальной репрезентации.

Необходимо отметить, что стратегия использования дотеоретических убеждений в качестве методологического ресурса не является маргинальной и достаточно плодотворно применяется в разных областях знания, особенно в современной антропологии²¹. Среди наиболее удачных примеров ее использования для изучения визуальной культуры можно упомянуть книгу Хорста Бредекампа «Образные акты: систематический подход к визуальной агентности»²². В ней проблематика автономии, агентности и силы «живых образов» объединяется с философской традицией Э. Кассирера и А. Варбурга, в которой символизация трактуется в первую очередь через аффективную и выразительную составляющие. Бредекамп предлагает не столько проработанную теорию, сколько подкрепленную примерами типологию «образных актов», выделяя в их числе субститутивные. Под субституцией в этом контексте подразумевается взаимное замещение тела и образа – это представление может звучать неубедительно в сциентистском контексте, но исключительно часто срабатывает на практике, о чем свидетельствуют приводимые Бредекампом примеры из истории религиозных культов или мифы, связанные

¹⁸ *Freedberg D.* The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response. Chicago, 1989.

¹⁹ См.: *Art History and Visual Studies in Europe: Transnational Discourses and National Frameworks.* Leiden; Boston, 2012; *Wolff J.* After Cultural Theory: The Power of Images, the Lure of Immediacy // *Journal of Visual Culture.* 2012. Vol. 11. No. 3. P. 3–19.

²⁰ *Maniura R., Shepherd R.* Presence: The Inherence of the Prototype within Images and Other Objects. Aldershot, 2005. P. 2.

²¹ См.: *The Handbook of Contemporary Animism.* L.; N.Y., 2014.

²² *Bredekamp H.* Image Acts: A Systematic Approach to Visual Agency. Berlin; Boston, 2018.

с ранними практиками использования фотографий. Эти примеры объединяет представление о том, что в случае с изображениями каузальность бывает важнее сходства. Подобные идеи становятся более понятными, если переместить их из контекстов, считающихся историческими или «культурными», в более обыденную среду, в которой, скажем, использование изображений в плакатах «Их разыскивает полиция» или «Пропал человек» не только придает объявлениям убедительность и доходчивость, но и становится неотделимым от цепочек вполне реальных действий. Бредекэмп упоминает в числе похожих контекстов криминалистику и значимые исторические свидетельства вроде первых фотографий Освенцима: во всех этих случаях изображения становятся субститутами именно в силу значимости и необратимости последствий их воздействия, а не за счет их субъективно переживаемой «силы».

Перспективы теорий репрезентации как субституции

Визуальные исследования, Bildwissenschaft и смежные направления составляют дисциплинарно и методологически инклюзивное поле дискуссий. Этим воспользовался аналитический эстетик и историк искусства Джейсон Гайгер, чтобы предложить задействовать теорию Кендалла Уолтона в качестве объяснительной рамки для изучения реакций на «живые образы»²³. Его аргументы таковы. Прежде всего, Уолтон использует тройное разграничение между реальным миром, фикциональным миром игры и миром воображения вовлеченного реципиента: именно в последнем можно локализовать большинство «первобытных» реакций на образы. Разграничение частного и социального воображения также позволяет отделить идиосинкразическое поведение от «нерациональных», но отнюдь не девиантных реакций, вписывающихся в логику игры понарошку. Сам по себе акцент на воображении снимает противопоставление «первобытного»/«мифологического» и «модернового»/«рационального», на котором в значительной степени выстроена риторика Фридберга и некоторых авторов, придерживающихся аналогичных точек зрения. В свою очередь, понятие подпорок оказывается весьма продуктивным для намеченных Гайгером целей, ведь подпорки не только эффективно стимулируют воображение и вовлеченность, но и четко определяют рамки последних. Кроме того, это достаточно широкое понятие, включающее не только образы и изображения, но и неиконические артефакты, музыку, тексты и т.д. Указывая на дисциплинарные и доктринальные различия между аналитической эстетикой Уолтона и теориями реакций на «живые образы», Гайгер осторожно замечает, что его предложение требует эмпирической проверки и дальнейших уточнений.

По сравнению с масштабной теорией Уолтона рассуждения Гомбриха могут показаться черновиками, а тезисы Ноэ о изображениях – заметками на полях. Но можно предположить, что их трактовка субституции тоже не окажется бесполезной на фоне «сильных» трактовок образов. Как можно описать (без попытки предоставить строгое определение) изображения, признав их субститутами? Прежде всего, они создаются конкретными людьми

²³ Gaiger J. Participatory Imagining and the Explanation of Living-Presence Response // *British Journal of Aesthetics*. 2011. Vol. 51. No. 4. P. 363–381.

в соответствии с определенными целями и в определенном контексте (жизненном, социальном и т.д.). Этот очевидный, но часто отодвигаемый на задний план фактор задает структуру возможностей для режимов воздействия изображения, не ограничивая их интенцией «автора». Акцент на функции и контексте интересным образом позволяет размыть границу между «вкладом смотрящего» и «вкладом художника»: палка-лошадка не нуждается в реципиентах, а забвение авторов фотографий для паспортов встроено в их использование, а не мешает ему. Невозможно заранее выяснить, какой именно тип практической или аффективной реакции вызовет один и тот же случайно найденный предмет: он может стать игрушкой, тряпкой для мытья кастрюль или куклой Вуду. Так же с плакатами, рекламными постерами, картинками, фотографиями в семейных альбомах, снимками НАСА и т.д. Широкий спектр реакций на изображения больше связан с когнитивными и перцептивными закономерностями и ситуативными условиями, чем с магическими установками или «силой» самих образов. К примеру, последние могут вызывать раздражение, привязанность или сексуальное возбуждение не слабее живых людей, но исследование подобных реакций без учета целей и способов создания, обращения и использования изображений наверняка окажется неинформативным.

Казалось бы, сами по себе изображения-субституты анонимны и немые, но стоит вспомнить тезис Ноэ о том, что они обеспечивают способ доступа к их объектам (и не только к ним), который формируется тем, как и для чего был создан или выбран конкретный субститут и насколько эффективно он сработал. Уже в силу этого характеристики субститута не случайны и не произвольны: он был сделан таким, чтобы в нужном контексте предоставлять определенные аффордансы, возможности для действия. Этот термин психолога Джеймса Гибсона довольно удачно дополняет рассматриваемую концепцию, позволяя лишний раз напомнить и о свойствах самого изображения. Впрочем, не обязательно именно изображения: понятие субститута, как и понятие образа, охватывает широкий спектр объектов, включая вотивные предметы, восковые фигуры, всевозможные обереги и т.д. Оно практически не имеет эстетических коннотаций и резко расходится с концепциями подражания и подражания, при этом удачно акцентируя факторы, которые часто упускаются из виду или объявляются заведомо нерелевантными. Оно обозначает необходимый функциональный «минимум», не задавая границ или «высших» пределов возможностей изображений (что иногда наблюдается в «сильных» трактовках образов). Как следствие, теория субституции едва ли может претендовать на статус «полноценной» теории изображений, но может использоваться для «подстраховки» других подходов или в качестве философского базиса для антропологических исследований конкретных практик и контекстов создания и использования образов примерно в том же ключе, в котором институциональная теория искусства способствовала развитию социологии искусства.

Depiction as substitution: from Gombrich to visual studies

Daniil I. Nebolsin

National Research University "Higher School of Economics". 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation; e-mail: daniil.nebolsin@gmail.com

This article is devoted to reconstruction, analysis and contextualization of a relatively little-known issue in history of interdisciplinary debates on the pictorial and the visual. According to some theories, pictorial representation is described through the model where the image substitutes its subject. It turns out that this idea, which at first glance seems to be nothing more than a convenient explanatory metaphor, contains a number of unexpected philosophical implications and directions for further development of this same idea. This is due to the fact that the concept of substitution allows one to step back from the usual idea of representation viewed as a similarity or a reference. Thus, the art historian Ernst Gombrich came to the methodologically productive idea of dominance of the visual function over form, using substitution as the framework of a polemic against more traditional theories of images. For his part, the analytical philosopher Kendall Walton extended Gombrich's observations to the original theory of art, in which representation is explained through the concepts of fiction, imagination and participation; in turn, the philosopher of perception Alva Noë proposed a concept that clarifies relationships between visual substitution, perceptual experience, and human cognitive abilities. This article also demonstrates that the concept of substitution is gaining special theoretical relevance due to its thematic proximity to the studies of recent decades, including those within the framework of visual studies, image theory and Bildwissenschaft. The author considers the most prominent examples of this proximity: discussions on the problems of pictorial presence, affective and irrational responses to images, as well as Horst Bredekamp's concept in which substitution is treated as one of the forms of image acts. It is demonstrated that the concept of visual representation as substitution turns out to be a rather productive theoretical tool that makes it possible to consider the factors, which are rarely mentioned side by side, that can be significant for the studies of visual imagery. The paper also reveals the features of considered account due to which it may be applied as complementary to other theories of depiction.

Keywords: pictorial representation, image theory, analytic aesthetics, philosophy of perception, depiction, visual culture, visual studies, art history, Gombrich, Noë, Walton

For citation: Nebolsin, D.I. "Изображения как субституты: от Гомбриха до визуальной культуры" [Depiction as substitution: from Gombrich to visual studies], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2022, Vol. 15, No. 1, pp. 102–114. (In Russian)

Список литературы / References

- Bredekamp, H. *Image Acts: A Systematic Approach to Visual Agency*, trans. by E. Clegg. Berlin; Boston: De Gruyter, 2018. 361 pp.
- Chasid, A. "Imaginatively-colored perception: Walton on Pictorial Experience", *The Southern Journal of Philosophy*, 2016, Vol. 54, Issue 1, pp. 27–47.
- Freedberg, D. *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*. Chicago: University of Chicago Press, 1989. 560 pp.
- Gaiger, J. "Participatory Imagining and the Explanation of Living-Presence Response", *British Journal of Aesthetics*, 2011, Vol. 51, No. 4, pp. 363–381.
- Gombrich, E.H. "Signs, language and behavior", *The Art Bulletin*, 1949, Vol. 31, Issue 1, pp. 68–73.
- Gombrich, E.H. *Art and illusion: A study in the psychology of pictorial representation*. London: Phaidon Press, 1961. 466 pp.

- Gombrich, E.H. "Art History and Psychology in Vienna Fifty Years Ago", *Art Journal*, 1984, Vol. 44, pp. 162-164.
- Gombrich, E.H. *Meditations on a Hobby Horse and Other Essays on the Theory of Art*. New York: Phaidon, 1985. 182 pp.
- Gomperz, H. "On Some of the Psychological Conditions of Naturalistic Art", trans. by K. Johns, *Journal of Art Historiography*, 2011, Issue 5: 5-KJ/1 [<https://arthistoriography.files.wordpress.com/2011/12/johns-gomperz.pdf>, accessed on 31.01.2021]
- Harvey, G. (ed.) *The Handbook of Contemporary Animism*. London; New York: Routledge, 2014. 589 pp.
- Lopes, D.M. *Understanding Pictures*. Oxford: Clarendon Press, 1996. 248 pp.
- Maniura, R. & Shepherd, R. *Presence: The Inherence of the Prototype within Images and Other Objects*. Aldershot: Routledge, 2005. 340 pp.
- Noë, A. *Varieties of Presence*. Cambridge; London: Harvard University Press, 2012. 187 pp.
- Rampléy, M., Lenain, T., Locher, H., Pinotti, A., Schoell-Glass, C. & Zijlmans, K. (eds.) *Art History and Visual Studies in Europe: Transnational Discourses and National Frameworks*. Leiden; Boston: Brill, 2012. 594 pp.
- Rollins, M. "Pictorial representation: When cognitive science meets aesthetics", *Philosophical Psychology*, 1999, Vol. 12, No. 4, pp. 387-413.
- Toon, A. "The ontology of theoretical modeling: models as make-believe", *Synthese*, 2010, No. 172 (2), pp. 301-315.
- Verstegen, I. "Revisiting Arnheim and Gombrich in Social Scientific Perspective", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 2018, Vol. 76, No. 1, pp. 45-55.
- Walton, K. "Are representations symbols?", *The Monist*, 1974, Vol. 58, No. 2, pp. 236-254.
- Walton, K. "Pictures and Make-Believe", *The Philosophical Review*, 173, Vol. 82, No. 3, pp. 283-319.
- Walton, K. *Marvelous Images: On Values and the Arts*. Oxford: Oxford University Press, 2008. 264 pp.
- Wolff, J. "After Cultural Theory: The Power of Images, the Lure of Immediacy", *Journal of Visual Culture*, 2012, Vol. 11, No. 3, pp. 3-19.

А.А. Гусев

ПРОБЛЕМА ВОСПРИЯТИЯ: ДИЗЬЮНКТИВИЗМ VS РЕПРЕЗЕНТАЦИОНАЛИЗМ*

Гусев Александр Андреевич – стажер-исследователь. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: sanya.cfg@yandex.ru

В статье рассматриваются дискуссии вокруг проблемы восприятия, основания которой можно эксплицировать через антиномию между двумя компонентами: аргументом от прозрачности опыта и аргументом от галлюцинации. Как правило, аргумент от прозрачности опыта используется для поддержки прямого реализма, а аргумент от галлюцинации обычно связывают с опровержением прямого реализма и установлением истинности теории чувственных данных. Последняя имеет богатую историю в аналитической философии первой половины XX в., но в конечном итоге философы пришли к выводу, что она обладает серьезными теоретическими недостатками. Во второй половине XX в. ортодоксальной стала позиция репрезентационализма, который не только сохранил некоторые реалистические интуиции прямых реалистов, но и смог противостоять аргументу от галлюцинации. В статье демонстрируется, что если мы принимаем допущение об общем виде, то репрезентационализм «теряет» материальные объекты в качестве конститuent восприятия, так же как и в случае с теорией чувственных данных. В последние десятилетия на поле сражения в философии восприятия вернулся прямой реализм в виде дизьюнктивизма. В его рамках блокируется допущение об общем виде (the common kind assumption), что позволяет защитить онтологию прямого реализма, не столкнувшись с недостатками репрезентационалистской опции. Тем не менее автор предлагает свой подход к решению проблемы восприятия, выявив проблемную пресуппозицию, общую для обеих компонент антиномии. Ей оказывается методологический принцип, связывающий интроспективные тезисы с метафизическими, который сталкивается с аналогом проблемы гильотины Д. Юма. Автором делается вывод, что, хотя проблема восприятия лишается своих оснований, это не обесценивает сами дискуссии о концепциях восприятия. Скорее это указывает на необходимость рефлексии над самой методологией современной философии восприятия.

Ключевые слова: философия восприятия, проблема восприятия, прямой реализм, чувственные данные, репрезентационализм, дизьюнктивизм

Для цитирования: Гусев А.А. Проблема восприятия: дизьюнктивизм vs репрезентационализм // Философский журнал / Philosophy Journal. 2022. Т. 15. № 1. С. 115–130.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-311-90030 «Проблема восприятия в современной аналитической философии сознания».

Введение

В центре внимания многих современных аналитических философов восприятия находится проблема восприятия: если иллюзии и галлюцинации возможны, то как мы можем быть уверены, что объекты перцептивного опыта являются материальными объектами, не зависящими в своем существовании от сознания (*mind-independent*)¹? Эта проблема подрывает наши реалистические интуиции и является непосредственной угрозой *прямо* или *наивному реализму*. Согласно современной трактовке прямого реализма, в актах перцептивного опыта, например визуального опыта – субъект знакомится (*acquainted*) с элементами презентации, являющимися свойствами материальных объектов².

Основания проблемы восприятия можно эксплицировать через следующую антиномию. Первая компонента связана с так называемым *тезисом прозрачности опыта* (*the transparency of experience*)³. В общих чертах он может быть сформулирован следующим образом: если в рамках интроспекции мы попытаемся направить внимание на сам опыт, вне его отношения к объектам, представленным в нем, то мы обнаружим лишь эти же объекты и их свойства. Изначально тезис прозрачности использовался для поддержки репрезентационалистских концепций восприятия и против квалиа-реализма⁴, но он также берется на вооружение и сторонниками прямого реализма⁵.

Вторая компонента антиномии базируется на различных вариациях *аргумента от галлюцинации*. Хотя рефлексия и интроспекция склоняют нас к тому, что в опыте мы находимся в непосредственном контакте с материальными объектами и их свойствами, размышление о феномене галлюцинации в совокупности с рядом дополнительных теоретических допущений может привести нас к противоположной мысли. На самом деле в перцептивном опыте нам даны лишь ментальные (или какие-либо другие нефизические) объекты и их свойства, но никогда не сами материальные объекты. Проблема заключается в том, что обе компоненты выглядят правдоподобно.

Цель данной работы – выявление оснований проблемы восприятия и оценка основных стратегий ее решения, представленных в современной литературе по аналитической философии восприятия. В начале дано подробное описание аргумента от галлюцинации во взаимосвязи со становлением теории чувственных данных. Выявлены неочевидные импликации аргумента от галлюцинации для репрезентационалистских теорий, преподносящихся их сторонниками как более приемлемые философские концепции восприятия. Затем демонстрируется, что дизъюнктивизм имеет теоретические преимущества перед репрезентационализмом, поскольку он не только концептуально защищает онтологию прямого реализма для случаев достоверного опыта, но еще и лучше совместим с тезисом прозрачности опыта. В конце предложена авторская стратегия решения проблемы восприятия, заключающаяся в выявлении ряда проблематичных допущений в самих ее основаниях.

¹ Гусев А.А. Проблема восприятия в современной аналитической философии сознания // Вопросы философии. 2020. № 11. С. 200–210.

² Fish W. Perception, Hallucination, and Illusion. Oxford, 2009.

³ Harman G. The intrinsic quality of experience // Philosophical perspectives. 1990. Vol. 4. P. 39.

⁴ Tye M. Consciousness, Color, and Content. Cambridge (Mass.), 2000.

⁵ Martin M.G.F. The Limits of Self-Awareness // Philosophical Studies. 2004. No. 120. P. 37–89.

Аргумент от галлюцинации и теория чувственных данных

Как правило, аргумент от галлюцинации использовался философами для поддержки *теории чувственных данных* (sense-data). Согласно этой концепции, любой чувственный опыт заключается в том, что субъект состоит в непосредственных отношениях осведомленности (awareness) или знакомства (acquaintance) с особыми нефизическими, приватными, ментальными партикуляриями, обладающими чувственными качествами (вроде цвета, формы, громкости и т.д.)⁶. Эта концепция была очень популярна в первой половине XX в., но благодаря критике таких философов, как Г. Райл, Л. Витгенштейн, У. Бэрнс, Дж. Остин, У. Селларс и многих других, она потеряла статус главной философской концепции восприятия.

Аргумент от галлюцинации в пользу теории чувственных данных можно представить следующим образом.

Стадия проблемного случая. Вначале мы допускаем, что все «обыденные внешние» объекты перцептивного опыта являются материальными объектами, не зависящими в своем существовании от существ с ментальными состояниями. Затем аргументация идет в сторону «уничтожения» этих объектов в рамках полностью галлюцинаторного опыта (имеется в виду тотальная галлюцинация). Материальных объектов, согласно самому определению «галлюцинации», в данной ситуации не существует. Тем не менее субъект все равно «что-то воспринимает» – различные объекты, их свойства и отношения. Поскольку мы не можем приписать эти характеристики материальным объектам, а ничего более подходящего, чем ментальные объекты, в нашем онтологическом словаре нет, то данные характеристики «передаются» чувственным данным.

Стадия распространения. Используются концептуальные мосты для переноса выводов из проблемных случаев на случаи достоверного опыта, относительно которых изначально прямой реализм считался истинным. Ключевым допущением в данном случае является *допущение об общем виде* (the common kind assumption). Существует много формулировок этого принципа, различающихся по степени своей общности. Эта версия Мартина отображает его теоретическую роль в контексте аргумента от галлюцинации: «...любое ментальное событие, которое происходит, когда субъект достоверно воспринимает сцену из материальных объектов, может произойти независимо от того, воспринимаются ли на самом деле какие-либо материальные объекты»⁷.

Это допущение находит поддержку в позиции, которую можно назвать *каузальной картиной опыта*⁸. Согласно данному взгляду, восприятие происходит в конце причинно-следственной цепочки. Например, в случаях визуального опыта она начинается с отражения света от объекта, затем его попадания в глаз, что и приводит к наличию определенных состояний мозга, ведущих к возникновению визуального опыта. Тем не менее существует не только концептуальная, но и номологическая возможность возникновения перцептивного опыта через воссоздание релевантного нейрофизиологического состояния. К примеру, эмпирически установлено, что если определенным

⁶ Robinson H. Perception. L., 1994.

⁷ Martin M.G.F. The Limits of Self-Awareness. P. 40.

⁸ Valberg J. The Puzzle of Experience. Oxford, 1992. P. 10.

образом стимулировать мозг (воссоздать конечную причину), то можно вызвать перцептивный опыт, хотя достоверного восприятия материальных объектов окружающего мира не происходит⁹.

Но в большой степени принцип общего вида поддерживается идеей о *качественной неразличимости* – качественно неразличимые ментальные состояния принадлежат к одному роду ментальных состояний, который также фиксирует онтологический статус их объектов. Таким образом, в стадии распространения ставится точка. Поскольку ключевые характеристики и в случае восприятия могут быть объяснены без терминологии прямого реализма, постольку он является избыточной позицией или попросту ложен. Природа восприятия не заключается в непосредственном перцептивном отношении субъекта к материальным объектам.

Позитивная стадия. Если мы принимаем первые две стадии аргумента, то перед нами встает вопрос о том, в чем же заключается природа восприятия в частности и чувственного опыта в целом. Традиционно в позитивной стадии утверждалась теория чувственных данных. Тем не менее многие современные философы не готовы принять стоящие за данной концепцией эпистемологию и метафизику. Во-первых, она приводит к косвенному реализму и *завесе восприятия*¹⁰ (*veil of perception*), что угрожает традиционным скептицизмом относительно вопроса о существовании и познаваемости внешнего мира. Во-вторых, чувственные данные являются весьма странными в онтологическом плане сущностями, нарушающими стройную натуралистическую картину мира. Это особые ментальные партикулярии, которые нельзя отождествить ни с поверхностью материальных объектов, ни с состояниями мозга. Они, как и многие материальные объекты, обладают формой, размером и цветом, но не могут, к примеру, обладать свойством «быть деревянным», как стол или стул. Они обладают цветом, но не существуют в физическом пространстве, а лишь в приватной ментальной сфере сознания¹¹.

Во второй половине XX в. появился новый кандидат на роль концепции для позитивной стадии аргумента – репрезентационализм. На первый взгляд, это хорошая альтернатива для натуралистически настроенных философов. Во-первых, суть репрезентационализма заключается в том, что субъекты перцептивных состояний находятся в интенциональном отношении к содержанию (обычно пропозиции), репрезентирующему окружающую среду субъекта определенным образом. Тем самым перцептивный опыт определяется как подкласс естественных репрезентаций, заключающихся в каузальной ковариации между репрезентацией и тем, что репрезентируется. Можно сказать, что данная характеристика репрезентационализма в определенной степени сохраняет реалистические интуиции прямого реализма. Во-вторых, как было сказано ранее, по мнению многих философов, тезис прозрачности опыта поддерживает именно репрезентационализм. Несмотря на указанные плюсы, репрезентационализм содержит в себе ряд неудобных эпистемологических и метафизических следствий, которые после своей экспликации могут быть расценены как основания для отказа от данной опции.

⁹ Macpherson F. *The Philosophy and Psychology of Hallucination: An Introduction* // *Hallucination. Philosophy and Psychology*. Cambridge (Mass.), 2013. P. 10.

¹⁰ Bennet J. *Locke, Berkley, Hume: Central Themes*. Oxford, 1971.

¹¹ Macpherson F. *The Philosophy and Psychology of Hallucination*. P. 11.

Аргумент от галлюцинации и репрезентационализм

Как пишет Г. Робинсон, ключевая особенность интенционалистского взгляда на ментальные состояния – так называемое «интенциональное существование» (intentionally inexistent): «Я могу думать о единорогах, хотя единорогов не существует. “Интенциональное существование” обозначает такую идею, согласно которой нечто является одновременно подлинным объектом акта [ментального] и в то же время оно нереально»¹². Данная характеристика играет важную роль в контексте аргумента от галлюцинации. Например, на стадии проблемного случая проponent репрезентационализма может апеллировать к расширенному онтологическому словарю: те свойства, которыми обладают галлюцинаторные объекты, могут принадлежать *интенциональным объектам*, которые не являются ни физическими, ни ментальными, а скорее абстрактными сущностями. Другой опцией репрезентационализма является обращение не к интенциональным объектам как особым партикуляриям, а к понятию «репрезентационное содержание». А. Паутц выделяет две основные репрезентационалистские стратегии, базирующиеся на дистрикции «сингулярная пропозиция/общая пропозиция» из логики предикатов первого порядка. Сингулярные пропозиции (singular propositions) – это конструкции объектов и свойств, а общие пропозиции (general propositions) конструируются только свойствами¹³. Например, согласно *сингулярному репрезентационализму*, в случае восприятия субъект находится в особом перцептивном отношении к сингулярной пропозиции. Допустим, субъект воспринимает красное и круглое яблоко, тогда он находится в перцептивном отношении к пропозиции [Красный(а) & Круглый(а)], где «а» является именем партикулярии в виде конкретного яблока. В случае же галлюцинации сторонник данной позиции может сказать, что партикулярия является чем-то вроде несуществующего объекта Мейнонга (или интенциональным объектом, если мы считаем, что это одно и то же), но, как подмечает Паутц, этим объектом может быть даже ментальная партикулярия на манер чувственных данных. Хотя репрезентационалисты или интенционалисты нередко мотивированы отказом от теории чувственных данных, тем не менее данные концепции совместимы¹⁴. В рамках *общего репрезентационализма* (general representationalism) в галлюцинаторном опыте субъект находится в отношении к общей пропозиции ($\exists x$) [Красный (x) & Круглый (x)], которая просто утверждает, что *существует какой-то объект, обладающий данными свойствами*. Другими словами, перцептивный опыт репрезентирует конкретные объекты и их свойства, но галлюцинаторный опыт лишь свойства. Как полагает М. Тай, в галлюцинаторном опыте субъекту лишь кажется, что он столкнулся с каким-то актуальным объектом, на самом деле он осведомлен лишь о неинстанцированном свойстве или кластере подобных свойств¹⁵.

Таким образом, у проponentа репрезентационализма есть выбор как минимум из трех вариантов объяснения проблемного случая, не обращаясь

¹² Robinson H. Perception. P. 164.

¹³ Pautz A. Intentionalism and Perceptual Presence // Philosophical perspectives. 2007. Vol. 21. P. 498.

¹⁴ Ibid. P. 501.

¹⁵ Tye M. Ten Problems of Consciousness. Cambridge (Mass.), 1995.

при этом к концептуальным ресурсам теории чувственных данных. Помимо этого, существует опция и с использованием чувственных данных в качестве индивидуальных констант в галлюцинаторных пропозициях. Но даже если мы выбираем ту версию репрезентационализма, в которой перцептивный опыт репрезентирует материальные партикулярии и их свойства, то все равно остается неясным вопрос о природе данного отношения. Как подмечает Фиш, контуры сознательного опыта субъекта будут формироваться не буквальным ландшафтом мира, а скорее тем, как мир репрезентирован опытом¹⁶. Это означает, что репрезентационализм, так же как и теория чувственных данных, несет окрас косвенного реализма и завесы восприятия, хотя и не в такой сильной форме. Более того, использование допущения об общем виде в случае с анализом галлюцинаторного опыта в терминах репрезентационализма может привести к тому, что восприятие снова лишится материальных объектов в качестве конституент:

- (1) Галлюцинаторный опыт изнутри неотличим от восприятия.
- (2) Если галлюцинаторный опыт изнутри неотличим от восприятия, то тогда галлюцинации с восприятием принадлежат к одному фундаментальному психологическому виду и их следует объяснять в терминах одних тех же сущностей.
- (3) Если галлюцинации с восприятием принадлежат к одному фундаментальному психологическому виду и их следует объяснять в терминах одних и тех же сущностей, то тогда и в восприятии субъект находится в ментальном отношении либо к «странным» сущностям, вроде несуществующих объектов или неинстанцированных свойств, либо к ментальным объектам.
- (4) Следовательно, в восприятии субъект находится в ментальном отношении либо к «странным» сущностям, вроде несуществующих объектов или неинстанцированных свойств, либо к ментальным объектам.

Таким образом, если мы признаем силу аргумента от галлюцинации в принципе, то в борьбе с ним не должно быть полумер, поскольку существует большая вероятность того, что любой компромисс между чувственными данными и прямым реализмом имплицитно содержит следствия, конституирующие проблему восприятия.

Дизъюнктивизм

Если мы хотим сохранить истинность прямого реализма и при этом не попасть в концептуальную ловушку, спрятанную в репрезентационалистский ответ на аргумент от галлюцинации, то нам стоит обратить внимание на *дизъюнктивистскую* концепцию восприятия. Название концепции связано с идеей М. Хинтона¹⁷ о том, что наши отчеты о перцептивном опыте правильнее рассматривать в качестве дизъюнкций:

субъект *S* переживает опыт с объектом, обладающим перцептивным качеством *A*, если и только если (а) *S* действительно воспринимает объект, обладающий свойством *A*, либо (б) он переживает иллюзию (галлюцинацию).

¹⁶ Fish W. Perception, Hallucination, and Illusion. P. 14.

¹⁷ Hinton J.M. Visual Experiences // Mind. 1967. No. 76. P. 217–227.

Хинтон атаковал допущение о достаточности одного лишь наличия чувственного опыта для выявления его внутренней природы, общей и для восприятия, и для иллюзий с галлюцинациями. Можно сказать, что его мишенью являлся ранний вариант допущения об общем виде, и Хинтон был одним из первых, кто указал на необоснованность философских позиций, использующих его в качестве стартовой позиции в философии восприятия. Он полагал, что именно дизъюнктивистский подход должен быть изначальным подходом к восприятию как более скромный и нейтральный анализ наших сообщений о перцептивном опыте. Современные дизъюнктивисты пошли куда дальше тезиса Хинтона и стали утверждать, что восприятие и галлюцинации являются ментальными состояниями совершенно различных видов. Но что это означает? Как поясняет Мартин, идея общего вида базируется на некоторой форме эссенциализма: «Я предполагаю следующее: сущности (как объекты, так и события) можно классифицировать по видам и родам; для всех таких сущностей есть наиболее специфицирующий ответ на вопрос: “Что это такое?”»¹⁸.

В данном случае сторонники прямого реализма могут дать ответ на вопрос «что такое восприятие?», охарактеризовав восприятие как вид ментального состояния, природа которого заключается в том, что он *фундаментально* связан с наличием прямого перцептивного отношения между субъектом и материальными объектами¹⁹. Наиболее фундаментальная характеристика восприятия, в силу которой данный вид ментальных состояний обладает своей природой, не может быть использована в случае галлюцинации, что подрывает допущение об общем виде, а значит, и аргумент от галлюцинации²⁰. Это совместимо с тем, что и восприятие, и галлюцинации могут обладать общими характеристиками, например одинаковыми физическими свойствами, как в случае с каузальным аргументом от галлюцинации, когда оба состояния имеют одинаковую проксимальную (*proximal*) нейронную причину, ответственную за появление этих ментальных состояний. Х. Лог полагает, что сторонникам дизъюнктивизма необходимо продемонстрировать, что восприятие и подобные галлюцинации в конечном итоге не имеют *общего ментального ядра* (*mental core*), которое бы фундаментально характеризовало оба вида опыта. В противном случае апелляция к сущности восприятия в виде наличия перцептивного отношения с внешними объектами становится излишней. К примеру, феноменальный характер опыта (качественная сторона чувственного опыта) подходит на роль этого ментального ядра. В связи с этим сторонники дизъюнктивизма могут выбрать весьма радикальную позицию, как сделал это У. Фиш, утверждая, что *галлюцинаторный опыт вообще не имеет феноменального характера*: нет ничего, что могло бы характеризовать, каково это – находиться в галлюцинаторном состоянии, но при этом у субъекта могут существовать ошибочные убеждения о наличии феноменального характера у галлюцинаций²¹. Этот ход выглядит весьма экстравагантным, поскольку идет вразрез как с нашими интуициями, так и с эмпирическими данными в целом. Более приемлемая опция, которой

¹⁸ Martin M.G.F. On Being Alienated // Perceptual Experience. Oxford, 2006. P. 8.

¹⁹ Logue H. Good News for the Disjunctivist about (one of) the Bad Cases // Philosophy and Phenomenological Research. 2013. No. 1. P. 105–133.

²⁰ Martin M.G.F. The Limits of Self-Awareness. P. 60.

²¹ Fish W. Perception, Hallucination, and Illusion. P. 81.

придерживается Лог, заключается в отвержении самой идеи, что феноменальный характер может быть тем самым ментальным ядром. Бесспорно, это характеристика сознательного опыта в терминах первого лица, которая может быть применима и к достоверному опыту, и к галлюцинаторному. Более того, она весьма значима для дискуссий в философии восприятия, но это не означает, что данная характеристика является фундаментальной для этих ситуаций. Действительно, наша концепция перцептивного опыта может касаться вопроса о том, в силу чего он имеет тот или иной феноменальный характер, но феноменальный характер не является той самой фундаментальной спецификацией восприятия и галлюцинаций, скорее, ответ на этот вопрос может выявить фундаментальную характеристику и восприятия, и галлюцинации. Для репрезентационализма этой фундаментальной характеристикой является репрезентационная природа перцептивного опыта: в обоих случаях опыт репрезентирует определенные объекты и свойства, составляющие его содержание, а феноменальный характер либо супервентен относительно содержания, либо тождественен ему. Дизъюнктивизм же, как правило, указывает на то, что данная фундаментальная характеристика в случае восприятия и галлюцинации отличается. Для достоверного опыта – это прямое перцептивное отношение с материальными объектами и их свойствами, а для галлюцинации – это *что-то* другое. Данный скромный тезис очень важен, поскольку он спасает дизъюнктивизм от импликаций допущения об общем виде, с которыми, как было показано ранее, сталкиваются репрезентационалисты.

Неразличимость галлюцинаторного и достоверного опыта

Но даже если мы, вслед за Х. Лог, признаем, что схожесть феноменального характера восприятия и галлюцинаций не является тем самым ядром, фиксирующим общую природу данных ментальных состояний, то дизъюнктивист все равно сталкивается с трудным вопросом. Почему настолько отличные по своей природе ментальные состояния неразличимы и обладают одинаковым феноменальным характером? Понятие «неразличимости» играет важную роль в аргументе от галлюцинации. Через неразличимость устанавливается схожесть и в феноменальном характере этих состояний, и в природе данных состояний в целом. В связи с этим стоит выявить общую структуру отношения неразличимости. В данных дискуссиях часто обращаются к следующей общей концепции неразличимости: «а неотлично от b для субъекта в определенный момент времени тогда и только тогда, когда субъект не может активировать соответствующий вид знания о том, что а и b различны»²². Данный общий принцип выделяет как минимум два фактора, влияющих на различимость/неразличимость, – дискриминационные способности субъекта вместе с его знаниями, а также условия, при которых реализуется данное отношение. Это объясняет, почему одни и те же объекты могут показаться в разной степени различимыми разным субъектам, а также одному субъекту в разные моменты времени. В первом случае все может зависеть от тонкости чувственного аппарата субъектов, к примеру, различия в остроте зрения. А второй фактор проясняет ситуации, в которых

²² Williamson T. Identity and Discrimination. Oxford, 1990. P. 8.

на неразличимость объектов влияет внешний характер условий – в какое время дня это происходило, при каком освещении, сколько прошло времени с тех пор, как субъект получил релевантные для оценки схожести знания, и т.д. Но похоже, что сторонники аргумента от галлюцинации делают упор на третий неявный фактор – схожесть самих объектов. Действительно, кажется правдоподобным, что чем больше похожи две вещи, тем труднее их различить, а в предельном случае качественно идентичные объекты будет и вовсе невозможно отличить друг от друга²³. Похоже, что это и наталкивает нас на вывод о том, что общая природа воспринимаемых сущностей в случаях восприятия и галлюцинаций делает их неразличимыми. В связи с этим нам проще признать существование посредников в виде ментальных сущностей (например, чувственных данных), которые присутствуют в обеих ситуациях, чем допустить, что неразличимость не определяется одинаковым онтологическим статусом рассматриваемых сущностей. Вариант с посредниками – это принятие вывода аргумента от галлюцинации. Репрезентационалист может его принять в измененной форме, заменив чувственные данные идеей репрезентации. Дизъюнктивист не может пойти этим путем, поэтому остается вариант с отрицанием того, что неразличимость существенным образом связана с природой объектов восприятия и галлюцинаций. Этим путем идет У. Фиш, указывая на то, что нам стоит обратить внимание на первые два фактора, которые он называет *дискриминационным контекстом*. Если эти факторы действительно значимы, то упомянутые частные примеры с их влиянием могут служить в качестве контрпримеров – наличие неразличимости двух вещей не гарантирует схожести этих вещей в своих внутренне присущих характеристиках²⁴. Тем не менее феноменальный характер может выступить лазейкой для противников дизъюнктивизма. Да, возможно, неразличимость не определяется природой объектов и наоборот. Но мы все еще можем говорить о том, что присутствует неразличимость восприятия и галлюцинаций, а этого достаточно для тождества их феноменального характера. Но если их феноменальный характер действительно одинаков, то это не может быть просто грубым фактом, скорее, за этим стоит теоретически важная характеристика, которая есть и у восприятия, и у галлюцинаций.

Идея о том, что неразличимость двух ментальных состояний влечет их феноменальную неразличимость, была оспорена Мартином²⁵. В первую очередь нам стоит обратить внимание на то, что отношения феноменального сходства и субъективной неразличимости не идентичны, хотя и тесно связаны. Если качественное переживание галлюцинаторного опыта (его феноменальный характер) совпадает с качественным переживанием достоверного опыта, то этого достаточно для того, чтобы два этих состояния были субъективно неразличимы изнутри, но обратное не обязательно. Если галлюцинация субъективно неотличима от восприятия, то все равно остается логическое пространство для того, чтобы они отличались в своем феноменальном характере. Например, если присутствует такая тонкая разница, которая просто недоступна для интроспективного анализа ни одному субъекту. Стратегия Мартина похожа на ту, что применил Фиш при блокировке допущения об общем виде, поскольку тоже уповает на фактор, связанный

²³ Fish W. Perception, Hallucination, and Illusion. P. 82.

²⁴ Ibid.

²⁵ Martin M.G.F. The Limits of Self-Awareness. P. 74–78

со способностями самого субъекта. Тем не менее, когда мы говорим непосредственно про феноменальный характер опыта, то появляется ряд важных нюансов. Кажется правдоподобным следующее: все, что может быть доступно в самом опыте субъекту, исчерпывает феноменальный характер этого опыта. Не остается никаких недоступных для субъекта элементов в силу самой идеи феноменального характера опыта, поскольку это то, каково находится в конкретном ментальном состоянии – это не сами перцептивные элементы, а отношение *осведомленности* между субъектом и перцептивными элементами. Если остается какой-то «феноменальный остаток», то кто находится в этом отношении с ним? Я согласен, что перцептивная неразличимость объектов не является надежным гидом для выявления схожести их природы в каком-то особом метафизическом смысле. У меня вызывает сомнение, что интроспективной неразличимости уже самих ментальных состояний недостаточно для выявления схожести в их феноменальном характере, поскольку речь идет лишь об интроспективной процедуре, которой вместе с другими фоновыми теоретическими положениями должно быть достаточно для данных целей.

Негативный дизъюнктивизм М. Мартина

Основной мотивацией принятия дизъюнктивистского подхода для Мартина является защита прямого реализма в свете аргумента от галлюцинации. В рамках своего подхода он объясняет галлюцинаторный опыт в зависимых от достоверного опыта терминах. Природа галлюцинаций как бы исчерпывается тем, что они концептуально паразитируют на восприятии. К примеру, что это субъективно неотличимый от достоверного восприятия вид сознательного опыта. С этим подходом контрастирует позитивный дизъюнктивизм, сторонники которого пытаются предоставить концепцию галлюцинаций в независимых от достоверного опыта терминах, например через апелляцию к репрезентационализму или теории чувственных данных. Тем не менее с позитивным дизъюнктивизмом связана одна трудность, на которую обратил внимание Мартин в рамках своего аргумента от *объяснительного отсеивания* (explanatory screening off).

«Предположим, мы получили дальнейшую спецификацию того вида ментального состояния, которое присутствует в непривилегированных ситуациях [галлюцинациях]. Если в первую очередь эти случаи выделяются именно тем, что они связаны с отсутствием восприятия, то тогда все, что фиксирует общее между восприятием и галлюцинацией, в равной степени применимо и к случаю восприятия»²⁶.

Если этого общего элемента достаточно для объяснения галлюцинаций, то тогда его достаточно и для восприятия. Дизъюнктивистская объяснительная схема прямого реализма становится избыточной: идея о прямом перцептивном отношении субъекта с объектами окружающей его среды в случае достоверного опыта *отсеивается* этим общим с галлюцинациями объяснительным элементом. Другими словами, проблема, с которой сталкивается репрезентационализм, принимая допущение об общем виде, настигает и позитивные версии дизъюнктивизма. Можно сказать, что позитивный дизъ-

²⁶ Martin M.G.F. The Limits of Self-Awareness. P. 46.

юнктивист – это как игрок в карты, который не смог выйти вовремя из-за стола со своим выигрышем и проиграл в итоге даже свою стартовую сумму.

Позиция Мартина заключается в отказе от независимого анализа галлюцинаций. Вместо этого он характеризует галлюциаторный опыт через негативное эпистемическое свойство (НЭС) *быть неотличимым от восприятия*. Оно и выполняет объяснительную функцию чувственных данных и репрезентационного содержания – субъект обладает феноменальным характером, имеет такие убеждения об окружающей среде, проявляет такое поведение, поскольку испытывает галлюцинацию, неотличимую от аналогичного восприятия. Стоит отметить, что случаи восприятия тоже обладают НЭС, поскольку очевидно, что они неотличимы сами от себя. Тем не менее НЭС не «отсеивает» объяснительную схему прямого реализма по той причине, что оно концептуально зависимо от нее²⁷. Таким образом, негативное эпистемическое свойство объясняет все, что требуется, при этом мы сохраняем истинность прямого реализма для случаев восприятия, которое «вакцинировано» от странных в онтологическом плане сущностей в виде чувственных данных, интенциональных объектов и неинстанцированных свойств.

Прозрачность опыта и прямой реализм

В данном параграфе я продемонстрирую, что дизъюнктивизм имеет преимущество над репрезентационализмом не только в связи со второй компонентой антиномии, но он также лучше подкреплен интуициями относительно первой антиномии. Как было сказано ранее, аргумент от прозрачности конституирует первую компоненту проблемы восприятия. Когда мы имеем перцептивный опыт, то все выглядит так, словно перед нами представлены внешние по отношению к нам объекты и их свойства. Изначально он был нацелен на демонстрацию ложности квалиа-реализма, позиции, согласно которой субъекту чувственного опыта напрямую доступны особые свойства, являющиеся внутренне присущими (*intrinsic*) самому опыту, а не объектам, представленным в нем²⁸. Но затем в игру вступают сторонники репрезентационализма, утверждая следующее: через интроспективный анализ мы осознаём репрезентационную природу опыта, что он имеет определенное содержание²⁹. Более того, внешние объекты приобретают статус материальных сущностей, а отношение нашего контакта с ними определяется как перцептивная репрезентация. Тем не менее тезис прозрачности можно окрасить и в цвета прямого реализма. Дизъюнктивистская версия прямого реализма не только совместима с идеей прозрачности опыта, но и, как было показано ранее, фиксирует онтологическую характеристику внешних объектов в более надежной манере, чем репрезентационализм. Более того, помимо прозрачности, мы можем, вслед за Мартином, выделить такую важную характеристику перцептивного опыта, как *непосредственность* (*immediacy*)³⁰. Кажется, что он не нейтрален относительно

²⁷ Martin M.G.F. The Limits of Self-Awareness. P. 70.

²⁸ Гусев А.А. Квалиа-реализм и репрезентационализм // Философия науки и техники. 2021. Т. 26. № 1. С. 107–121.

²⁹ Harman G. The intrinsic quality of experience. P. 38.

³⁰ Martin M.G.F. The Transparency of Experience // Mind and Language. 2002. Vol. 17. P. 376–425.

актуальной представленности объектов. Словно опыт ставит субъекта в непосредственное отношение с объектом, а не просто репрезентирует его. В случае с такими парадигмальными примерами репрезентативных ментальных состояний, как убеждения, субъекту не нужно находиться в прямом контакте с объектом содержания, объект может вообще не существовать физически (фонтан вечной молодости). В связи с этим вполне разумно заключить, что чувственный опыт не стоит рассматривать как репрезентативные состояния в том же смысле, что и пропозициональные установки. Это скорее презентация, чем репрезентация³¹. Таким образом, согласно дизъюнктивизму, прозрачность и непосредственность объектов перцептивного опыта стоит анализировать через актуальное наличие отношения между субъектом и объектами восприятия с их свойствами, которые являются конституентами перцептивного опыта. Согласно репрезентационалистскому подходу, мы не должны понимать эти характеристики перцептивного опыта в терминах реляционных свойств, а скорее в терминах репрезентационного содержания, которое является общим объяснительным элементом и для восприятия, и для иллюзий с галлюцинациями, но сами сторонники репрезентационализма отмечают, что содержание может присутствовать независимо от того, существуют ли его объекты. Как удивляется Д. Папино, каким-то образом разум улавливает само перцептивное свойство, в отрыве от его воплощения в мире³². На мой взгляд, в свете подобных нюансов следует отдать предпочтение именно дизъюнктивистскому прочтению тезиса прозрачности, поскольку он лучше совместим еще и с идеей непосредственной данности перцептивных элементов опыта.

Минималистическое решение проблемы восприятия

В данном параграфе я хочу перевести фокус внимания с конкретных концепций восприятия, которые противостоят друг другу в контексте проблемы восприятия, на саму проблему восприятия, а если точнее, то на антиномию, которая ее конституирует. Как было сказано ранее, первая компонента связана с тезисом прозрачности опыта, который наталкивает нас на вывод об истинности прямого реализма. Вторая компонента состоит из собирательного образа аргумента от галлюцинации, который приводит нас к выводу, что как минимум прямой реализм ложен, а как максимум верна теория чувственных данных. Но рассмотренные нами дискуссии приводят меня к мысли, что обе компоненты антиномии имеют пресуппозиции, ведущие к одному и тому же методологическому тезису об определенной связи интроспективных и метафизических тезисов.

Финальным этапом аргумента от галлюцинации является апелляция к допущению об общем виде (ДОВ), за которым (если он является осмысленным) стоит что-то вроде идеи о том, что интроспективной неразличимости восприятия и галлюцинации достаточно для причисления данных состояний к одному общему ментальному виду. Но это конечно делается не для простой психологической классификации, а для выявления общей метафизической природы этих состояний. Затем противники прямого реализма и дизъюнктивизма используют ДОВ для обоснования того, что та

³¹ *Martin M.G.F.* The Transparency of Experience. P. 388.

³² *Papineau D.* The Metaphysics of Sensory Experience. Oxford, 2021. P. 62.

концептуальная схема, которая фиксирует онтологический статус объектов галлюцинаторного опыта, применима и к случаям достоверного опыта, что приводит к ложности прямого реализма. Похоже, что за ДОВ стоит методологическая пресуппозиция о том, что интроспективный анализ каким-то образом способен указать нам на метафизические характеристики, стоящие за анализируемым опытом. Я назову эту пресуппозицию *методологическим тезисом* (МТ).

Обратимся теперь к другой компоненте, связанной с тезисом прозрачности опыта. Согласно тезису прозрачности, в интроспекции перцептивного опыта мы обнаруживаем, что нам даны лишь представленные объекты и их свойства, но никогда не свойства самого опыта. Назовем это *нейтральным тезисом прозрачности* (НТП). Но сторонники репрезентационализма и дизъюнктивизма полагают, что тезис прозрачности свидетельствует также и в пользу определенной онтологии, что это именно материальные объекты, а не какие-то ментальные сущности из приватной сферы сознания. Назовем это *позитивным тезисом прозрачности* (ПТП). На мой взгляд, НТП – это та из немногих нейтральных стартовых точек в контексте проблемы восприятия, с которой сложно спорить всем участникам дискуссии. Но какие у нас основания для веры в ПТП? Грубо говоря, все выглядит так, словно сторонники ПТП просто *надевают очки со специальными метафизическими линзами*. Репрезентационалист надевает очки со своими линзами, дизъюнктивист со своими, но сам процесс выбора очков рискует оказаться произвольным. Мне кажется, разумнее объяснить эту ситуацию тем, что сторонники ПТП также молчаливо исходят из истинности МТ с рядом других фоновых допущений, которые, скорее всего, не подлежат полной экспликации. Если это так, то обе компоненты проблемы восприятия имеют одинаковое слабое место, по которому можно ударить. Почему МТ является слабым местом? Я полагаю, что за МТ стоит категориальная ошибка. Данное проблемное отношение между интроспективными тезисами и метафизическими тезисами похоже на хорошо известную *проблему гильотины* Д. Юма, которая указывает на невозможность вывода прескриптивных утверждений (выражающих предписания) из дескриптивных утверждений (описывающих факты). Действительно, не совсем понятно, как в принципе можно вывести метафизические тезисы из интроспективных тезисов. Из того, как опыт дан субъекту в феноменологическом смысле, не следует того, какова природа опыта в метафизическом смысле, поскольку последнее предполагает утверждения о таких характеристиках опыта, которые в принципе не могут быть даны в самом опыте. Кажется, что нам всегда нужна опосредующая посылка, полученная разумом, чтобы привести наивные чувства к знанию о природе нашего опыта. Интроспекция может быть хорошим стартом в дискуссиях о природе ментальных состояний, к примеру, как в случае с тезисом прозрачности опыта, но куда важнее четко определить те опосредующие посылки – метафизические, эпистемологические, методологические, – которые обоснованно свяжут интроспективные тезисы (пускай и очень правдоподобные) с метафизическим заключением.

Заключение

Таким образом, если я прав в своей оценке и обе компоненты действительно исходят из одной категориальной ошибки, то проблема восприятия лишается своих оснований. Это не означает, что дискуссии о рассмотренных концепциях восприятия бессмысленны. Скорее, это говорит о том, что философам восприятия стоит поменьше спекулировать на квазифеноменологических исследованиях, а быть внимательнее к тому метафизическому зданию, которые они так или иначе строят – оно изначально должно быть на прочном метафизическом фундаменте, а сам процесс должен регулироваться на основе оговоренных критериев, например, таких как внутренняя согласованность, объяснительная ценность и совместимость с философской парадигмой, доминирующей в академической среде в данный период времени.

Список литературы

- Гусев А.А. Квалиа-реализм и репрезентационализм // *Философия науки и техники*. 2021. Т. 26. № 1. С. 107–121.
- Гусев А.А. Проблема восприятия в современной аналитической философии сознания // *Вопросы философии*. 2020. № 11. С. 200–210.
- Bennet J. Locke, Berkley, Hume: Central Themes. Oxford: Oxford University Press, 1971. 372 p.
- Fish W. Perception, Hallucination, and Illusion. Oxford: Oxford University Press, 2009. 208 p.
- Harman G. The intrinsic quality of experience // *Philosophical perspectives*. 1990. Vol. 4. P. 31–52.
- Hinton J.M. Visual Experiences // *Mind*. 1967. No. 76. P. 217–227.
- Logue H. Good News for the Disjunctivist about (one of) the Bad Cases // *Philosophy and Phenomenological Research*. 2013. No. 1. P. 105–133.
- Macpherson F. The Philosophy and Psychology of Hallucination: An Introduction // *Hallucination. Philosophy and Psychology* / Ed. by F. Macpherson and D. Platchias. Cambridge (Mass.): The MIT Press, 2013. P. 1–38.
- Martin M.G.F. On Being Alienated // *Perceptual Experience* / Ed. by T. Szabo Gendler and J. Hawthorne. Oxford: Oxford University Press, 2006. P. 354–410.
- Martin M.G.F. The Limits of Self-Awareness // *Philosophical Studies*. 2004. No. 120. P. 37–89.
- Martin M.G.F. The Transparency of Experience // *Mind and Language*. 2002. Vol. 17. P. 376–425.
- Papineau D. The Metaphysics of Sensory Experience. Oxford: Oxford University Press, 2021. 163 p.
- Pautz A. Intentionalism and Perceptual Presence // *Philosophical perspectives*. 2007. Vol. 21. P. 495–541.
- Robinson H. Perception. L.: Routledge, 1994. 206 p.
- Tye M. Consciousness, Color, and Content. Cambridge (Mass.): MIT Press, 2000. 198 p.
- Tye M. Ten Problems of Consciousness. Cambridge (Mass.): The MIT Press, 1995. 248 p.
- Valberg J. The Puzzle of Experience. Oxford: Oxford University Press, 1992. 227 p.
- Williamson T. Identity and Discrimination. Oxford: Blackwell, 1990. 173 p.

The problem of perception: disjunctivism vs representationalism*

Aleksandr A. Gusev

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

The article explores discussions surrounding the problem of perception, the grounds of which can be explicated through the antinomy between two components: the argument from the transparency of experience and the argument from hallucination. In general, the argument from transparency is used to justify direct realism, and the argument from hallucination is usually associated with attempts to refute direct realism and establish the sense-data theory. The latter has a rich history in analytical philosophy in the first half of the twentieth century, but ultimately philosophers came to the conclusion that it had serious theoretical flaws. In the second half of the twentieth century, the position of representationalism became orthodox, which not only retained some of the realistic intuitions of direct realists, but blocked the argument from hallucination. The article demonstrates that if we accept the common kind assumption, then representationalism “loses” material objects as constituents of perception, as in the case of the theory of sense-data. In recent decades, direct realism in the form of disjunctivism has returned to the battlefield in the philosophy of perception. Within its framework, the common kind assumption is blocked, which makes it possible to protect the ontology of direct realism without facing the disadvantages of the representationalist option. Nevertheless, the author proposes his own approach to solving the problem of perception, revealing a problematic presupposition common to both components of the antinomy. It turns out to be a methodological principle that connects introspective theses with metaphysical ones, which is faced with an analogue of the problem of the guillotine of D. Hume. The author concludes that although the problem of perception loses its foundation, this does not devalue the very discussions about the conceptions of perception. Rather, it indicates the need for reflection on the very methodology of modern philosophy of perception.

Keywords: philosophy of perception, problem of perception, direct realism, sense-data, representationalism, disjunctivism

For citation: Gusev, A.A. “Problema vospriyatiya: diz”yunktivizm vs reprezentatsionalizm” [The problem of perception: disjunctivism vs representationalism], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2022, Vol. 15, No. 1, pp. 115–130. (In Russian)

References

- Bennet, J. *Locke, Berkley, Hume: Central Themes*. Oxford: Oxford University Press, 1971. 372 pp.
- Fish, W. *Perception, Hallucination, and Illusion*. Oxford: Oxford University Press, 2009. 208 pp.
- Gusev, A.A. “Kvalia-realizm i reprezentatsionalizm” [Qualia realism and representationalism], *Filosofiya nauki i tehniki*, 2021, No. 1 (26), pp. 107–121. (In Russian)
- Gusev, A.A. “Problema vospriyatiya v sovremennoj analiticheskoj filosofii soznaniya” [The problem of perception in modern analytical philosophy of Mind], *Voprosy filosofi*, 2020, No 11, pp. 200–210. (In Russian)
- Harman, G. “The intrinsic quality of experience”, *Philosophical perspectives*, 1990, Vol. 4, pp. 31–52.
- Hinton, J.M. “Visual Experience”, *Mind*, 1967, No. 76, pp. 217–227.

* The reported study was funded by RFBR, project No. 19-311-90030 “The problem of perception in modern analytical philosophy of mind”.

- Logue, H. "Good News for the Disjunctivist about (one of) the Bad Cases", *Philosophy and Phenomenological Research*, 2013, No. 1, pp. 105–133.
- Macpherson, F. "The Philosophy and Psychology of Hallucination: An Introduction", *Hallucination. Philosophy and Psychology*, ed. by F. Macpherson and D. Platchias. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2013, pp. 1–38.
- Martin, M.G.F. "On Being Alienated", *Perceptual Experience*, ed. by T. Szabo Gendler and J. Hawthorne. Oxford: Oxford University Press, 2006, pp. 354–410.
- Martin, M.G.F. "The Limits of Self-Awareness", *Philosophical Studies*, 2004, No. 120, pp. 37–89.
- Martin, M.G.F. "The Transparency of Experience", *Mind and Language*, 2002, Vol. 17, pp. 376–425.
- Papineau, D. *The Metaphysics of Sensory Experience*. Oxford: Oxford University Press, 2021. 163 pp.
- Pautz, A. "Intentionalism and Perceptual Presence", *Philosophical perspectives*, 2007, Vol. 21, pp. 495–541.
- Robinson, H. *Perception*. London: Routledge, 1994. 206 pp.
- Tye, M. *Consciousness, Color, and Content*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2000. 198 pp.
- Tye, M. *Ten Problems of Consciousness*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1995. 248 pp.
- Valberg, J. *The Puzzle of Experience*. Oxford: Oxford University Press, 1992. 227 pp.
- Williamson, T. *Identity and Discrimination*. Oxford: Blackwell, 1990. 173 pp.

Г.В. Максудова-Елисеева

ЛОГИКА КАК НОРМАТИВНАЯ НАУКА: МЕЖДУ БИОЛОГИЕЙ И СОЦИАЛЬНОЙ КРИТИКОЙ (СЛУЧАЙ НЕЙРОРАЗНООБРАЗИЯ)¹

Максудова-Елисеева Гала Валерьевна – преподаватель, стажер-исследователь. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20; e-mail: maks.gala22@gmail.com

В статье рассматривается проблема нормы рассуждения в контексте тенденции к более широкому пониманию нормы в современных дискуссиях. Автор статьи ставит цель сравнить два представления о норме: возникающее в рамках социальных движений, носящих эмансипаторный характер (на примере движения за нейроразнообразие), и связанные с пониманием логики как нормативной науки. Показано, что эти направления опираются на различные концепции нормы. Социальные движения понимают норму как производную от социальных отношений, тогда как в современной логике норма понимается как следование правилу. Ставится вопрос о том, какая концепция нормы нужна в случае оценки рассуждений. По мнению автора, движение за нейроразнообразие рискует излишне расширить норму рассуждения, поскольку сосредоточено на аспектах социального функционирования нейротипичных индивидов, а вопросов рассуждения они касаются только в связи с успешными примерами, порой полностью игнорируя наличие устойчивых паттернов неудачных рассуждений. При этом логика, которая традиционно считается наукой, задающей нормы правильного рассуждения, напротив, в случае классического понимания нормативности как однозначного требования подчиняться канонам логики, сужает представления о правильном рассуждении. Однако сейчас в рамках логической теории происходит постепенный процесс расширения нормы. Этот процесс связан, во-первых, с пересмотром представлений о нормативности логики, во-вторых, с тем, что логики начали предлагать модели рассуждений, носящих явно ошибочный с прагматической точки зрения характер. Для достижения поставленной цели автор решает следующие задачи: во-первых, рассматривает основные идеи нейроразнообразия и диалогический подход к пониманию нормативности логики, во-вторых, рассматривает процесс расширения нормы рассуждения в рамках нейроразнообразия и логики.

Ключевые слова: логика, нейроразнообразие, норма рассуждения, нормативность логики, рассуждение, социальные движения

¹ Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2021 г.

Для цитирования: Максудова-Елисеева Г.В. Логика как нормативная наука: между биологией и социальной критикой (случай нейроразнообразия) // Философский журнал / Philosophy Journal. 2022. Т. 15. № 1. С. 131–146.

Введение

Вопрос о нормативных критериях для тех или иных форм человеческой деятельности – или, проще, вопрос о норме – является одним из самых проблемных для современных социальных и философских дискуссий. Его особая актуальность проявляется в том, что вопрос о пределах нормального напрямую связан с социальными практиками исключения и изоляции. Концепции нормы варьируются от крайне конструктивистских, которые фактически отрицают наличие идеальной нормы, до биологически-редукционистских, связывающих это понятие с заложенными на уровне биологии паттернами. Речь может идти о гендерной, сексуальной, психической и других видах нормы. Однако если движения против дискриминации, например, мигрантов или лиц, чья гендерная идентификация выходит за границы гетеронормативного идеала, распространены повсеместно, то борьба за такие сферы, как рассуждение по тем или иным логическим канонам, представляется абсурдной – но лишь на первый взгляд. Дело в том, что норма является целостным феноменом, а потому смещение ее границ в критериях психического здоровья или даже в понимании «нормальной» гендерной идентичности косвенно ведет к пересмотру представлений о норме рассуждения.

В своей статье я обращаюсь к не самому известному измерению проблемы нормы в рассуждении и рассмотрю данную проблему, с одной стороны, с позиций логики и философии логики, а с другой – в связи с движением за нейроразнообразие. Соединение данных аспектов возможно, поскольку в рамках новых подходов в философии логики представляются правдоподобными гипотезы о том, что формы рассуждения каким-то образом связаны с неврологической организацией, обеспечивающей осуществление когнитивных процессов, а логика так или иначе связана с рассуждением. Нейроразнообразие в контексте проблемы нормы представляет особый интерес, поскольку посягает на, казалось бы, сугубо биологическую норму. Действительно, в рамках изучения аутизма и других вариантов особого развития были обнаружены устойчивые и не поддающиеся коррекции особенности рассуждения, которые для здорового человека представляются очевидно ошибочными. В этой связи, предлагаемое социальными движениями расширение нормы выглядит заслуживающим изучения.

Логика здесь будет пониматься как «теория следования»², изучающая формы отношений между высказываниями. Между двумя этими полюсами – логикой и движениями за социальную справедливость – находится поле когнитивной науки, в рамках которого понятие нормы также меняется. Однако когнитивные исследования в дальнейшем будут привлечены лишь в качестве дополнительных примеров.

Можно выделить две взаимосвязанные причины интереса к представлениям о норме именно в логике. 1. Критерии для различения ангажированной

² Harman G. The Internal Critique // Handbook of the Logic of Argument and Inference: The Turn Towards the Practical. Amsterdam, 2002. P. 171–186.

и неангажированной форм эмпирических наук очень зыбкие. Здесь более важны теория, в рамках которой выдвигается гипотеза и проводится эксперимент, источник финансирования проекта и другие факторы. 2. Если согласиться с холистической моделью Куайна, то предложения логики находятся в центре «силового поля»³ высказываний науки. Предложения центра чаще оказываются более устойчивыми, чем предложения периферии, поскольку вторые основываются на первых, и чаще всего к пересмотру центральных предложений приводит сильный толчок со стороны столкнувшейся с опытом периферии. Таким образом, когнитивные науки будут потенциально испытывать большее влияние опыта, в том числе социальных движений, тогда как изменения в логике, как правило, говорят о более серьезном сдвиге в научных представлениях.

Важно обратить внимание на то, что социальные теории и логика отвечают на вопрос о норме по-разному. Для социальных критиков норма предстает как продукт социальных отношений, заданный потребностями большинства. В логике же современная полемика о норме в большей степени сосредоточена вокруг понимания нормы как следования правилу. Если изначально логика воспринималась как дисциплина, строго задающая правила рассуждения, то теперь, с одной стороны, логика может не только создавать множество систем, но и описывать паттерны реального рассуждения, тем самым уходя от представлений о единственно возможной, «метафизической» норме к представлению о множестве ситуативных норм. Исторически эти подходы к пониманию нормы были несовместимы и даже противостояли друг другу: например, представители феминистского движения обвиняли логику в попытке задать в качестве нормы «мужской мир» через установление универсальных канонов рациональности⁴, тем самым призывая ввести содержательные, а не только лишь формальные, критерии для нормы. Это противостояние позволяет поставить вопрос о том, какая концепция нормы нужна при оценке правильности (а значит, и рациональности) рассуждения: производная от социального измерения, априорная или какая-либо еще.

Парадигма нейроразнообразия

Термин «нейроразнообразие» ввела Джуди Сингер в 1998 г.⁵ Сингер поставила нейроотличие в один ряд со «знакомыми политическими категориями класса/гендера/расы» и отстаивала идею социальной сконструированности нормы, распространяя данную идею также на вопрос о классификации типов неврологической конституции. Сейчас о нейроразнообразии говорят в двух смыслах: во-первых, как о подходе в когнитивной науке, основанном на идее наличия вариаций неврологической нормы (такие варианты развития, как аутизм или СДВГ, рассматриваются не как отклонения, а как варианты естественного разнообразия форм нервной системы); во-вторых, как о социальном движении, борющемся за права нейроотличных людей⁶.

³ Quine W. Two Dogmas of Empiricism // Quine W. From a Logical Point of View. N.Y., 1963. P. 20–46.

⁴ Nye A. Words of power: a feminist reading of the history of logic. N.Y.; L., 1990.

⁵ Singer J. Neurodiversity: the Birth of an Idea. [N.p.], 2017.

⁶ Jaarsma P., Welin S. Autism as a Natural Human Variation: Reflections on the Claims of the Neurodiversity Movement // Health Care Analysis. 2012. Vol. 20. No. 1. P. 20–30.

В качестве наиболее значимых принципов, лежащих в основе парадигмы нейроразнообразия, могут быть названы следующие: ценность навыков определяется культурой и оценка способностей индивида зависит от того, где и когда он родился; успешность жизни базируется на адаптивности мозга индивида к запросам окружающей среды; возможно конструирование среды для улучшения жизни обладающего специальными потребностями индивида; такое конструирование влияет на мозг, вследствие чего повышается способность к адаптации⁷. Вдохновленное этой идеей исследование⁸ показывает, что изменение отношения к своим особенностям значительно улучшает социальное функционирование. Кроме того, многие крупные компании (например, Amazon и Google⁹) обустривают рабочие места в соответствии с потребностями нейроотличных соискателей, поскольку их формы когнитивной организации зачастую приводят к успеху при решении определенных задач. Таким образом, в основе аргументации сторонников идеи нейроразнообразия лежат представления о социальной сконструированности понятия неврологической нормы, а также о возможности мозга повышать уровень адаптации при благоприятных условиях.

В качестве научной концепции нейроразнообразие еще не является само собой разумеющейся идеей. Многие исследователи пишут о неправдоподобности и даже опасности движения. Дело в том, что в основании движения лежит аксиома о наличии дихотомии нейротипичности и нейроотличия, которая не поддается однозначному решению. На самом деле четких границ между нейротипичным и нейроотличным индивидами нет: огромному количеству людей свойственны отдельные аутистические проявления. Это значит, что любая дихотомия, надстраиваемая над нейроотличиями, будет искусственной. Получается, что сторонники движения признают наличие резкого разрыва в способах организации нервной системы «типичных» и «нетипичных» индивидов. Так, парадоксальным образом, пытаясь уйти от биологической модели и словаря, движение за нейроразнообразие само опирается на биологическую категоризацию.

Другим сильным аргументом против парадигмы нейроразнообразия является отсутствие репрезентации интересов людей с более тяжелыми формами расстройств, которые автоматически включаются в категорию нейроотличных, теряя тем самым возможность получить помощь. Невролог М. Казанова обвиняет представителей движения в опасной для остальных пациентов ангажированности, утверждая, что сторонники движения отстаивают интересы лишь привилегированной группы высокофункциональных аутистов, зачастую не имеющих реального диагноза, а лишь идентифицирующих себя как аутистов¹⁰. Также критике подвергается решение¹¹ рассматривать в качестве нейроотличных только высокофункциональных персон,

⁷ *Armstrong T.* The Power of Neurodiversity: Unleashing the Advantages of Your Differently Wired Brain. Cambridge (MA), 2011.

⁸ *Griffin E., Pollak D.* Student Experiences of Neurodiversity in Higher Education: Insights from the BRAINHE Project // *Dyslexia*. 2009. Vol. 15. P. 23–41.

⁹ Job seekers with autism. URL: <https://www.autismspeaks.org/job-seekers-autism> (дата обращения: 04.08.2020).

¹⁰ *Casanova M.* The neurodiversity movement: lack of trust // *Cortical chauvinism*. 2015. URL: <https://corticalchauvinism.com/2015/01/05/the-neurodiversity-movement-lack-of-trust> (дата обращения: 04.08.2020).

¹¹ *Jaarsma P., Welin S.* Op. cit. P. 20–30.

поскольку это противоречит принятой в рамках движения аксиоме о спектральном характере нейроотличий.

Таким образом, сама идея нейроразнообразия, будучи призванной нести в себе освобождающий потенциал, имеет противоречивый характер и зачастую выступает скорее в качестве политически мотивированного движения, нежели проработанной научной идеи. Специалист по вопросам психического здоровья Джинни Расселл подводит итог: «Можно заметить, что движение нейроразнообразия работает скорее как политическая группа и имеет право выбрасывать членов, которые выражают взгляды, противоречащие партийной линии»¹².

В каком смысле нейроразнообразие расширяет представление о норме рассуждения

Под рассуждением в контексте поставленной проблемы будет пониматься «психологический процесс, процесс обоснованного изменения убеждения (или обоснованного отказа от изменения убеждения)»¹³, иными словами, осуществляемый сознательно или бессознательно (как слепое следование правилу) переход от изначального набора данных, выраженных в виде высказываний, к новому высказыванию или их набору на основании связи изначальных и конечных данных каким-либо способом обоснования. Отталкиваясь от подобного понимания рассуждения, следует отметить, что движение за нейроразнообразие не впервые указало на специфические для людей с другим типом нервной организации формы рассуждения, но, заговорив о равенстве типов нервной организации, сделало их видимыми для мира, а не только для специалистов в областях неврологии и психиатрии. Можно сказать, что исследования, отталкивающиеся от идеи нейроразнообразия, выявили особые формы рассуждения, отличные от форм рассуждения условно здоровых западных людей, показав, что существует класс задач, с которыми аутистичные люди справляются гораздо лучше, чем условно здоровые люди¹⁴. Такие задачи связаны с выявлением устойчивых связей в потоке информации. В частности, исследования савантизма¹⁵ привели ученых к выводу, что результатом сенсорной гиперчувствительности людей с аутизмом становится повышение их потребности в систематизации и формулировании законов реальности в виде набора кондиционалов (правил вида «если p , то q ») и, как следствие, более развитый навык оперирования основными дедуктивными правилами, связанными с кондиционалами¹⁶. С другой стороны, аутичные люди допускают систематические ошибки при

¹² Russell G. Critiques of the Neurodiversity Movement // Autistic Community and the Neurodiversity Movement. Singapore, 2020. P. 300.

¹³ Harman G. Op. cit. P. 171.

¹⁴ Например, тест с кубиками Кооса (Shah A., Frith U. Why Do Autistic Individuals Show Superior Performance on the Block Design Task? // Journal of Child Psychology and Psychiatry. 1993. Vol. 34. No. 8. P. 1351–1364), тест со встроенными фигурами (Jolliffe T., Baron-Cohen S. Are People with Autism and Asperger Syndrome Faster Than Normal on the Embedded Figures Test? // Journal of Child Psychology and Psychiatry. 1997. Vol. 38. No. 5. P. 527–534).

¹⁵ Явление, при котором человек с расстройством развития обладает какой-либо выдающейся способностью.

¹⁶ Baron-Cohen S. The pattern seekers: How Autism Drives Human Inventions. N.Y., 2020.

решении задач, связанных с социальным взаимодействием, которые для нейротипичных людей вовсе не являются проблемными^{17, 18}. Таким образом, способы рассуждения аутичных персон могут вести в зависимости от типа задачи как к недоступному нейротипичным индивидам успеху, так и к очевидно ложному решению. Эти данные могут рассматриваться как подтверждение ранее выдвинутой когнитивными учеными гипотезы, согласно которой способы рассуждения, свойственные людям с аутизмом, следует рассматривать не как проявление дефицита, а как проявление особого когнитивного стиля¹⁹.

По всей видимости, движение за нейроразнообразие, сосредоточенное на социальном аспекте функционирования аутистичных индивидов и не осознающее в должной мере последствия расширения нормы, вынуждено распространить представление о норме и на ошибочные формы рассуждения. Конечно, исследования, мотивированные концепцией нейроразнообразия, способны справиться с разделением успешных и неуспешных форм рассуждения как нейротипичных, так и нейроотличных людей, что уже осуществляется в рамках разработки представления о различных когнитивных стилях. Однако активисты сосредоточены на представлении успешной стороны аутизма, из-за чего остается опасность пронести в чреве троянского коня социальной справедливости необдуманное расширение норм рассуждения.

Таким образом, представители социальных движений подвергли критике биологический подход к норме, показав, что за ним стоит понимание нормы как статистической и обусловленной социальными отношениями. При этом сама постановка вопроса о норме как производной от социальной практики очень важна и перспективна, поскольку позволяет отойти от жестких нормативных рамок, включив в область рассмотрения социальные взаимодействия и контекст их осуществления. Однако сам по себе подобный подход не будет являться достаточным, поскольку не производит рассмотрения практик в связи с их целями, тогда как необходимо не просто демонстрировать миру альтернативные формы психической организации, но и ставить вопрос о задачах этих практик и критериях успешности их осуществления. Это поможет не исключать работу с потребностями менее функциональных индивидов, разделять прагматически успешные и неуспешные способы рассуждения в соответствии с целями и запросами действующих и помогать аутистичным персонам справляться с рассуждениями в ситуациях, вызывающих затруднение, не отказывая в помощи на основании наличия различных вариаций нормы.

¹⁷ Наиболее известна задача на ложные убеждения «false belief task». Тестирование способности понимать, что происходит в сознании другого («theory of mind»). В ходе эксперимента тестируемый находится в комнате с еще одним агентом, на их глазах в ящик кладут шоколад. Затем второй агент покидает комнату, в это время шоколад перемещают в коробку. Тестируемому предлагают ответить на вопрос, где вернувшийся будет в первую очередь искать шоколад. Аутичные люди и дети до 4 лет отвечают, что агент будет искать шоколад в коробке.

¹⁸ Например: *Perner J., Leekham S., Wimmer H.* Three-year olds' difficulty with false belief: the case for a conceptual deficit // *British Journal of Developmental Psychology*. 1987. Vol. 5. P. 125–137; *Peterson D., Bowler D.* Counterfactual reasoning and false belief understanding in children with autism // *Autism: The International Journal of Research and Practice*. 2000. Vol. 4. No. 4. P. 391–405.

¹⁹ *Happe F.* Autism: cognitive deficit or cognitive style? // *Trends in Cognitive Science*. 1999. Vol. 3. No. 6. P. 216–222.

Нормативность логики: проблемы классического взгляда и диалогический подход

Готлоб Фреге – один из создателей символической логики – был невысокого мнения о качестве рассуждений людей: они систематически совершают логические ошибки. Законы логики же, будучи законами истины самой по себе, стоят «гордо», как «пограничные камни, закрепленные в вечной основе», и «затопляются нашим мышлением, но остаются неподвижными»²⁰. Это «путеводные нити» для достижения истины, которые «предписывают, как должно мыслить»²¹. Согласно концепции Фреге, за ошибочным мышлением людей не стоит никакой логики, что означает невозможность построения системы альтернативных логических законов, опора на которые в процессе рассуждения привела бы к истине²². Фреге связывал представления о рассуждениях на основе таких логик с до сих пор неизвестной формой безумия.

До победы плюрализма логических систем представления о нормативности логики носили прямой и однозначный характер: любое рассуждение должно быть согласовано с правилами логики, иначе оно некорректно. Логика же при таком подходе, по выражению Йохана ван Бентема, «должны изучать взаимоотношения между схемами доказательств и теми их множествами, которые мы называем формальными системами, в некоем вечном царстве, где солнце Чистого Разума никогда не заходит»²³. Сам Бентем с подобным подходом к логике не соглашался, и сейчас растет количество исследований, эмпирических и философских, бросающих вызов этому взгляду. Описанные выше особенности рассуждения людей с аутизмом также показывают, сколь проблемной является идея нормативности логики. Во-первых, в каком-то смысле способы рассуждения аутичных персон можно назвать «слишком логичными», и в некоторых ситуациях подобная дедуктивная точность не играет на руку сохранению истинности, например, когда они отказываются от смены правила, в соответствии с которым анализируют реальность. Во-вторых, в рамках данных исследований становится ясно, что «чистого рассуждения» просто не существует, поскольку в процесс всегда вовлечены различные, в том числе бессознательные, психические функции.

Прежде всего, опровергающий притязания традиционной логики материал был предоставлен антропологами, которые поставили вопрос о том, могут ли представители других культур иметь собственные критерии рациональности. Наиболее известный пример касается рассуждений представите-

²⁰ Frege G. Grundgesetze der Arithmetik. Bd. I. Jena, 1893. S. XVI.

²¹ Ibid. S. XV.

²² В английском переводе «Grundgesetze der Arithmetik» говорится о применении альтернативных логических законов на практике («But what if beings were even found whose laws of thought flatly contradicted ours and therefore frequently led to contrary results even in practice?»). В немецком тексте используется выражение «in der Anwendung vielfach zu entgegengesetzten Ergebnissen führten?». Конечно, Фреге сложно заподозрить в прагматическом обосновании логики, и немецкое слово «Anwendung» может значить как применение в обыденной жизни, так и прикладное использование законов логики в науке. Однако учитывая, что Фреге указывает на то, что люди рассуждают неправильно, но при этом логика является нормативной для рассуждения, можно сказать, что практика выявляет несогласованность рассуждений индивида с истиной.

²³ Ван Бентем Й. Логика и рассуждение: много ли значат факты? // Вопросы философии. 2011. № 12. С. 63.

лей народа Азанде²⁴. Этот кейс стал широко обсуждаться, поскольку разговоры с Азанде показали, что они отказываются делать некоторые выводы, следующие логически из системы их верований. В частности, Азанде, с одной стороны, считают, что колдовская субстанция передается от родителей детям одного с ним пола и это единственный способ ее передачи, а с другой стороны, отказываются признать, что наличие субстанции хотя бы у одного родственника делает всю цепь родственников того же пола колдунами, оставаясь лишь на непосредственных потомках. С точки зрения западного человека, их верования противоречивы.

Помимо этого, породившие волну исследований эксперименты Питера Уэйзена²⁵ и Рут Бёрн²⁶ поставили под сомнение непосредственную связь между следованием логическим нормам и рациональностью, в связи с чем всё громче звучат голоса об ограниченности человеческой рациональности. В то же время разгоревшаяся ближе к началу XXI в. дискуссия о логическом плюрализме оказала влияние на представления о нормативности логики: если существует множество подходов к тому, какие формы аргументов являются валидными, возникает вопрос, какая из этих систем является законодательной.

Следует отметить, что следствием классического подхода к нормативности является бескомпромиссная оценка аргумента как валидного или невалидного. Альтернативный же подход утверждает, что не может быть найдено четкой границы между корректными и некорректными рассуждениями²⁷. Чтобы говорить о корректности, необходимо понять, в какой области агент рассуждает и какую ставит перед собой цель. В этом случае можно выделить два уровня в составе рассуждения. На первом («рассуждение для интерпретации») рассуждающий осуществляет выбор формальной системы, в рамках которой он будет рассуждать. Этот уровень неформальный. На втором уровне («рассуждение из интерпретации») агент осуществляет выводы в рамках выбранной системы. Логика является нормативной только на втором уровне. Однако о каком выборе формальных средств рассуждения может идти речь, если рассуждающий субъект демонстрирует неспособность отделить форму рассуждения от его содержания²⁸? Диалогический подход говорит о происхождении нормативности логики из особых коммуникативных практик, в ходе которых индивид приобретает представление о формальной корректности.

В рамках западной культуры такие практики чаще всего встречаются при обучении в школе, где детей учат математике как науке, работающей с абстракциями, или учат находить аргументы к суждениям, с которыми они сами могут быть не согласны²⁹. При этом следует отметить, что подобные практики были свойственны и другим культурам, которые создавали свои

²⁴ *Evans-Pritchard E.* Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande. N.Y., 1976.

²⁵ *Wason P.* Reasoning about a rule // *Quarterly Journal of Experimental Psychology.* 1966. Vol. 20. P. 273–281.

²⁶ *Byrne R.* Suppressing valid inferences with conditionals // *Cognition.* 1989. Vol. 31. P. 61–83.

²⁷ *Stenning K., van Lambalgen M.* Human reasoning and cognitive science. Cambridge (MA), 2008.

²⁸ См.: *Luria A.* The Cognitive Development: Its Cultural and Social Foundations. Cambridge (Mass.); L., 1976.

²⁹ *Dutilh Novaes C.* A Dialogical, multi-agent account of the normativity of logic // *Dialectica.* 2015. Vol. 69. No. 4. P. 587–609.

подходы к построению корректных рассуждений. Например, в арабо-мусульманском мире в рамках юридической практики был предложен «процессуальный силлогизм», применимый к процессам, а не субстанциям³⁰. Квинтэссенцией таких практик являются собственно профессиональные практики, связанные с построением и применением логических теорий, идет ли речь о чистой или прикладной логике. В таком случае выбирать формальные свойства системы могут лишь те, кто знаком с представлениями о формальности. В остальных случаях агенты выбирают на этой стадии параметры, согласующиеся с их представлениями о корректности рассуждений в рамках доступных им культурных практик. Однако профессиональный логик может предложить формальную модель набора параметров, которые выбрал рассуждающий агент на первой стадии, и того, какие результаты он получил на второй.

В каком смысле логика расширяет представление о норме рассуждения

Пересмотр представлений о нормативности является необходимым, но недостаточным условием расширения нормы рассуждения: чтобы расширить представление о норме, нужно признать ее в принципе подвижным явлением, но при этом можно ограничиться достаточно строгим пониманием границ ее подвижности. Однако параллельно с модификацией понятия нормативности логики расширяется и сфера ее действия: она используется как средство моделирования процессов реального рассуждения. Само по себе это не является чем-то удивительным, поскольку до победы антипсихологизма многие исследователи рассматривали предмет логики как дескрипцию законов мышления.

Дескрипция представляет собой описание того, что дано осуществляющему описание. Хотя абсолютно ненагруженное описание невозможно, дескрипция стремится к нему. Однако сам процесс рассуждения не наблюдаем, и исследователи, изучающие формы рассуждений, могут видеть лишь поступающие на вход и получаемые на выходе данные. Поэтому исследователь, с одной стороны, описывает возможную структуру исходных данных и процессов вывода, а с другой, выбирает язык для моделирования рассуждения. В современной науке активно ведется разработка логических фреймворков, в рамках которых можно моделировать различные виды рассуждений: например, фреймворк³¹ для эпистемической логики, позволяющий моделировать быстрые (система 1) и медленные (система 2) рассуждения. В ходе построения модели выделенная структура не описывается, а приписывается, и сама модель является не дескрипцией, но рационализацией. Построение таких рационализаций приобретает всё большую актуальность в связи с развитием эпистемической логики³², удаляющейся от идеи, что от субъекта умозаключения можно абстрагироваться. В связи с этим логика стала обращаться к моделированию рассуждений ограниченно рациональ-

³⁰ Смирнов А.В. Процессуальная логика и ее обоснование // Вопросы философии. 2019. № 2. С. 5–17.

³¹ Solaki A., Berto F., Smets S. The Logic of Fast and Slow Thinking // Erkenntnis. 2021. Vol. 86. No. 2. P. 733–762.

³² Лисанюк Е.Н., Павлова А.М. Логические аспекты многообразия агентов // Известия уральского федерального университета. 2016. Т. 11. № 4. С. 45–60.

ных агентов. Исследователи в том числе стали проявлять интерес к моделированию устойчивых паттернов рассуждений, особенности которых рассматриваются нами как отклоняющиеся от нормы. Так, была предложена³³ модель решения задачи на ложные убеждения, в которой специфические для аутизма нарушения были выражены в сложности работы с немонотонностью. Авторы видят в качестве основной причины отклонений в решении теста сложности при рассуждении с предположением о замкнутости мира – предположением, что явно не упомянутые пропозиции являются ложными. Такое рассуждение состоит из двух компонентов: вывод заключения из имеющихся посылок, сформированных в результате предварительной обработки ситуации, и обработка исключений. Предполагается, что у детей с аутизмом возникают проблемы именно с обработкой исключений: они не способны включить отклоняющиеся от привычного правила ситуации в свой ответ.

Другой пример обращения к содержащим ошибку рассуждениям не менее дискуссионный, поскольку авторы предлагают построить модель рассуждения, содержащего противоречие. Ньютон да Коста и его коллеги³⁴ обращаются к кейсу Азанде и рассматривают их рассуждения о волшебстве не как нелогичные или подчиненные неизвестной западу альтернативной логике, но как фундированные паранепротиворечивой логикой. Поскольку понятно, что Азанде не были знакомы с какой-либо логикой и не могли ею пользоваться, то, что предлагает сделать да Коста, будет построением логической модели. Сам да Коста не строит такую модель, пытаясь лишь обосновать возможность применения паранепротиворечивой логики к реальному мышлению. Джорджевич³⁵ видит в этом подходе не только эффективный способ исследования рациональности других культур, но и освобождение от оков логической нормативности, сковывающих не только тех, кого признают нерациональными, но и самих исследователей, вынужденных подгонять описание фактов под логические каноны.

Если нормативная функция логики осуществляется лишь после выбора агентом области рассуждения, то почему бы не выбрать в качестве набора параметров те, которые приписываются рассуждающему авторами модели аутистического рассуждения или рассуждения представителя другой культуры? Если исследователи могут выделить какие-то устойчивые особенности рассуждения, которые можно оформить в виде последовательности формул, то чем эти модели отличаются от других? По всей видимости, ответить на этот вопрос изнутри логики не получится, поскольку ее задача связана с формальной корректностью внутри системы. Если логика имеет нормативный статус, а значит, является, по выражению Фреге, «арбитром в споре мнений»³⁶, то отвержение таких систем как ошибочных поставит логику в зависимость от эмпирического критерия, поскольку, чтобы сказать, какие системы являются задающими нормы, нам придется опираться на уже существующее представление о норме.

³³ *Stenning K., van Lambalgen M. Logic in the study of psychiatric disorders: Executive function and rule-following // Topoi. 2007. No. 26. P. 97–114.*

³⁴ *Da Costa N., Bueno O., French S. Is there a zande logic? // History and Philosophy of Logic. 1998. Vol. 19. No. 1. P. 41–54.*

³⁵ *Djordjevic C. When clarity and consistency conflicts with empirical adequacy: conceptual engineering, anthropology, and Evans-Pritchard's ethnography // Synthese. 2021. Vol. 198. Issue 10. P. 9611–9637.*

³⁶ *Frege G. Op. cit. S. XIX.*

Эвристичным в данном случае выглядит диалогический подход³⁷ к формированию логических компетенций в рамках определенных практик и, как следствие, нормативности логики. Но кроме того, что формы логического рассуждения формируются в определенных практиках, их успешность также измеряется практикой. Например, те способы обоснования, которые используют Азанде, соответствуют нуждам их практики, и в таких рамках их рассуждение успешно. Это, однако, не говорит о том, что успех в рамках конкретной практики становится критерием правильности рассуждения, что привело бы к релятивизму в оценке корректности рассуждений. Скорее построение модели позволяет воспроизводить рассуждения Азанде в новых контекстах (что, конечно, будет приводить к сомнительной прагматической успешности при рассуждениях, оторванных от практик выявления колдунов). При этом нормативность модели рассуждений аутичных персон при решении задач на ложные убеждения будет носить несколько другой характер, поскольку за особенностями рассуждений людей с аутизмом едва ли стоит особая социальная практика. Однако в данном случае под практикой можно понимать контекст в виде решения задачи. Другими словами, эта модель будет нормативной для тех, кто ставит своей задачей воспроизведение паттернов рассуждения аутичных людей. Если опираться на идею особого когнитивного стиля аутичных персон, то овладение моделью рассуждения может позволить воспроизводить особенности рассуждения при решении различного рода задач, часть из которых окажется, соответственно, неуспешными (задачи, связанные с социальным взаимодействием), а часть – успешными.

Таким образом, логика, которая в своем классическом варианте полагалась в качестве нормативной науки, расширяет представления о норме рассуждения, включая в поле своего зрения естественные рассуждения. Внутри логики этот переход стал возможен за счет изменения представлений о логической форме³⁸. Однако такое представление о норме является недостаточным для оценки рациональности индивида в целом, поскольку может ответить только на вопрос о том, какому правилу следует агент, но не о том, следует ли следовать этому правилу в соответствии с поставленной целью в конкретной ситуации.

Заключение

Логика, моделируя различные рассуждения, делает формы этих рассуждений видимыми, тем самым расширяя круг людей, имеющих представление об особенностях рассуждений при аутизме. Логические модели показывают другие способы рассуждения специалистам по логике и философии, заставляя их обращать внимание на проблемы в понимании нормативности логики. Социальные движения делают эти формы видимыми скорее для широкого круга людей, заинтересованных в предоставлении прав меньшинствам, поскольку они обращают внимание в первую очередь на случаи

³⁷ *Dutilh Novaes C.* The dialogical roots of deduction. Cambridge, 2021.

³⁸ При субстанциональном понимании логическая форма рассматривается как абстракция от материального, что ведет к представлениям о том, что у выражений языка имеется изначально заданная логическая форма. Динамическая формальность соотносится с «целесообразными действиями агентов по определенным правилам» (*Драгилина-Черная Е.Г.* Неформальные заметки о логической форме. СПб., 2015. С. 103).

успешного рассуждения³⁹. Задача социальных движений состоит в немедленном действии, и многие сложности, связанные с этими идеями, остаются нерешенными. Гораздо медленнее происходит процесс включения новых типов рассуждения в логику. Чтобы иметь возможность работать с эмпирическим материалом вообще, ей нужно было отойти от строгих антипсихологических установок. Приобретенная логиками способность вдохновляться фактами позволила установить связи между формальными и эмпирическими дисциплинами. В то же время логики полагают, что использование логического анализа решения задач аутичными персонами поможет сделать вклад в изучение аутизма. Западная наука сейчас переживает рост числа исследований, вдохновленных идеей подобного взаимодействия. По всей видимости, это говорит о том, что обвинения логики в высокомерии и попытке задать в качестве нормы «мужской нейротипичный мир» в итоге оказываются необоснованными. Подход, соизмеряющий норму не с абстрактным идеалом, а с практиками, в рамках которых формируются нормы, оставляет нерешенным серьезный вопрос о том, каким образом различные логические системы соотносятся с истиной. Однако для логики истина должна сохраняться внутри формальной системы, тогда как вопрос об успешности применения того или иного вида рассуждения, т.е. прагматической успешности, лежит за пределами ее компетенции.

Если вернуться к проблеме нормы рассуждений, то становится ясно, что оба подхода – связанный с социальной критикой и задающий нормы априорно – являются недостаточными и должны быть дополнены социальным и психологическим измерениями, а именно анализом осуществляемых практик и целей, которые перед собой ставит рассуждающий. Именно открытие логиками последних дало возможность расширить сферу интересов логики. Это еще раз свидетельствует в пользу того, что оценка рассуждения на правильность должна осуществляться исходя из контекста и неизбежно включать неформальное рассмотрение. Такая оценка всегда будет даваться апостериорно, и логика будет играть роль одного из критериев оценки.

Список литературы

- Ван Бентем Й. Логика и рассуждение: много ли значат факты? / Пер. с англ. И. Литуновского // Вопросы философии. 2011. № 12. С. 63–76.
- Драгалина-Черная Е.Г. Неформальные заметки о логической форме. СПб.: Алетей, 2015. 202 с.
- Лисанюк Е.Н., Павлова А.М. Логические аспекты многообразия агентов // Известия уральского федерального университета. 2016. Т. 11. № 4. С. 45–60.
- Смирнов А.В. Процессуальная логика и ее обоснование // Вопросы философии. 2019. № 2. С. 5–17.
- Armstrong T. The Power of Neurodiversity: Unleashing the Advantages of Your Differently Wired Brain. Cambridge (MA): DaCapo Lifelong; Perseus Books, 2011. 274 p.
- Baron-Cohen S. The pattern seekers: How Autism Drives Human Inventions. N.Y.: Basic Books, 2020. 272 p.

³⁹ Тэмпл Грандин, популяризатор нейроразнообразия, в докладе «Миру нужны все типы разума» говорит, что у Эйнштейна, Моцарта и Теслы в современном мире был бы диагностирован аутизм: *Grandin T. The world needs all kinds of minds* // Ted. 2010. URL: https://www.ted.com/talks/temple_grandin_the_world_needs_all_kinds_of_minds? (дата обращения: 04.08.2020).

- Byrne R. Suppressing valid inferences with conditionals // *Cognition*. 1989. Vol. 31. P. 61–83.
- Casanova M. The neurodiversity movement: lack of trust // *Cortical chauvinism*. 2015. URL: <https://corticalchauvinism.com/2015/01/05/the-neurodiversity-movement-lack-of-trust/> (дата обращения: 04.08.2020).
- Da Costa N., Bueno O., French S. Is there a zande logic? // *History and Philosophy of Logic*. 1998. Vol. 19. No. 1. P. 41–54.
- Djordjevic C. When clarity and consistency conflicts with empirical adequacy: conceptual engineering, anthropology, and Evans-Pritchard's ethnography // *Synthese*. 2021. Vol. 198. Issue 10. P. 9611–9637.
- Dutilh Novaes C. A Dialogical, multi-agent account of the normativity of logic // *Dialectica*. 2015. Vol. 69. No. 4. P. 587–609.
- Dutilh Novaes C. *The dialogical roots of deduction*. Cambridge (NY): Cambridge University Press, 2021. XIV, 261 p.
- Evans-Pritchard E. *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande*. N.Y.: Oxford University Press, 1976. 265 p.
- Frege G. *Grundgesetze der Arithmetik*. Bd. I. Jena: Verlag Hermann Pohle, 1893. XXXII, 254 S.
- Grandin T. The world needs all kinds of minds // *Ted*. 2010. URL: https://www.ted.com/talks/temple_grandin_the_world_needs_all_kinds_of_minds? (дата обращения: 04.08.2020).
- Griffin E., Pollak D. Student Experiences of Neurodiversity in Higher Education: Insights from the BRAINHE Project // *Dyslexia*. 2009. Vol. 15. P. 23–41.
- Happe F. Autism: cognitive deficit or cognitive style? // *Trends in Cognitive Science*. 1999. Vol. 3. No. 6. P. 216–222.
- Harman G. The Internal Critique // *Handbook of the Logic of Argument and Inference: The Turn Towards the Practical* / Ed. by D. Gabbay, R. Johnson, H. Ohlbach and J. Woods. Amsterdam: Elsevier Science B.V., 2002. P. 171–186.
- Jaarsma P., Welin S. Autism as a Natural Human Variation: Reflections on the Claims of the Neurodiversity Movement // *Health Care Analysis*. 2012. Vol. 20. No. 1. P. 20–30.
- Job seekers with autism. URL: <https://www.autismspeaks.org/job-seekers-autism> (дата обращения: 04.08.2020).
- Jolliffe T., Baron-Cohen S. Are People with Autism and Asperger Syndrome Faster Than Normal on the Embedded Figures Test? // *Journal of Child Psychology and Psychiatry*. 1997. Vol. 38. No. 5. P. 527–534.
- Luria A. *The Cognitive Development: Its Cultural and Social Foundations*. Cambridge (Mass.); L.: Harvard University Press, 1976. 175 p.
- Nye A. *Words of power: a feminist reading of the history of logic*. N.Y.; L.: Routledge, 1990. XIV, 190 p.
- Perner J., Leekham S., Wimmer H. Three-year olds' difficulty with false belief: the case for a conceptual deficit // *British Journal of Developmental Psychology*. 1987. Vol. 5. P. 125–137.
- Peterson D., Bowler D. Counterfactual reasoning and false belief understanding in children with autism // *Autism: The International Journal of Research and Practice*. 2000. Vol. 4. No. 4. P. 391–405.
- Quine W. Two Dogmas of Empiricism // *Quine W. From a Logical Point of View*. N.Y.: Harper & Row, 1963. P. 20–46.
- Russell G. Critiques of the Neurodiversity Movement // *Autistic Community and the Neurodiversity Movement* / Ed. by S. Kapp. Singapore: Springer Singapore; Palgrave Macmillan, 2020. P. 287–303.
- Shah A., Frith U. Why Do Autistic Individuals Show Superior Performance on the Block Design Task? // *Journal of Child Psychology and Psychiatry*. 1993. Vol. 34. No. 8. P. 1351–1364.
- Singer J. *Neurodiversity: the Birth of an Idea*. [N.p.:] Judy Singer, 2017. 82 p.
- Solaki A., Berto F., Smets S. The Logic of Fast and Slow Thinking // *Erkenntnis*. 2021. Vol. 86. No. 2. P. 733–762.
- Stenning K., van Lambalgen M. *Human reasoning and cognitive science*. Cambridge (MA): MIT University Press, 2008. XVI, 407 p.

Stenning K., van Lambalgen M. Logic in the study of psychiatric disorders: Executive function and rule-following // *Topoi*. 2007. No. 26. P. 97–114.

Wason P. Reasoning about a rule // *Quarterly Journal of Experimental Psychology*. 1966. Vol. 20. P. 273–281.

Logic as a normative science: between biology and social critique (a case of neurodiversity)*

Gala V. Maksudova-Eliseeva

National Research University “Higher School of Economics”. 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation; e-mail: maks.gala22@gmail.com

The paper discusses norms of reasoning in the context of a current tendency in recent discussions towards a broader interpretation of the norm. The author of the article compares two ideas about the norm: norms as arising within the framework of emancipatory social movements (on the example of the movement for neurodiversity), and norms associated with the understanding of logic as a normative science. It is shown that these directions are based on different concepts of the norm. Social movements understand the norm as derivative from social relations, while the modern norm in contemporary logic is understood as rule following. The question is raised what concept of the norm is more appropriate when reasoning is assessed. The article shows that social movements run the risk of expanding the norm of reasoning too much, because they focus on aspects of the social functioning of neurodifferent individuals, and they touch upon the issues of reasoning only in connection with cases of successful reasoning, sometimes completely ignoring the presence of stable patterns of unsuccessful reasoning. At the same time, logic, which is traditionally considered as a science that sets the norms of correct reasoning, on the contrary, in the case of a classical understanding of normativity as an unambiguous requirement to obey its canons, narrows the idea of correct reasoning. In this regard, logic was heavily criticized by social activists at the end of the twentieth century. In extreme cases, the critics called for a complete rejection of logic as a normative theory. However, within the logical theory, there is also a gradual process of expanding the norm. This process is associated, firstly, with a revision of ideas about the normativity of logic, and secondly, with the fact that logicians began to propose models of reasoning that are clearly erroneous from a pragmatic point of view. The author proposes solutions to the following tasks: firstly, she considers the main ideas of neurodiversity as well as the dialogical approach to understanding the normativity of logic; secondly, she considers the process of expanding the norm of reasoning within the framework of neurodiversity and logic.

Keywords: logic, neurodiversity, norm of reasoning, normativity of logic, reasoning, social movements

For citation: Maksudova-Eliseeva, G.V. “Logika kak normativnaya nauka: mezhdu biologiei i sotsial’noi kritikoi (sluchai neiroraznoobraziya)” [Logic as a normative science: between biology and social critique (a case of neurodiversity)], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2022, Vol. 15, No. 1, pp. 131–146. (In Russian)

* The study was implemented in the framework of the Basic Research Program at the National Research University Higher School of Economics (HSE University) in 2021.

References

- Armstrong, T. *The Power of Neurodiversity: Unleashing the Advantages of Your Differently Wired Brain*. Cambridge, MA: DaCapo Lifelong; Perseus Books, 2011. 274 pp.
- Baron-Cohen, S. *The pattern seekers: How Autism Drives Human Inventions*. New York: Basic Books, 2020. 272 pp.
- Byrne, R. "Suppressing valid inferences with conditionals", *Cognition*, 1989, Vol. 31, pp. 61–83.
- Casanova, M. "The neurodiversity movement: lack of trust", *Cortical chauvinism*, 2015. [<https://corticalchauvinism.com/2015/01/05/the-neurodiversity-movement-lack-of-trust/>, accessed on 04.08.2020].
- Da Costa, N., Bueno, O. & French, S. "Is there a zande logic?", *History and Philosophy of Logic*, 1998, Vol. 19, No. 1, pp. 41–54.
- Djordjevic, C. "When clarity and consistency conflicts with empirical adequacy: conceptual engineering, anthropology, and Evans-Pritchard's ethnography", *Synthese*, 2021, Vol. 198, Issue 10, pp. 9611–9637.
- Dragalina-Chernaya, E.G. *Neformal'nye zametki o logicheskoi forme* [Informal Notes on Logical Form]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2015. 202 pp. (In Russian)
- Dutilh Novaes, C. "A Dialogical, multi-agent account of the normativity of logic", *Dialectica*, 2015, Vol. 69, No. 4, pp. 587–609.
- Dutilh Novaes, C. *The dialogical roots of deduction*. Cambridge, NY: Cambridge University Press, 2021. XIV, 261 pp.
- Evans-Pritchard, E. *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande*. New York: Oxford University Press, 1976. 265 pp.
- Frege, G. *Grundgesetze der Arithmetik*, Bd. I. Jena: Verlag Hermann Pohle, 1893. XXXII, 254 S.
- Grandin, T. "The world needs all kinds of minds", *Ted*, 2010 [https://www.ted.com/talks/temple_grandin_the_world_needs_all_kinds_of_minds? accessed on 04.08.2020].
- Griffin, E. & Pollak, D. "Student Experiences of Neurodiversity in Higher Education: Insights from the BRAINHE Project", *Dyslexia*, 2009, Vol. 15, pp. 23–41.
- Happe, F. "Autism: cognitive deficit or cognitive style?", *Trends in Cognitive Science*, 1999, Vol. 3, No. 6, pp. 216–222.
- Harman, G. "The Internal Critique", *Handbook of the Logic of Argument and Inference: The Turn Towards the Practical*, ed. by D. Gabbay, R. Johnson, H. Ohlbach and J. Woods. Amsterdam: Elsevier Science B.V., 2002, pp. 171–186.
- Jaarsma, P. & Welin, S. "Autism as a Natural Human Variation: Reflections on the Claims of the Neurodiversity Movement", *Health Care Analysis*, 2012, Vol. 20, No. 1, pp. 20–30. *Job seekers with autism* [<https://www.autismspeaks.org/job-seekers-autism>, accessed on 04.08.2020].
- Jolliffe, T. & Baron-Cohen, S. "Are People with Autism and Asperger Syndrome Faster Than Normal on the Embedded Figures Test?", *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 1997, Vol. 38, No. 5, pp. 527–534.
- Lisanyuk, E.N. & Pavlova, A.M. "Logicheskie aspekty mnogoobraziya agentov" [Logical Aspects of Diversity of Agents in Practical Reasoning], *Izvestiya ural'skogo federal'nogo universiteta*, 2016, Vol. 11, No. 4, pp. 45–60. (In Russian)
- Luria, A. *The Cognitive Development: Its Cultural and Social Foundations*. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 1976. 175 pp.
- Nye, A. *Words of power: a feminist reading of the history of logic*. New York; London: Routledge, 1990. XIV, 190 pp.
- Perner, J., Leekham, S. & Wimmer, H. "Three-year olds' difficulty with false belief: the case for a conceptual deficit", *British Journal of Developmental Psychology*, 1987, Vol. 5, pp. 125–137.
- Peterson, D. & Bowler, D. "Counterfactual reasoning and false belief understanding in children with autism", *Autism: The International Journal of Research and Practice*, 2000, Vol. 4, No. 4, pp. 391–405.

- Quine, W. "Two Dogmas of Empiricism", in: W. Quine, *From a Logical Point of View*. New York: Harper & Row, 1963, pp. 20–46.
- Russell, G. "Critiques of the Neurodiversity Movement", *Autistic Community and the Neurodiversity Movement*, ed. by S. Kapp. Singapore: Springer Singapore; Palgrave Macmillan, 2020, pp. 287–303.
- Shah, A. & Frith, U. "Why Do Autistic Individuals Show Superior Performance on the Block Design Task?", *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 1993, Vol. 34, No. 8, pp. 1351–1364.
- Singer, J. *Neurodiversity: the Birth of an Idea*. [N.p.:] Judy Singer, 2017. 82 pp.
- Smirnov, A.V. "Protseksual'naya logika i ee obosnovanie" [Is a Process-Based Logic Possible?], *Voprosy filosofii*, 2019, No. 2, pp. 5–17. (In Russian)
- Solaki, A., Berto, F. & Smets, S. "The Logic of Fast and Slow Thinking", *Erkenntnis*, 2021, Vol. 86, No. 2, pp. 733–762.
- Stenning, K. & van Lambalgen, M. "Logic in the study of psychiatric disorders: Executive function and rule-following", *Topoi*, 2007, No. 26, pp. 97–114.
- Stenning, K. & van Lambalgen, M. *Human reasoning and cognitive science*. Cambridge, MA: MIT University Press, 2008. XVI, 407 pp.
- Van Benthem, J. "Logika i rassuzhdenie: mnogo li znachat fakty?" [Logic and Reasoning: do the facts matter?], trans. by I. Litunovskii, *Voprosy filosofii*, 2011, No. 12, pp. 63–76. (In Russian)
- Wason, P. "Reasoning about a rule", *Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 1966, Vol. 20, pp. 273–281.

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

Л.Т. Рыскельдиева

О ДЕОНТОЛОГИИ, ДОЛЖЕНСТВОВАНИИ И ЭСТЕТИЗМЕ*

Рыскельдиева Лора Тураббековна – доктор философских наук, профессор кафедры истории и теории государства и права. Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского. Российская Федерация, 295007, г. Симферополь, пр. Вернадского, д. 4; e-mail: ruskeldieval@gmail.com

Статья ставит вопрос о месте и роли долженствования в философском дискурсе. В работах классиков деонтологической мысли находим разные ответы на этот вопрос: Аристотель понимает *δέοντος* в самом широком контексте и стремится объединить «как положено» (правильное, заведенное, «горизонтальное») и «как должно» (соответствующее образцу, воле бога, «вертикальное»); в кантовском учении долг-*Pflicht* как вертикаль возвышает человека над самим собой; Дж. Бентам критикует идею долга как фикцию, должен-*ought to* как выражение насилия и закладывает основы консеквенциализма. Автор статьи выдвигает тезис о «неизбежности долженствования», то есть неустранимости его выражений из философского дискурса: они играют действенную роль, преобразуют мировоззрение в мироотношение, теорию в практику, дескрипцию в проскрипцию. В долженствовании бытия («должен быть») выражается тип мироотношения, который можно назвать *отвержением* и видеть в нем основу того, что П.П. Гайденко назвала «трагедией эстетизма», результатом созерцательно-теоретического отношения к миру. Оно свойственно современности, не отказывающейся от планов по преобразованию (а в наши дни технократической «пересборке») мира. Возможность такого мироотношения – отличительная черта европейской философии, фундированной непреодолимостью разрыва между сущим и должным. Долженствование действия («должен делать») связано с мироотношением как *принятием* и кардинально-позитивным решением проблемы соотношения «должен» и «могу».

Ключевые слова: долженствование, деонтология, философский дискурс, целеполагание, Аристотель, И. Кант, Дж. Бентам, П.П. Гайденко, эстетизм, стоицизм, интеллектуальная революция

Для цитирования: *Рыскельдиева Л.Т.* О деонтологии, долженствовании и эстетизме // Философский журнал / Philosophy Journal. 2022. Т. 15. № 1. С. 147–160.

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 20-011-00622 «Философия как действие: прагматика текстового поведения».

Введение

В разных языках и контекстах в наши дни заметны две тенденции. Первую я назову прагматическим критицизмом в отношении деонтологии и выражений долженствования; она воплощается в слогане «я никому ничего не должен» – так для увеличения продаж могут озаглавить, например, книгу, а фразу, как мантру, могут заставить повторять практикующие психологи, освобождающие клиента от ложного чувства долга, мешающего жить с удовольствием и достигать успеха. Этот «девиз» выражает редукцию долженствования к конвенциональным обязательствам, что вполне отвечает духу повсеместно победившего прагматизма, порой вульгарно понятого. Вторую свяжу с популярностью античного стоицизма и широкой волной его изучения, распространения и рецепции. Он предлагается как *life hack*, как массовое средство борьбы с пессимизмом, разочарованием в жизни и зачастую выражается стоическим (или рыцарским?) по духу девизом «делай, что должно, и будь, что будет».

Эти тенденции взаимосвязаны и выражают, с одной стороны, критический настрой по отношению к умозрительности академической философии и потребность в практических импликациях философского знания, а с другой, господствующий в наши дни тип мировоззрения, а точнее, мироотношения, который П.П. Гайденко в свое время назвала «эстетизмом». Почему эти тенденции выражаются с помощью долженствования? Как связаны долженствование и практическая философия? К кому обращены выражения долженствования? Существует ли в наши дни деонтология?

Деонтология в истории философии

На современное понимание смысла проблемы и на способ употребления должного в качестве понятия повлияли классики деонтологической мысли: Аристотель, И. Кант и Дж. Бентам, сформулировавшие три разных подхода к пониманию должного и долга.

Аристотель

А.В. Лебедев, называя этику Аристотеля антропологической и находя в Шестой книге «Никомаховой этики» стирание различий между добродетелями этическими и дианоэтическими (“...*agathos* and *phronimos* become interchangeable notions”)¹, говорит о том, что в EN 6 Стагирит создает «моральную психологию». Если принять этот тезис, то можно сказать, что на страницах текста «Никомаховой этики» в виртуальном противостоянии

¹ Lebedev A.V. Aristotle against Aristotle? The Reconsideration of the Theory of moral Virtue in EN 6 // Proceedings of the 1st International Conference: «Ethics and Politics» (24–28 May 2006, Venetian Basilica of St. Mark, Heraklion, Crete, Greece). URL: <http://www.poeinkaiprattein.org/philosophy/philosophy-challenging-usual-equations-of-ethics-and-politics/abstracts-2/> (дата обращения: 15.07.2021).

Сократа и Протагора в данном случае верх одерживает последний. Кроме того, в этом обстоятельстве можно увидеть продолжение внутренней интриги греческой философии, восходящей, по А.В. Лебедеву, к двум истокам – италийскому метафизическому дуализму («монотеистическая теология западной Греции») и ионийскому натуралистическому монизму, военно-патриотической, нравственной настроенности пифагореизма италийцев и теоретической, исследовательской устремленности ионийцев².

Принято считать, что в «Никомаховой этике» Аристотель заложил основы деонтологии, используя слово *δέον* (*deon*) в значении нужного, должного, надлежащего, необходимого³. В известном пассаже в начале EN (1094a25) речь идет о познании «должного» как о мишени для стрелка, как о цели поиска высшего блага и о необходимости представить себе, что это такое. Дальнейший текст Стагирита – это рассуждения и том, что такое благо (*tagathon, to ariston*), и как его можно достичь. О каком должном здесь идет речь?

В самом распространенном сейчас академическом русском издании EN (перевод Н.В. Брагинской)⁴ выражения с корнем *δεω* (*deo*) переданы по-разному: прежде всего, «как следует» и «как должно». Например, когда речь идет о крайностях «гневливости» и «безгневноности» («...гнев бывает и против тех, против кого не следует, и против того, против чего не следует...» (1126a10)), «то, что следует» относится к вещам окружающей действительности, к выбору правильного, подходящего объекта гнева. А когда речь идет о добродетелях, о том, как они действуют («...настраивают нас вести себя как должно» (1125b5)), то «как должно» относится к некоему образцу поведения, сверяясь с которым можно понять, что такое добродетель вообще. Если здесь действительно есть смысловая разница, то «как должно» – дань платонизму и его пифагорейским корням, тому, что идет «сверху», от Разума-Бога, из «вертикального» различения сущего и должного. Однако, как отмечал В.П. Зубов, у Аристотеля, ученика Платона, не было его ригоризма⁵, то есть Аристотелево «как следует» – из горизонтального различения правильного и неправильного, подходящего и неподобающего, когда правильно все, что идет как положено, как здесь заведено и определено, по достоинству, наилучшим образом. Значит, *δέοντος* (*deontos*) Аристотеля имеет оба эти смысловые оттенка, а их единство – залог того, что результатом добро-детели или «доброделания» будет именно благо (*ἀρετή*), причем не только и столько «вообще» (*ἄπλοος*), но и в каждом отдельном случае, когда надо знать и соблюдать меру.

Кому адресованы эти рассуждения? EN – это запись лекций Аристотеля, текст и теоретический, и практический, а Стагирит здесь не только объясняет, но и советует: «Итак, поскольку нынешние [наши] занятия не [ставят себе], как другие, цель [только] созерцания (мы ведь проводим исследование не затем, чтобы знать, что такое добродетель, а чтобы стать

² *Lebedev A.V. Idealism (mentalism) in Early Greek metaphysics and philosophical theology: Pythagoras, Parmenides, Heraclitus, Xenophanes and others (with some remarks on the «Gigantomachia about being» in Plato's Sophist // Indo-European Linguistics and Classical Philology. 2019. Vol. XXIII. Pt. 2. P. 651–705.*

³ *δεω* – глагол в значении «сковывать», «связывать», а также «ощущать нужду», «испытывать недостаток» (словарь И.Х. Дворецкого).

⁴ *Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 53–295.*

⁵ *Зубов В.П. Аристотель. М., 2000. С. 107.*

добродетельным, иначе от этой [науки] не было бы никакого проку), постольку необходимо внимательно рассмотреть то, что относится к поступкам, а именно, как следует поступать» (EN II 1, 1103 b 30). Однако эти рассуждения не могут быть понятными всем! Решая вопрос о том, с чего начинать рассуждения о благе-счастье, Аристотель выбирает «начинать с известного нам», стало быть, чтобы «сделаться достойным слушателем» этих рассуждений, «нужно быть уже хорошо воспитанным в нравственном смысле» (1095b5). Ведь чтобы находить необходимую «середину» и быть, например, мужественным, надо уже уметь различать крайности безрассудства и трусости. Другими словами, EN написана Аристотелем для «мы», для круга тех Своих, кто разделяет с ним надежду на возможность общей добродетельной жизни, или, как выразился Р.Г. Апресян, «...благорасположение к Другому Аристотель считал возможным главным образом между близкими (духовно близкими) людьми. Аристотелевский альтруизм – неуниверсальный...»⁶.

Итак, идея должного Стагириту была вполне ясна, в ней – ответ на вопрос о том, *что должен делать каждый, чтобы все было так, как должно быть*. Она выражает идеал полисной «койнонии», общины «своих», счастливо, добродетельно, разумно живущих свободных граждан, соединяемых не кровными узами, а истинной дружбой, которая может позволить в счастливом будущем этого идеала достичь. Эта «дружба разумных» – утраченный ныне идеал, вызывающий у нас «ностальгию по будущему», по желанному и понятному городу-обществу-общности, в котором возможна, как сейчас говорят, «успешная коммуникация», который уже нельзя сравнить с мегаполисом и смысл которого в наши дни близок и ясен только гражданам современного формата “*Republic of Letters*”. В какой степени этот формат отличается от полисного содружества «любящих мудрость», а мы – от слушателей Аристотеля, есть ли что-то общее между афинским симпозионом и регулярными Всемирными философскими конгрессами?

И. Кант

Учение о долге И. Канта есть чистый случай «долженствования действия» как результат отрицания самой возможности связи деонтологии с онтологией или, по выражению Э.Ю. Соловьева, как стремление «различить должное (безусловно-обязательное для личности) и долженствующее иметь место в будущем (особое измерение сущего)»⁷. Весь пресловутый ригоризм кантианства коренится здесь – в чистоте и умозрительности идеи должного. Мышление о сущем в понятиях возможности, действительности и необходимости, по Канту, не дает знания о сущем, являясь лишь способом мышления о мире сущего именно в целом. А разум вправе решить и так, что «всему, что произошло согласно естественному ходу вещей и неминуемо должно было произойти по своим эмпирическим основаниям, не следовало произойти»⁸. Однако тот же разум понимает, что «невозможно, чтобы в природе нечто должно было существовать иначе, чем оно действительно

⁶ Апресян Р.Г. Проблема Другого в философии Аристотеля // Этическая мысль. 2014. Вып. 14. С. 84.

⁷ Соловьев Э.Ю. И. Кант: знание, вера и нравственность // Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас (Очерки по истории философии и культуры). М., 1991. С. 184.

существует»⁹. Другими словами, «если иметь в виду только естественный ход событий, то должностование не имеет никакой значимости»¹⁰, никакое «горизонтальное» мышление здесь неуместно. Однако же и «вертикаль» здесь вырастает иная. Ее параметры мы увидим, если реконструируем идеального читателя кантовской «Критики практического разума», которому адресуются его категорический императив.

Тезис о монологичности и отсутствии коммуникативной компоненты в рассуждениях И. Канта давно известен, коммуникативная ситуация его текстов может быть названа «коммуникативной автономией». Этот оксюморон здесь неизбежен, ибо и вопрос, и ответ формулирует автор, но спрашивающий и отвечающий при этом – два разных человека: «...двойная личность, которой должен мыслить себя человек, обвиняющий себя и судящий себя в собственной совести...»¹¹. В такой ауто-коммуникации есть именно внутреннее ситуативное неравенство, когда одна моя ипостась *выше* другой, поэтому может учить и наставлять. Оно оправдано моральным интересом, уважением к моральному вообще, в нем коренится самоуважение в ситуации само-вопросания, оно соединяет теоретический и практический разум, спрашивающего и отвечающего на вопрос «что я должен делать?» и позволяет разуму, как говорит сам Кант, «занимать должность судьи на основе врожденного авторитета»¹². На мой вопрос в качестве сущего человека даю ответ я же, но как ноуменальная личность, *носитель должного*. Ответ этот жесток и ригористичен – в форме императива-запрета, имеющего вид «поступай так» (человечество как цель) – «не поступай так» (человек как средство) – в этом кантианская «вертикаль».

Ее реализацию в области моих нравов И. Кант называет «эстетическим механизмом», постоянным самонаблюдением, и делится с нами результатами наблюдений за работой этого механизма в себе. Созерцающий свои нравы – реальный человек после получения ответа на вопрос «что я должен делать?», обладающий, как выражается Кант, «элементарной свободой внутреннего законодательства»¹³. В соответствии с ним частные правила или законы, под которые можно было бы подвести каждое мое жизненное решение, отсутствуют, и думающий человек каждый раз заново вынужден *самостоятельно* мыслить и *судить* о себе. Этой способностью к моральному самосуду автономная личность защищена от морализаторства и интеллектуального насилия, однако только тогда, когда человек осознал, что УЖЕ свободен и само-суден, если деонтологическая «вертикаль» исходит от него как представителя человечества (отвечающего) и проходит через него как индивида (спрашивающего).

Есть ли в кантианстве деонтологическая «горизонталь»? В этике уже нет, ибо «как положено» и «как заведено» здесь не довод и не обоснование для должностования. Добро-делание в кантианстве – это лишенное жесткости и внешней нормативности «искусство делать добро», основанное

⁸ Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1.: Критика чистого разума. М., 2006. С. 717.

⁹ Там же. С. 713.

¹⁰ Там же.

¹¹ Кант И. Метафизика нравов. Ч. 2. Метафизические основные начала учения о добродетели // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 5. Ч. 2. М., 2019. С. 149 (438–439).

¹² Там же. С. 151 (439–440).

¹³ Там же. С. 21 (377–378).

на умении и даже технике рефлексии собственных мотивов-нравов¹⁴. Иско-мая нами «горизонталь» в учении И. Канта перемещается в область права, там и появляется тот реальный, а не виртуальный Другой, в отношении его такой же (УЖЕ) свободы требуется строгость и меры обеспечения.

Дж. Бентам

«Деонтология» в качестве термина и учения принадлежит Дж. Бентаму, которого принято считать сторонником принципа утилитаризма, гласящего, что каждый индивид в жизни нацелен на то, что лучше и полезнее именно для него. Должное и долг Дж. Бентам понимает в практическом контексте, в рамках своей критической деонтологии. Критической она является потому, что общепризнанный основатель деонтологии как науки о морали основывает ее на критике самой идеи должного. «Должное» как понятие для него – это фикция, за которой не стоит никакая реальность, и Бентам демонстрирует его теоретическую инвалидность. Смысл выражения «должен» (*ought to*) он выводит из прагматики и помещает его, как он говорит, в «вокабуляр моралиста». Сама фигура моралиста, по Бентаму, противоречит единственному верному теоретическому принципу – «принципу пользы»: Бентам не говорит, что мы *должны* извлекать пользу, ведь природа УЖЕ позаботилась о нашем стремлении к благу для себя. Неправомерно и, главное, невозможно никого заставить делать то, что не входит в его интересы, а морализаторство бесполезно. Поэтому первопринципом практически-критической деонтологии Дж. Бентама является не утилитаризм, а принцип самостоятельности или «*само-подсудности*» в соответствии с которым, как пишет он, «каждый человек, будучи лучшим судьей самому себе в выборе линии поведения, наиболее способствующего достижению благополучия, будучи (при этом) зрелого возраста и здорового ума, должен в этом выборе быть предоставлен самому себе – дабы судить и действовать самостоятельно»¹⁵.

Когда, используя выражение *ought to*, какой-нибудь учитель жизни формулирует нам наши моральные обязанности (*obligations*), обязывает и связывает нас, он, по Бентаму, лишь следует своим желаниям и использует нас для их удовлетворения, навязывает нам свою волю. Появление этих обязанностей в дискурсе моралиста неясно и даже темно, критическая Бентамова деонтология призвана эту темноту развеять до конца, и она исчезнет вовсе, если «исправить» грамматику выражения *ought to* и использовать этот глагол только в первом лице единственного числа – «я должен». Тогда практическая часть деонтологии Бентама становится набором полезных советов по эффективной борьбе со всем тем, что нарушает мою «самосудность» и автономию, но не попадает под действие закона, поэтому требование оградить меня от любого вида *annoyance* легитимны. Бентам перечисляет длинный ряд нежелательного воздействия на меня, начиная с того, что мне неприятно видеть и слышать (поэтому мы, прилюдно чихая, просим прощения), кончая допросом (поэтому я могу отказать давая ответы) и назойливыми советами, о которых я них не просил.

¹⁴ Именно поэтому исследователями улавливается и эксплицируется, казалось бы, странная связь между кантианством и буддизмом.

¹⁵ *Bentham J. Deontology // Bentham J. Deontology together with a Table of the Springs of Action and the Article of Utilitarianism. Oxford, 1983. P. 251.*

Дж. Бентам корректирует коммуникативную ситуацию «моралист (Я, писатель) – индивид (Другой, читатель)», помещая ее в горизонтальную топологию. Метафора той роли, на которую он в качестве деонтолога согласен, – разведчик, охотник (*scout*), который «обременил себя поисками последствий»¹⁶ дел человека и их связей с причинами. Ее он дополняет образом службы (*service*), которую «разведчик-моралист» оказывает, делясь результатами своих поисков с другими: «...на пользу тем, кто чувствует, что расположен принять его служение...»¹⁷. Бентамов консеквенциализм, таким образом, не является теоретическим принципом, а подсчет последствий поступков как услуга – это, по Бентаму, главное дело практического деонтолога, который взялся помочь мне понять, какое действие отвечает моим интересам, то есть ответить себе на вопрос «что я должен делать». Действительно: все ли могут просчитать последствия своих решений? не лучше ли с вопросом «что я должен делать» обратиться к специалисту? И не в Бентамовой ли «анти-деонтологической терапии» корни целой инфраструктуры практикующих нынче индивидуальных психологов и т.н. «лайф-коучей»? Можно ли, следуя его установке, освободить и философию от деонтологии?

Долженствование и дискурс

Если признавать моральную составляющую философии, если ждать от нее действенности или прагматики, то нельзя. Именно невозможность «убрать» из философского дискурса идею должного и долженствование как выражение этой идеи делает из него то, что А.А. Гусейнов назвал «этическим проектом»: этика как практическая философия – это часть философии, но при этом вся философия имеет этическую «нацеленность» и «моральный пафос», а этика, по его мнению, это «один из основных каналов выхода философии в повседневную и общественную жизнь»¹⁸. «Неизбежность долженствования» – так можно выразить мысль о моральной нацеленности философского дискурса. Его полнота обеспечивается неперменным сочетанием теоретической, познающей части с тем, что мы называем практической философией, дело которой – быть не прикладным дополнением к теории, а быть особым – моральным – обоснованием моих действий. Если так, если только сочетание теоретического и практического обеспечивает полноту философского дискурса, его автономию и нередуцируемость, то это сочетание осуществляется в идее должного. Идеи – результат не познавательного «горизонтального» различения, а нормативного «вертикального», имеющего действенное значение. Они выводят познающего субъекта на границу его полномочий, за ней мировоззрение сменяется *мироотношением*, где завязывается целеполагание и выстраивается практический мир целей. Именно мироотношение преобразует дескрипцию в проскрипцию, а истину в норму, и именно ответ на вопрос о смысле («что все это значит?») определяет субъекта долженствования. Если он мыслит мир должного вообще, «просто» должное (*ἀπλόος* Аристотеля), то возможны только два типа *рефлексивных*

¹⁶ Bentham J. Deontology. Oxford, 1983. P. 251.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Гусейнов А.А. Философия как этический проект // Вестник Российского философского общества. 2013. № 3 (67). С. 11.

действий по отношению к миру – *принятие* или *отвержение*. Отвержение как тип рефлексии реализуется в качестве созерцательно-теоретического «долженствовании бытия», принятие – в этически-действенном «долженствовании действия». Должно ли быть все, что есть, или так не должно быть? Принимаю ли я так устроенный мир или вижу необходимость его преобразования? Что должно делать в так устроенном мире? Роль и значение ответов на эти вопросы трудно переоценить, их прагматика позволяет видеть в долженствовании основу целеполагания, своеобразную «телеотетику».

Признается ли это базовое различие между сущим и должным в других культурах? Не ошибусь, если скажу, что «вертикальное» различие и необходимость постоянного сопряжения этих рядов моральным субъектом, находящим себя «жителем» *одновременно двух миров*, – *исключительно европейский способ мыслить*. Практическая философия в нем – не особый вид познания, а, скорее, само дело, деятельность, практика, имеющая деонтологический исток. Он – в неизбежности ответа на вопрос о том, как соединить несоединимое: относительное и абсолютное, необходимость и свободу. Поэтому в наши дни так актуален компатибилизм, способный прояснить не всегда понятное сочетание «должен» и «могу»: какой смысл в «должен», если «не могу», за что несу ответственность, а что детерминировано? «Концепцию, которая смогла бы совместить моральную ответственность и принцип каузальной замкнутости физического при допущении нефизического характера ментальных состояний, можно назвать “ультракомпатибилизмом”. Я не считаю этот проект бесперспективным», – справедливо полагает В.В. Васильев¹⁹.

Современность и деонтология

Как и метафизика, деонтология в философии в наши дни подобна чехмодану из анекдота – «и нести тяжело, и бросить жалко». Вместе с тем явственно слышится ностальгия по утраченному, точнее, превратившемуся в обломки идеалу гармонии в условиях полисной «койнонии», выстроенному Аристотелем. Провал проекта Просвещения «сам по себе был не чем иным, как историческим событием, последовавшим за отвержением аристотелевской традиции», – пишет А. Макинтайр²⁰. И именно поэтому, по его мнению, «современная мораль и практика могут быть поняты только в качестве ряда фрагментарных пережитков прошлого», а «деонтологический характер моральных утверждений представляет собой призрак концепции божественного закона»²¹. В этом же духе К. фон Фритц, рассуждая о роли аксиологии в наш век исчезнувших божественных моральных санкций, говорит, что даже реконструкция основ аристотелевской «антропологической этики» сама по себе чрезвычайно важна в деле радикальной критики современных аберраций в сфере морали²².

¹⁹ Васильев В.В. В защиту классического компатибилизма // Вопросы философии. 2016. № 2. С. 73.

²⁰ Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. М.; Екатеринбург, 2000. С. 164.

²¹ Там же. С. 154.

²² Fritz K. von. Aristotle's Anthropological Ethics and its Relevance to Modern Problems // Journal of the History of Ideas. 1981. Vol. 42. No. 2. P. 205.

Гармоничный идеал, в котором соединяются «горизонтальное» (как следует) и «вертикальное» (как должно) долженствование, эта основа учения Стагирита, в наше время исчез, и ностальгия здесь бессмысленна. С трудом понятны сейчас кантовский ригоризм и патетика в отношении чувства долга и той вертикали, которая возвышает человека над самим собой. Классический Бентамов утилитаризм вступил в сложные отношения с практикой психотерапевта, а деонтология как эксплицированное размышление о должном постепенно редуцируется к серии профессиональных деонтологий с ясно выраженной тенденцией к формализации, к выработке конвенциональных уставов, кодексов, свода правил и проч. Другими словами, «горизонтальное» в рефлексии должного сейчас преобладает.

Философской деонтологии в наши дни нет, а неизбежное *долженствование* приобретает причудливые формы. Например, в виде «деонтологического эвдемонизма», тезиса о том, что деонтология и эвдемонизм не противоречат друг другу, а их противопоставление – результат длинной серии философских ошибок²³. Или в виде соединения деонтологии со стоицизмом²⁴, на которое, думаю, надо обратить особое внимание с учетом интереса к стоицизму как источнику долженствования со стороны представителей IT-сферы – современной интеллектуальной элиты. Специалисты полагают, что потенциал членов этой группы «транслировать позитивные ценности и модели поведения в другие социальные группы» и «быть агентами социокультурной модернизации общества» можно считать значительным²⁵. И востребованными в этой среде оказались поучения римского раба и императора, предлагавших различать, что в твоей власти и что не в твоей власти, удерживать это различие в своих мыслях, смиряться с ним, достигая равнодушия к *отвергнутому*. Вполне в духе призыва Ж. Делёза стать на одну треть стоиком, на одну треть Л. Кэрроллом и на одну треть дзен, современные поклонники Сенеки и Марка Аврелия обнаруживают глубокое родство между стоицизмом и буддизмом²⁶, способным научить такому самоощущению, без которого невозможен успех в жизни. Так трезвый пессимизм, отсутствие надежд на улучшение мира и смесь психологии, медитаций и стоицизма становятся своеобразной терапией, способной дать основания новой, как пишут в Хабре²⁷, этики «богатых и влиятельных»²⁸.

²³ Grenberg J. Deontological Eudaemonism // The Court of Reason. Proceedings of the 13th International Kant Congress (Oslo, 5–9 August, 2019). P. 55. URL: https://www.hf.uio.no/ifikk/english/research/news-and-events/events/guest-lectures-seminars/norwegian-kant-society/2019/the-international-kant-congress/Program/book_of_abstracts-4.8.pdf (дата обращения: 14.07.2021).

²⁴ Visnjic J. The Invention of Duty: Stoicism as Deontology. Leiden; Boston, 2021.

²⁵ Мерзляков С.С. Ценностные ориентации российских IT-специалистов: пилотное исследование // Информационное общество. 2021. № 2. С. 2.

²⁶ Macaro A. More Than Happiness: Buddhist and Stoic Wisdom for a Sceptical Age. L., 2018.

²⁷ «Хабр» – крупнейший в Европе ресурс для IT-специалистов.

²⁸ Палмер А. Притягательность стоицизма для богатых и влиятельных. URL: <https://habr.com/ru/post/504016/> (дата обращения: 10.07.2021).

Отвержение

Позицию отвержения можно назвать проявлением созерцательно-потребительского мироотношения или своеобразным *эстетизмом*. «В мире не так, как должно быть» – таков его основной тезис, он выражает целый набор «претензий», предъявляемых и даже вменяемых мной существу, а должное здесь становится отражением этих претензий. Термин «эстетизм», определивший в конечном счете тематику этой статьи, в данном контексте имеет попперовские коннотации, но П.П. Гайденко придала этому термину более глубокий смысл: ядро эстетизма как жизненной позиции, по Гайденко, состоит в том, что эстетик всегда для самого себя самый интересный человек, а поэтому он никогда не может принять «трансцендентную реальность другой личности»²⁹. Такое мироотношение чревато трагедией, которую Пиамма Павловна назвала *трагедией эстетизма*. В ней можно разглядеть корни и пресловутого индивидуализма, и социальных экспериментов, и даже целого комплекса экологических проблем. «Трагедийность» эстетистской философии может выражаться, например, в аксиологическом *элитизме*, адресованном особо «ценностно-зрячим личностям» (Н. Гартман), или в обращенной к широким народным массам программе *революции*, призывающей к переустройству мира (К. Маркс). А революционная идея жива и в наши дни.

Например, как идея *интеллектуальной революции*. Призыв к изменению мышления не нов, но Реза Негарестани, философ иранского происхождения, пишущий по-английски, говорит о таком перевороте в деятельности интеллекта, при котором он начинает работать по модели компьютерной программы. Не наоборот! Начиная с тезиса о том, что современная академическая философия – это «болото» и «праздность мысли», он переходит к предложению действовать, то есть играть «в мир», в его пере-создание (блог Негарестани “*You philosophy*”) или пере-сборку, а затем к мысли о необходимости реализовать единственный реальный вид равенства – равенство в мышлении. Философское болото осушить трудно, требуется *аскетизм* – превращение философии в работающую программу, и *труд* – ответ интеллекта на конкретные вопросы: что это за программа, на каком эксперименте и с каким операциональным эффектом³⁰. Дело философии (ремесло, *craft*) Негарестани называет «принуждением к мышлению» (*the compulsion to think*) и делает его, соединяя кантовскую дедукцию чистых рассудочных понятий, гегелевское учение о Разуме, учение Платона о Благе и теорию программирования. В итоге получилась *процессуальная интерпретация европейского рационализма*, действенный призыв к деколонизации мышления: «...мы разорвем западную философию и построим философию заново; мы превратимся в того мыслящего и интригующего Другого, которого западная мысль имела полное право бояться», – пишет философ-программист³¹. Это «принуждение к мысли» или, по его выражению, «яд» нового мышления он распространяет с помощью долженствования – на сей раз *долженствования мышления* используя модальный глагол *ought to* в первом лице, но множественного числа, говоря, о чем и как **МЫ** должны

²⁹ Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века. М., 1997. С. 128.

³⁰ Negarestani R. Intelligence and Spirit. L.; N.Y., 2018. P. 407.

³¹ Ibid. P. 410.

мыслить. Такая новая – не полисная, а глобальная, не дружественная, а объединенная общими показателями эффективности (*kpi*), не аристократическая, а инженерная общность – это коллектив креативных программистов (или *Artificial General Intellect*), который ставит себе целью не создать Совершенное, а постоянно создавать Лучшее: «...можешь ли ты создать что-либо, лучшее, чем ты?»³² – спрашивает Негарестани в духе нищестанства эпохи *AI*.

Принятие

Это рефлексивное действие легче, не требует теоретической зоркости и способности осознать бессмыслицу мира, но его труднее осуществить, так как оно тоже требует от мышления скромности и аскезы, но другого рода. Философия В. Соловьева как истинно «нравственный проект» начинается с восстановления того, что для современного эстетизма оказалось разомкнутым – *целостности*. Данная каждому в интуиции и со всей очевидностью, она позволяет видеть уместность всего сущего и генезис всякого должного, понимать, что достойное, должное и доброе есть одно, соединять в себе и «вертикаль» (как должно), и «горизонталь» (как следует). А главное, видеть смысл и дискурсивную топологию долженствования как источника целеполагания, тогда единственно верную формулу решения деонтологической проблемы человеку может подсказать его совесть. Эта формула в работе «Оправдание добра» звучит предельно просто: «Ты должен, значит, ты можешь»³³ или «...это должно, а потому и может быть сделано»³⁴. Простота этой формулы кажущаяся, так как требует от меня трудного отказа от «вмещения» миру несовершенства и наделяет меня и ответственностью, и полномочиями по реализации должного. Эта формула – не пресловутая «теорема Томаса», по которой «ситуации, определенные людьми как реальные, реальны по своим последствиям», не описывает механизм конструирования будущего, не создает его образ в виде утопии-нарратива. Она заметно укорачивает (или даже ликвидирует) сущностный разрыв, между сущим и должным. Не это ли является вековой мечтой европейской философии? Для ее реализации требуется понять «заемность» должного, когда то, что есть у меня, мне не принадлежит и когда адекватное отношение к нему состоит в готовности в любой момент отдать другому по праву. Сколь трудно это сделать практически, зависит только от меня, ведь гораздо легче осуществлять критику моральных суждений и языка этики или заниматься морализаторством.

Список литературы

- Апресян Р.Г. Проблема Другого в философии Аристотеля // Этическая мысль. 2014. Вып. 14. С. 65–86.
- Аристотель. Никомахова этика / Пер. с древнегреч. Н.В. Брагинской // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 53–295.
- Васильев В.В. В защиту классического компатибилизма // Вопросы философии. 2016. № 2. С. 64–76.

³² *Negarestani R. Intelligence and Spirit. P. 473.*

³³ *Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 235.*

³⁴ Там же. С. 356.

- Гайдено П.П. Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века. М.: Республика, 1997. 495 с.
- Гусейнов А.А. Философия как этический проект // Вестник Российского философского общества. 2013. № 3 (67). С. 11–16.
- Зубов В.П. Аристотель. М.: Эдиториал УРСС, 2000. 368 с.
- Кант И. Метафизика нравов. Ч. 2: Метафизические основные начала учения о добродетели / Пер. с нем. А.К. Судаков // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 5. Ч. 2. М.: Канон+, 2019. С. 15–261.
- Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1: Критика чистого разума / Пер. с нем. М.: Наука, 2006. 936 с.
- Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали / Пер. с англ. В.В. Целищева. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. 384 с.
- Мерзляков С.С. Ценностные ориентации российских IT-специалистов: пилотное исследование // Информационное общество. 2021. № 2. С. 2–10.
- Палмер А. Притягательность стоицизма для богатых и влиятельных / Пер. с англ. В. Фролова. URL: <https://habr.com/ru/post/504016/> (дата обращения: 14.07.2021).
- Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 47–580.
- Соловьев Э.Ю. И. Кант: знание, вера и нравственность // Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас (Очерки по истории философии и культуры). М.: Политиздат, 1991. С. 167–185.
- Bentham J. Deontology // Bentham J. Deontology together with a Table of the Springs of Action and the Article of Utilitarianism. Oxford: Clarendon Press, 1983. P. 119–281.
- Fritz K. von. Aristotle's Anthropological Ethics and its Relevance to Modern Problems // Journal of the History of Ideas. 1981. Vol. 42. No. 2. P. 187–207.
- Grenberg J. Deontological Eudaemonism // The Court of Reason. Proceedings of the 13th International Kant Congress (Oslo, 5–9 August, 2019). P. 55. URL: https://www.hf.uio.no/ifikk/english/research/ru/news-and-events/events/guest-lectures-seminars/norwegian-kant-society/2019/the-international-kant-congress/Program/book_of_abstracts-4.8.pdf (дата обращения: 14.07.2021).
- Lebedev A.V. Aristotle against Aristotle? The Reconsideration of the Theory of moral Virtue in EN 6 // Proceedings of the 1st International Conference: «Ethics and Politics» (24–28 May 2006, Venetian Basilica of St. Mark, Heraklion, Crete, Greece). URL: <http://www.poieinkaiprattein.org/philosophy/philosophy-challenging-usual-equations-of-ethics-and-politics/abstracts-2/> (дата обращения: 15.07.2021).
- Lebedev A.V. Idealism (mentalism) in Early Greek metaphysics and philosophical theology: Pythagoras, Parmenides, Heraclitus, Xenophanes and others (with some remarks on the «Gigantomachia about being» in Plato's Sophist // Indo-European Linguistics and Classical Philology. 2019. Vol. XXIII. Pt. 2. P. 651–705.
- Macaro A. More Than Happiness: Buddhist and Stoic Wisdom for a Sceptical Age. L.: Icon Books, 2018. 213 p.
- Negarestani R. Intelligence and Spirit. L.; N.Y.; Urbanomic x Sequence Press, 2018. 579 p.
- Visnjic J. The Invention of Duty: Stoicism as Deontology. Leiden; Boston: Brill, 2021. 174 p.

On deontology, duty and aestheticism*

Lora T. Ryskeldiyeva

Vernadsky Crimean Federal University. 4 Vernadskogo Prospect, Symferopol, 295007, Russian Federation; e-mail: ryskeldieval@gmail.com

The article raises the question of the place and role of deontology in philosophical discourse. In the works of the classics of deontological thought, we find different answers to

* The work was supported by a grant of Russian Foundation for Basic Research, project No. 20-011-00622 “Philosophy as action: the pragmatics of textual conduct”.

this question: Aristotle understands δέοντος in the broadest context and seeks to combine “should be” (correct, established, “horizontal”) and “ought to be” (corresponding to the model, the will of God, “vertical”); in the Kantian doctrine, duty-Pflicht as a vertical elevates a person above herself; J. Bentham criticizes the idea of duty as a fiction, “ought to” is criticized as an expression of violence and lays the foundations for consequentialism. The author of the article puts forward the thesis about the “inevitability of obligation”, that is, the non-eliminativity of expressions of obligation from philosophical discourse: they play an effective role, transforming worldview into world-attitude, theory into practice, description into proscription. The ought to be (“should be”) expresses the type of attitude that can be called “rejection” and can be seen to reveal the basis of what P.P. Gaidenko called “the tragedy of aestheticism” or the result of a contemplative and theoretical attitude to the world. It is characteristic of modernity, which does not abandon plans to transform (and nowadays technocratic “reassembly”) the world. The possibility of such a world attitude is a distinctive feature of European philosophy, founded by the insurmountable gap between what is and what is due. The duty of action (“ought to do”) is associated with the world-attitude as “acceptance” and a cardinal positive solution to the problem of the correlation between “ought to” and “can”.

Keywords: duty, deontology, philosophical discourse, teleology, Aristotle, I. Kant, J. Bentham, P. Gaidenko, stoicism, intellectual revolution

For citation: Ryskeldiyeva, L.T. “O deontologii, dolzhenstvovanii i estetizme” [On deontology, duty and aestheticism], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2022, Vol. 15, No. 1, pp. 147–160. (In Russian)

References

- Apressyan, R.G. “Problema Drugogo v filosofii Aristotelya” [The Problem of the Other in Aristotle’s Philosophy], *Eticheskaya mysl’ / Ethical Thought*, 2014, No. 14, pp. 65–86. (In Russian)
- Aristotle. “Nikomakhova etika” [Ethica Nicomachea], trans. by N.V. Braginskaya, in: Aristotle, *Sochineniya* [Works], Vol. 4. Moscow: Mysl’ Publ., 1984, pp. 53–295. (In Russian)
- Bentham, J. “Deontology”, in: J. Bentham, *Deontology together with a Table of the Springs of Action and the Article of Utilitarianism*. Oxford: Clarendon Press, 1983, pp. 119–281.
- Fritz, K. von “Aristotle’s Anthropological Ethics and its Relevance to Modern Problems”, *Journal of the History of Ideas*, 1981, Vol. 42, No. 2, pp. 187–207.
- Gaidenko, P.P. *Proryv k transtsendentnomu: novaya ontologiya XX veka* [Breakthrough to the Transcendent: A New Ontology of the twentieth century]. Moscow: Respublika Publ., 1997. 495 pp. (In Russian)
- Grenberg, J. “Deontological Eudaemonism”, *The Court of Reason, Proceedings of the 13th International Kant Congress (Oslo, 5–9 August, 2019)*, p. 55 [https://www.hf.uio.no/ifikk/english/research/news-and-events/events/guest-lectures-seminars/norwegian-kant-society/2019/the-international-kant-congress/Program/book_of_abstracts-4.8..pdf, accessed on 14.07.2021].
- Guseinov, A.A. “Filosofiya kak eticheskii proekt” [Philosophy as an Ethical Project], *Vestnik Rossiiskogo filosofskogo obshchestva*, 2013, No. 3 (67), pp. 11–16. (In Russian)
- Kant, I. “Metafizika nravov. Ch. 2. Metafizicheskie osnovnye nachala ucheniya o dobrodeteli” [Die Metaphysik der Sitten, Teil 2: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre], trans. by A.K. Sudakov, in: I. Kant, *Sochineniya na russkom i nemetskom yazykakh*, [Works], Vol. 5, Pt. 2. Moscow: Kanon+ Publ., 2019, pp. 15–261. (In Russian)
- Kant, I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh, T. 2, Ch. 1: Kritika chistogo razuma* [Kritik der reinen Vernunft]. Moscow: Nauka Publ., 2006. 936 pp. (In Russian)
- Lebedev, A.V. “Aristotle against Aristotle? The Reconsideration of the Theory of moral Virtue in EN 6”, *Proceedings of the 1st International Conference: Ethics and Politics (24–28 May 2006, Venetian Basilica of St. Mark, Heraklion, Crete, Greece)* [<http://www.>

- poieinkaiprattein.org/philosophy/philosophy-challenging-usual-equations-of-ethics-and-politics/abstracts-2/, accessed on 15.07.2021].
- Lebedev, A.V. "Idealism (mentalism) in Early Greek metaphysics and philosophical theology: Pythagoras, Parmenides, Heraclitus, Xenophanes and others (with some remarks on the 'Gigantomachia about being' in Plato's Sophist)", *Indo-European Linguistics and Classical Philology*, 2019, Vol. XXIII, Pt. 2, pp. 651–705.
- Macaro, A. *More Than Happiness: Buddhist and Stoic Wisdom for a Sceptical Age*. London: Icon Books, 2018. 213 pp.
- Macintyre, A. *Posle dobrodeteli: Issledovaniya teorii morali* [After Virtue. A Study of Moral Theory], trans. by V.V. Tselishchev. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ.; Ekaterinburg: Delovaya kniga Publ., 2000. 384 pp. (In Russian)
- Merzlyakov, S.S. "Tsenostnyye orientatsii rossiiskikh IT-spetsialistov: pilotnoe issledovanie" [Value Orientations of Russian IT Specialists: A Pilot Study], *Informatsionnoe obshchestvo*, 2021, No. 2, pp. 2–10. (In Russian)
- Negarestani, R. *Intelligence and Spirit*. London; New York: Urbanomic x Sequence Press, 2018. 579 pp.
- Palmer, A. *Prityagatel'nost' stoitsizma dlya bogatykh i vliyatel'nykh* [Stoicism's Appeal to the Rich and Powerful], trans. by V. Frolov [<https://habr.com/ru/post/504016/>, accessed on 15.07.2021]. (In Russian)
- Solovev, E.Yu. "I. Kant: znanie, vera i нравственность" [I. Kant: Knowledge, Faith, Morality], in: E.Yu. Solovev, *Proshloe tolkuet nas (Ocherki po istorii filosofii i kul'tury)* [The Past interprets Us. Essays on the History of Philosophy and Culture]. Moscow: Politizdat Publ., 1991, pp. 167–185. (In Russian)
- Solovev, V.S. "Opravdanie dobra" [The Justification of the Good], in: V.S. Solovev, *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1988, pp. 47–580. (In Russian)
- Vasilyev, V.V. "V zashchitu klassicheskogo kompatibilizma" [In Defense of Classical Compatibilism], *Voprosy filosofii*, 2016, No. 2, pp. 64–76. (In Russian)
- Visnjic, J. *The Invention of Duty: Stoicism as Deontology*. Leiden; Boston: Brill, 2021. 174 pp.
- Zubov, V.P. *Aristotle*. Moscow: URSS Publ., 2000. 368 pp. (In Russian)

ФИЛОСОФСКАЯ ЛЕТОПИСЬ

Н.И. Герасимов

ИСТОРИЯ МИСТИЧЕСКОГО АНАРХИЗМА (ПРОБЛЕМА ПЕРИОДИЗАЦИИ)

Герасимов Николай Игоревич – кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник. Дом русского зарубежья им. А. Солженицына. Российская Федерация, 109240, г. Москва, Нижняя Радищевская ул., д. 2; e-mail: nickgerasimow@yandex.ru

В статье исследуется проблема периодизации мистического анархизма. Автор полагает, что большая часть разногласий между современными исследователями творческого наследия анархистов-мистиков XX в. связана с отсутствием какого-либо историко-философского ориентира, схемы. В тексте статьи предлагается посмотреть на всю историю развития этого явления как на эволюцию сообществ мыслителей, которым одинаково были близки и анархистские, и мистические идеи. Выделяются 3 периода: 1) 1905–1907; 2) 1917–1930; 3) 1924–1939. В каждом периоде автор анализирует идейные принципы конкретного сообщества мистических анархистов, их возможность влиять на культурный ландшафт своей эпохи, а также их концептуальную связь с предшественниками/последователями. Понятия «мистический анархист» и «анархо-мистик» употребляются в данном тексте синонимично. Особое внимание уделяется эмигрантскому периоду деятельности мистических анархистов (в основе исследования – анализ периодических изданий русской диаспоры в США).

Ключевые слова: анархизм, русская философия, Чулков, Вяч. Иванов, русские анархисты, революция, проблема периодизации

Для цитирования: Герасимов Н.И. История мистического анархизма (проблема периодизации) // Философский журнал / Philosophy Journal. 2022. Т. 15. № 1. С. 161–175.

Мистический анархизм – одно из самых сложных явлений в истории отечественной интеллектуальной культуры. На данный момент неясно даже, как правильно употреблять этот термин в научных публикациях – без кавычек¹ или с кавычками²? В современной науке все еще господствует мнение, что анархизм – это в большей степени политический феномен, а теоретики анархизма – мыслители, которые использовали философию скорее как средство, а не как цель. Идеи мистических анархистов вряд ли можно одно-

¹ Дорынек К.Я. Мистический анархизм Георгия Чулкова // Вестник Курганского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2016. № 1 (40). С. 53–56.

² Кошарный В.П. «Мистический анархизм» в России в начала XX в. // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. 2008. № 2 (6). С. 50–56.

значно вписать в какую-либо сеть политических координат по целому ряду причин: это и требование «революции духа» (отличной от социальной революции), и частое использование художественных приемов в изложении своих базовых принципов (как будто «в пику» публицистической традиции левых антиэтатистов), и др. Успехи отечественной науки в изучении немецкой традиции (Г. Ландауэр)³, а также исследования современных английских философов (С. Кричли)⁴ показывают, что сближение гностицизма, мистицизма и анархистской теории происходило в разных странах на рубеже XIX–XX вв. Не секрет, что самый весомый вклад в эту интеллектуальную культуру внесли именно русские мыслители.

Несмотря на последние достижения в области исторических исследований, мистические анархисты все еще не представлены как самостоятельное интеллектуальное сообщество со своей хронологией жизни. Попытка создать дискуссию о мистическом анархизме как о своеобразном community предпринималась лишь один раз⁵. Это весьма странно, потому что философами и культурологами уже неоднократно подчеркивалась уникальность идейного наследия анархистов-мистиков, в то же время историки заметно расширили наше представление о хронологических рамках жизни мистического анархизма как социального феномена (например, мы знаем, что анархисты-мистики с переменным успехом продолжали свою работу даже в годы вынужденной эмиграции⁶). Проблема дефиниций часто соседствует с проблемой хронологических рамок. В случае с мистическим анархизмом ученые, к сожалению, нередко весьма произвольно выбирают трактовку понятия и сами определяют, какой исторический промежуток времени это понятие описывает (без какой-либо полемики с другими исследователями). Согласно В.П. Кошарному, идейное течение анархистов-мистиков «уже в конце 1907 г. начало сходить со сцены»⁷. Согласно исследованию С.Ф. Ударцева мистический анархизм как минимум продолжал свое существование и далее через А.А. Солоновича⁸. Полагаем, что целостного понимания того, как темпорально развивалось это явление, в научном сообществе нет – потому что не поставлена сама проблема о необходимости создания историко-философской периодизации данного феномена.

Сочинения 1905–1907 гг. (Г.И. Чулков, Вяч. Иванов) представляют собой классическое наследие мистических анархистов – это не подвергается сомнению. Иначе дело обстоит с корпусом трудов других анархистов-мистиков, чья активная деятельность происходила уже после 1907 г. – в революционной России 1920-х гг. (А.А. Карелин, А.А. Солонович), а так-

³ Семиглазов Г.С. Мистический анархизм Густава Ландауэра // История философии / History of Philosophy. 2020. Т. 25. № 1. С. 49–61.

⁴ Critchley S. Mystical Anarchism // Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory. 2009. Vol. 10. Issue 2. P. 272–306.

⁵ Герасимов Н.И. Мистические анархисты // Финиковый компот. 2015. № 9. С. 66–68; Пеньяфлор Н.В. Мистические анархисты. Перезагрузка // Финиковый компот. 2016. № 10. С. 41–44.

⁶ Рублев Д.И. Проблема соотношения свободы и нравственности: взгляд теоретиков анархистской эмиграции (1920–1940-е годы) // Этика П.А. Кропоткина и проблема соотношения нравственности и права: Сборник научных трудов по материалам Межрегиональной научной конференции 25–26 сентября 2015 г. М., 2016. С. 150–156.

⁷ Кошарный В.П. «Мистический анархизм» в России в начала XX в. С. 55.

⁸ Ударцев С.Ф. Политическая и правовая теория анархизма в России: история и современность. М., 1994. С. 250–252.

же в рамках первой волны русской эмиграции – в 1930 г. (Е.З. Долинин (Моравский), М.И. Рубежанин). Многие философы и культурологи упорно игнорируют тот факт, что в исторической науке деятельность Карелина и Солоновича уже давно понимается как явление мистического анархизма⁹. Вероятно, это связано с тремя обстоятельствами: 1) Чулков и Вяч. Иванов писали программные документы, отвечающие на вопрос «что такое мистический анархизм?», в то время как Карелин, Солонович и их последователи подобных текстов не писали; 2) после первой русской революции влияние мистических анархистов на интеллектуальную культуру резко снизилось, и только начиная с первых важных публикаций Солоновича (не ранее 1914 г.)¹⁰ анархисты-мистики снова стали завоевывать внимание общества; 3) в случае с Долининым и Рубежаниным ситуация усугубляется еще и тем, что проблема диалога между интеллигенцией и рабочим движением в годы первой волны русской эмиграции в принципе пока изучена слабо.

В рамках этой статьи предлагается решить существующую проблему через введение историко-философской периодизации. Автор статьи отдает себе отчет, что подобная исследовательская работа с необходимостью приведет к искусственному схематизму, но без схематизма невозможна последующая работа по углублению нашего философского понимания мистического анархизма в каждый исторический период.

Мистический анархизм 1905–1907 гг. (Г.И. Чулков, Вяч. Иванов)

В 1905 г. в журнале «Вопросы жизни» выходят два эссе Чулкова «О мистическом анархизме» и «Анархические идеи в драмах Ибсена». В этих работах поэт настаивает, что такие явления, как анархизм, соборность, софиология и декаданс, образуют общее единство. Вся социально-политическая деятельность революционеров, по его мнению, не способна решить глубинные проблемы человечества. Нужна особая этико-эстетическая концепция, которая смогла бы выразить подлинную духовную проблему мира – проблему свободы (не в социально-экономическом, а в эстетическом и мистическом измерении). Мистический анархизм Чулков определяет как «учение о путях последнего освобождения, которое заключает в себе последнее утверждение личности в начале абсолютном»¹¹. Критикуя «формальный» анархизм П.-Ж. Прудона, М. Штирнера, М.А. Бакунина, П.А. Кропоткина и Л.Н. Толстого, он предлагает обратиться к «анархическому духу» Ф.М. Достоевского и софиологии Вл.С. Соловьёва. Если в творчестве Достоевского ярко выражено бунтарское начало (в первую очередь в образе Алеши Карамазова), то в творчестве Соловьёва – начало интегрирующее, объединяющее, преодолевающее разрыв между разумом и верой, между этикой и эстетикой. Чулков замечает, что поэты-декаденты стремились к освобождению эмпирического человека, в то время как мистический анархизм стремится к освобождению духовной личности. Это

⁹ *Никитин А.Л.* Анархо-мистики кропоткинского музея и масонство // Труды Международной научной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения П.А. Кропоткина (Москва, Дмитров, С.-Петербург, 9–15 декабря 1992 г.). Вып. 1: Идеи П.А. Кропоткина в философии. М., 1995. С. 136–144.

¹⁰ См.: *Солонович А.А.* Скитания духа. М., 1914.

¹¹ *Чулков Г.И.* О мистическом анархизме // Вопросы жизни. 1905. № 6. С. 201.

освобождение возможно через общественность (внутри которой есть некая гармония, «музыкальное творчество»)¹². Государство наряду с такими явлениями, как сциентизм и господствующая общественная мораль («социальные порядки»), признаются Чулковым одинаково враждебными человеческой свободе.

Вяч. Иванов поддерживает Чулкова в его начинаниях и в 1906 г. пишет большое предисловие ко второй публикации эссе «О мистическом анархизме» отдельной брошюрой¹³. Предисловие русского поэта во многом углубляет и конкретизирует концепцию. В основе текста Вяч. Иванова лежит идея «неприятности мира» как исходная установка мистического анархизма – бескомпромиссный духовный бунт против действительности. Мыслитель настаивает, что термин «анархия» гораздо шире по своему содержанию, чем полагают многие последователи Бакунина и Кропоткина, что термин «мистика» вовсе не противоречит концепции анархизма, а во многом расширяет ее пределы. В работе «Байрон и идея анархии» он пишет, что анархия всегда была противоположна «эллинскому духу», что европейская культура уже на заре своего становления очень рано отвергла концепцию безначалия и безвластия во имя «благоустройства и строя»¹⁴. Несмотря на то что мыслители от У. Годвина до Кропоткина стремились освободить человека и общество, саму идею анархии они понимали неверно, во многом находясь в плену у того самого «эллинского духа». Задача мистического анархизма – вернуться к исходной идее анархии – к синтезу личного и соборного начал, к общей борьбе людей против «порабощения миром»¹⁵.

В 1906–1907 гг. вокруг альманаха «Факелы» складывается сообщество мистических анархистов (Чулков, Вяч. Иванов, С.М. Городецкий, М.А. Кузмин и др.). В эти годы наиболее активно проходят знаменитые «ивановские среды» – систематические собрания философов и литераторов, где обсуждение тезисов мистического анархизма занимает едва ли не центральное место в большинстве дискуссий. Русская интеллигенция по-разному относилась к концепции Чулкова и Вяч. Иванова: А.А. Блок – с симпатией, Л.И. Шестов – с одобрением, З.Н. Гиппиус – с полным и абсолютным неприятием¹⁶. Н.А. Бердяев критически замечал, что мистический анархизм «утверждает свободу, не связанную с истиной». Вместе с тем сам русский философ говорит следующее: «...но все-таки я убежден, что первым мистическим анархистом был я, и об этом я говорил с Мережковскими и другими»¹⁷. Д.С. Мережковский, которого нередко считают теоретиком мистического анархизма¹⁸, к новому сообществу литераторов-бунтарей относился неоднозначно. Да, мыслитель пристально изучал духовный путь русских анархистов, особенно Бакунина, ему был интересен бунт как феномен,

¹² Жукоцкая З.Р. Философия музыки в мистическом анархизме Георгия Чулкова: социально-психологический аспект // *Философия и общество*. 2003. № 1 (30). С. 98–114.

¹³ Иванов Вяч. Идея неприятности мира и мистический анархизм // *Чулков Г.И. О мистическом анархизме*. СПб., 1906. С. 5–27.

¹⁴ Иванов Вяч. Байрон и идея анархии // *Иванов Вяч. Собрание сочинений*: в 4 т. Т. 4. Брюссель, 1987. С. 284–286.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Герасимов Н.И. Мистические анархисты. С. 66–68.

¹⁷ Бердяев Н.А. Самопознание: сочинения. М., 2003. С. 400–401.

¹⁸ Димитрова Н.И. «Мягкая революция» мистического анархизма // *Соловьевские исследования*. 2017. № 3 (55). С. 114.

но причислять себя к мистическим анархистам он явно не собирался¹⁹. Д.С. Философов, опираясь на философию Э. Леруа, выступил с критикой Вяч. Иванова и Чулкова, полагая что те, порвав со всякой догматикой, со всеми существующими религиозными и эстетическими принципами, «отрезали» себе путь к действию, оставив лишь «голое созерцание»²⁰.

К концу 1907 г. мистические анархисты оказались «в опале» – литературные критики и многие поэты (например, Блок, Андрей Белый), которые ранее были готовы присоединиться к этому течению, поменяли свои взгляды и старались «уйти с тонущего корабля». А. Белый в 1928 г. ретроспективно замечает, что вскоре после 1906 г. Чулков и Городецкий сами нанесли вред этому смелому начинанию, превратив теорию в «жалкий винегрет слов», что «накрашенный» М.А. Кузмин и вовсе ничего не делал для этого движения, а Блок и Вяч. Иванов, столкнувшись с трудностями, «покрывали молчаливым согласием эту неразбериху; и в своих художественных образах явно смеялись над всем тем, что вчера воспевали»²¹. Сам Чулков констатирует, что к концу русской революции в кругу литераторов произошла самая настоящая путаница, понять, кто же являлся/является мистическим анархистом, не представлялось возможным, а в спорах «крайним» оказался сам автор термина «мистический анархизм»²².

К основным принципам мистического анархизма Чулкова и Вяч. Иванова следует отнести: 1) ревизионизм (переосмысление ключевых терминов и понятий анархизма); 2) мистицизм (признание реальности мистического опыта); 3) революционизм (преданность идеи революции как способа достижения свободы); 4) эстетизм (примат эстетических категорий над экономическими, политическими и правовыми).

Мистический анархизм 1917–1930 гг. (А.А. Карелин, А.А. Солонович)

После того как прекратились литературно-философские дискуссии 1905–1907 гг., вполне закономерно происходит спад интереса к концепции Вяч. Иванова и Чулкова, но не к самой идее взаимосвязи мистического опыта, революции и свободного безгосударственного общества. Например, в 1909 г. А.А. Мэйр в книге «Религия и культура», как замечает Д.С. Лихачев, «заявил о себе как о “мистическом анархисте”»²³.

Новый «взрыв» интереса к мистическому анархизму происходит после февраля 1917 г., когда в Россию из Франции приезжает анархист-эмигрант и тамплиер Карелин²⁴, чьим заданием было основать филиал ордена

¹⁹ Мережковский Д.С. Мистические хулиганы // Мережковский Д.С. В тихом омуте. М., 2012. С. 115–123.

²⁰ Философов Д.В. Весенний ветер // Русская мысль. 1907. Кн. XII. С. 104–128.

²¹ Белый А. Почему я стал символистом // Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 444.

²² Чулков Г.И. Письмо к Блоку. Август 1906 г. Примечания // Чулков Г.И. Годы странствий. М., 1999. С. 721.

²³ Лихачев Д.С. Воспоминания. СПб., 1995. С. 227.

²⁴ См.: Sapon V. Libertarian Socialist Apollon Karelin. Raleigh (NC), 2015; Моравский Е.З. Аполлон Андреевич Карелин. Некролог // Орден российских тамплиеров. Т. I: Документы 1922–1930 гг. М., 2003. С. 48–49; Солонович А.А. Памяти А.А. Карелина // Там же. С. 52–53.

в России²⁵. В 1920 г. вместе с Андреем Белым он создает Восточный отряд Тамплиеров Всемирного ордена Тамплиеров (в других источниках его называют еще «Орден света») – законспирированную организацию, которая сочетала в себе элементы масонства и анархизма одновременно²⁶. В это же время к ним присоединяется Солонович, чье увлечение антиэтатизмом и гностицизмом, попадает на плодотворную почву. В дальнейшем организация начинает эволюционировать в сторону создания кружков мистических анархистов по всей России.

В 1905–1907 гг. Чулков и Вяч. Иванов в качестве культурной формы развития своей теории выбрали литературу, в 1920–1930-х гг. Карелин и Солонович «взяли курс» на театр и другие перформативные практики. В таком решении можно обнаружить идейную преемственность – идея свободного «соборного театра» разрабатывалась Вяч. Ивановым задолго до возвращения в Россию из эмиграции Карелина²⁷. Хотя прямых указаний на то, что русско-французский тамплиер заимствовал эту концепцию у своего предшественника, нет, можно говорить о своеобразном алгоритме развития мистического анархизма в контексте анархических учений XX в. В 1920–1930 гг. Россия в большей степени восприимчива к духовным практикам и социальным экспериментам, связанным с воспитанием новой чувственности, чем в 1905–1907 гг. Многие идеи анархистов, существовавшие лишь в качестве теории в годы первой русской революции, материализовывались на практике после революций 1917 г. Например, в 1920 г. пананархист В.Л. Гордин решает осуществить свой давний замысел и организует в Петрограде «Социотехникум», коммуну людей, которые в непосредственной практике общения разрабатывали новые «безвластные» способы социальной коммуникации²⁸. Поэтому театральность мистического анархизма 1920–1930 гг. органически вытекает из творческого наследия мыслителей 1905–1907 гг., чьи идеи, начиная с первой русской революции, стали частью культурного ландшафта России.

После смерти Кропоткина в 1921 г. Карелин получает возможность организовывать регулярные собрания в Кропоткинском музее в Москве. Там происходят читки гностических текстов и экспериментальные театральные постановки, целью которых было создание «критически мыслящих личностей». Этот новый тип людей и должен был совершить будущую окончательную революцию духа. После революции духа должна наступить эра свободы – мир освободится от гнета государства, капитализма и других форм угнетения человека человеком.

Если в 1905–1907 гг. мистические анархисты – узкая группа поэтов-символистов и религиозных философов, то в 1920–1930 гг. – это представители интеллигенции в широком смысле (профессура, студенты, художники и т.д.). Именно в 1920-х гг. кружки анархо-мистиков стали пополнять в том числе и люди театрального мира. Регулярно собрания посещали будущие

²⁵ Зотов С.О. Гностические образы в корпусе легенд ордена российских тамплиеров // Платоновские исследования. 2014. № 1. С. 390.

²⁶ Там же. С. 390–391.

²⁷ Демехина Д.О. Раскрытие личности в концепции соборного театра Вячеслава Иванова // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 1. С. 90–103.

²⁸ Герасимов Н.И., Ткаченко Д.А. От пананархизма к социотехнике и интериндивидуализму: проблема человека в творчестве братьев Гординых // История философии / History of Philosophy. 2021. Т. 26. № 1. С. 99–109.

звезды сцены – актер М.А. Чехов и режиссер Ю.А. Завадский²⁹. «Приток» новых людей в мистический анархизм того времени был во многом обусловлен тем, что далеко не вся сочувствующая революции интеллигенция верила в социально-политическое решение существующих проблем. Интеллигенция находилась в смятении – люди наблюдали, как в муках рождается новая культура, как путем «проб и ошибок» изобреталась новая эстетика, новый способ чувственного миропонимания. Несмотря на то, что церковь все еще влияла на умы людей, она не могла «одобрить» мистические переживания представителей интеллигенции, верящих в освободительную силу революции. Создаваемый Карелиным и Солоновичем «орден» привлекал «элитарностью» (хотя стать участником организации мистических анархистов было куда проще, чем масоном в классическом смысле этого слова). Иерархичность, свойственная масонству, выражалась лишь в том, что новопосвященный мог инициировать собственный анархо-мистический кружок и быть его «модератором»³⁰. Согласно воспоминаниям В.В. Налимова, участника одного из кружков, членом ордена мог стать тот, кому была свойственна «моральная устойчивость» и «владение мистическим восприятием»³¹.

В идее согласовать анархизм и культуру масонства Солонович не видел ничего принципиально нового. Согласно протоколу его допроса за 14 января 1931 г., он полагал, что исторически эти явления всегда пересекались³². Большинство масштабных трудов Солоновича (среди которых «Бакунин и культ Иальдобаофа» в 6 томах) было уничтожено ГПУ. До нас дошли лишь отдельные фрагменты, которые цитируются современными историками и философами³³. Своеобразная космология Карелина и Солоновича, эклектично соединяющая в себе сюжеты разных мистических и эзотерических учений, описывает сотворение мира непостижимым Богом как «Изначальной Причиной Всего Сущего». Люди, как и все живое («Искры света»), могут найти путь к Создателю лишь через нравственное самосовершенствование³⁴. Бакунина, Толстого и Кропоткина Солонович как истинный поклонник гностического вероучения называет пневматиками, полагая, что именно они относятся к высшей сфере бытия. К. Маркс и В.И. Ленин для него – властолюбивые существа, находящиеся под влиянием ангелов Иальдобаофа. Разница между пневматиками и «пораженными властью» – первые не оправдывают цель средствами и не соблазняют людей лжесвободой, потому что истинная свобода заключается в не-принуждении и отказе от власти. Солонович замечает, что «государство – опиум народа», а не религия³⁵.

К основным принципам мистического анархизма Карелина и Солоновича следует отнести: 1) гностический анархический ревизионизм

²⁹ Сапон В.П. Русский либертариан А.А. Карелин // Отечественная история. 2008. № 2. С. 160–169.

³⁰ Никитин А.Л. Анархо-мистики кропоткинского музея и масонство. С. 136–144.

³¹ Налимов В.В. Об истории мистического анархизма в России (по личному опыту и материалам Центрального архива) // Анархизм: pro et contra. СПб., 2015. С. 798–806.

³² Показания А.А. Солоновича. ЦА ФСБ РФ. Р-33312. Т. 7. Л. 601.

³³ Савченко В. 100 знаменитых анархистов и революционеров. М., 2008. С. 338.

³⁴ Никитин А.Л. Легенды московских тамплиеров // Литературное обозрение. 1994. № 3/4. С. 103–111.

³⁵ Савченко В. 100 знаменитых анархистов и революционеров. С. 339.

(пересмотр идей гностиков в контексте анархизма); 2) революционизм; 3) элитарность («критически мыслящие личности», воспитанные в кружках, как особые субъекты революции); 4) перформативность (театральные эксперименты).

Мистический анархизм русского зарубежья 1924–1939 гг. (Е.З. Долинин, М.И. Рубежанин)

Благодаря анализу эмигрантской периодики, а также исследованиям А.Л. Никитина нам известно, что против мистического анархизма уже с 1929 г. со стороны ГПУ шла настоящая информационная война³⁶. Однако за 5 лет до этого Карелин и Солонович успели принять решение о создании своеобразного «спасительного» филиала в среде русской эмиграции, вдали от СССР.

Инициатором этого сложного проекта стал Е.З. Долинин (Моравский). В 1924 г. в США Долинин приобщает к своим идеям М.И. Рубежанина. Вместе они успешно договариваются о финансовой поддержке со стороны Федерации русских рабочих США и Канады – в 1924 г. появляется газета «Рассвет», а в 1927 г. журнал «Пробуждение». В 1920-х гг. «Рассвет» и «Пробуждение» выполняли функцию информационной поддержки анархо-мистических кружков в СССР, однако по мере усиления большевистских репрессий получали все большую и большую автономию. Начиная с 1930 г., когда случился арест Солоновича и затем последующая ссылка в Нарымский край³⁷, Долинин и Рубежанин оказались предоставлены сами себе, без связи с Россией.

В силу специфических особенностей развития русской диаспоры в Америке анархисты-мистики не могли создать ни центр дискуссионных собраний (как Чулков и Вяч. Иванов), ни сеть эзотерических творческих кружков (как Карелин и Солонович), ни уж тем более – энергичную журнальную полемику. Вместе с тем именно периодические издания («Рассвет» и «Пробуждение») стали рупором мистического анархизма в США. К Долинину и Рубежанину присоединяются анархисты-эссеисты Б.Ф. Гершенфельд и Ю.С. Карпик. Совместными усилиями они вырабатывают весьма эклектичный принцип отбора материалов для публикаций – печатаются как литературно-философские эссе и стихотворения, так и новостная рабочая хроника.

Когда на страницах «Пробуждения» появляется редакционная заметка³⁸, где говорится, что это литературно-политическая площадка «для всех», очевидно – речь идет о попытке интегрировать вокруг себя как можно больше людей из разных слоев русской диаспоры, т.е. и интеллектуалов, и художественную богему, и рабочих активистов. Отчасти этот проект удался – для журнала писала феминистка Э. Гольдман, поэт А. Консе, философ и правовед Б.П. Вышеславцев, книговед и писатель Н.А. Рубакин, анархисты А. Беркман, А. Горелик и др. В отличие от многих других анархических

³⁶ Аникст Ю. Трубадур мистического анархизма (А.А. Солонович) // Дело труда. 1929. № 50–51. С. 15–17; Никитин А.Л. Дело «Ордена света» // Орден российских тамплиеров. Т. II: Документы 1930–1944 гг. М., 2003. С. 11.

³⁷ Савченко В. 100 знаменитых анархистов и революционеров. С. 339.

³⁸ Передовая. О наших задачах // Пробуждение. 1927. № 1. С. 1–4.

изданий «Пробуждение» и «Рассвет» были намеренно максимально инклюзивны – публиковались труды мыслителей совершенно разных политических взглядов, часто весьма далеких от анархических (например, статьи Н.Е. Эсперова³⁹ и Ю. Делевского (Юделевского))⁴⁰. Радикальная инклюзивность становится одной из главных черт мистических анархистов русского зарубежья.

Мистический анархизм Долинина и Рубежанина воспроизводил новые установки, концептуально отличные от того, что делали их единомышленники в Российской империи 1905–1907 гг. и в СССР 1920-х гг. Чулков и Вяч. Иванов полагали, что социальная революция неминуема, что она создаст потом «прекрасный пожар», в котором старый мир умрет во имя нового, Солоневич и Карелин – что социальной революции просто недостаточно для окончательного преобразования мира (нужно идти дальше, нужно духовное обновление людей), Долинин и Рубежанин – что социальная революция нежелательна, что она несет в себе лишь иллюзию преобразований, но не гарантирует их, а чаще всего (пример русской революции) она вообще противоположна свободе. Антиреволюционная риторика журнала «Пробуждение» предполагала трансформацию мистического анархизма, его переход от «идеи моментального общественного переустройства» к концепции поступательного эволюционного развития. Конечный идеал – свободное общество без политиков, основанное на принципе самоуправления. В чем же главная задача мистического анархизма? В том, чтобы «пробудить» людей, подготовить человека к обществу без государства, подготовить его, прежде всего, «психологически».

Соглашаясь с Вышеславцевым и Н.Н. Алексеевым, Долинин полагает, что русской культуре изначально присуще «вечное бунтарство». Главная же ошибка всех русских революционеров заключалась в том, что они идеализировали материальную свободу, не понимая, что концепция анархии предполагает духовное освобождение⁴¹. «Пролетарское творчество, не признающее ни форм, ни логики, ни грамматики», никак не связано с освобождением людей от эстетических стереотипов и штампов, потому что сама идея пролетарской культуры превратилась в один большой штамп⁴².

Гражданскую войну в России Рубежанин называет братоубийственной, полагая, что все участники конфликта являются единым народом⁴³. С одной стороны, опыт русской революции показал, что общество не готово к анархическому идеалу, с другой – что людские массы в ситуации политического кризиса сами воспроизводят большинство анархических принципов, главный из которых – ненависть к любой власти, будь то царь, Временное правительство или большевики (этим объясняется Кронштадтское восстание 1921 г.)⁴⁴.

Свободолюбие мистических анархистов русского зарубежья не всегда приводило их к практическим положительным результатам. Желая уйти в сторону от всех стереотипов, они создали противоречивый образ своих

³⁹ Эсперов Н.Е. Судьба партий в демократических диктатурах // Пробуждение. 1937. № 82–83. С. 25–27.

⁴⁰ Делевский Ю. Коммунизм у насекомых // Рассвет. 1928. № 1. С. 2.

⁴¹ Долинин Е.З. Право и нравственность // Пробуждение. 1927. № 1. С. 14–22.

⁴² Моравский Е. Критика и библиография // Пробуждение. 1927. № 2. С. 46–48.

⁴³ Рубежанин М.И. Критика и библиография // Пробуждение. 1927. № 3. С. 40–48.

⁴⁴ Рубежанин М.И. Итоги русской революции // Пробуждение. 1927. № 4. С. 1–10.

печатных изданий. Например, принципиальная позиция Долинина и Рубежанина, что они делают «Пробуждение» «для всех», в итоге привела к тому, что журнал создавался без четкого понимания, кому он адресован. Усугубляло положение и то, что интерпретация идей анархизма в текстах Долинина часто не сопровождалась пояснительными комментариями. С одной стороны, мыслитель идет вслед за своими предшественниками, утверждая, что идею анархии невозможно объяснить рациональным способом, что она по своей природе мистична, с другой – неясно, в каком именно смысле понимается эта мистическая сторона анархии (в этико-эстетическом, как у Чулкова и Вяч. Иванова, или в гностическом, как у Карелина и Солоновича)⁴⁵. В своих «Письмах с Кубы» Долинин пишет: «Анархизм должен вытекать не из политики, а из глубинных (онтологических) основ Бытия»⁴⁶. К сожалению, после этой красивой фразы никаких разъяснений читатель не найдет.

Неудивительно, что мистические анархисты подверглись критике со стороны анархо-синдикалистов, которые эмигрировали из России в США после случившегося большевистского террора. Г.П. Максимов, теоретик анархо-синдикализма, в 1933 г. публикует статью «“Рассвет” – проводник русского фашизма»⁴⁷. В этом очерке он упрекает Долинина и Рубежанина в том, что они «обслуживают все классы», что в своем стремлении предоставить публичную площадку для творческого самовыражения людей они де-факто способствуют реабилитации реакционных сил, что в конце концов дискредитирует анархизм как рабочее революционное движение. Не имея должного количества интеллектуальных ресурсов, Долинин и Рубежанин не смогли выработать контраргументы в защиту своей позиции. Это привело к роковым последствиям. Авторитет Максимова в рабочем сегменте русской диаспоры в США был огромен. Когда к концу 1930-х гг. в среде русских анархистов-эмигрантов встал вопрос о слиянии «Пробуждения» с анархо-синдикалистским журналом «Дело труда», было ясно, что мистический анархизм среди русских эмигрантов не приветствуется. Вскоре и газета «Рассвет» стала стремительно терять читательскую аудиторию. В 1939 г. оба печатных органа были закрыты, редколлегии распущены, а само сообщество и вовсе прекратило свое существование⁴⁸.

К основным принципам мистического анархизма русского зарубежья стоит отнести: 1) антиреволюционизм (критика социальной революции); 2) антиэтатизм; 3) радикальная инклюзивность (открытость и включение всех идей и концепций в общее пространство мысли); 4) мистицизм (признание иррациональной природы анархии).

⁴⁵ Долинин Е.З. Письма с Кубы // Пробуждение. 1939. № 94–95. С. 36–40.

⁴⁶ Там же. С. 38.

⁴⁷ Максимов Г.П. «Рассвет» – проводник русского фашизма // Дело труда. 1933. № 76. С. 15–20.

⁴⁸ Герасимов Н.И. «Поражение Гитлера есть необходимое условие революции»: из редакционной переписки журнала «Дело труда – Пробуждение» (март-апрель 1941 г.) // Ежегодник Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына. 2019. № 9. С. 393–408.

Заключение

Мистический анархизм всегда получал импульс развития в самые беспокойные времена русской истории XX в. (революция 1905 г., революция 1917 г. и последующая эпоха Гражданской войны, а также первые десятилетия существования пореволюционной русской диаспоры 1920–1930-х гг. в США). Вся хронологию деятельности анархистов-мистиков стоит разделить на три периода: 1) 1905–1907 (Чулков, Вяч. Иванов); 2) 1917–1930 (Карелин, Солонович); 3) 1924–1939 (Долинин, Рубежанин). 3-й период органически вытекает из 2-го, 1-й период социально связан с 2-м лишь косвенно (связь Андрея Белого и Карелина), однако в историко-философской плоскости здесь можно усмотреть некоторую преемственность (например, пересечение идеи «соборного театра» Вяч. Иванова и деятельность Карелина и Солоновича по организации театральных чток). Вместе с тем есть два обстоятельства, которые объединяют все три периода в единое целое: 1) все анархисты-мистики полагали, что социально-политический контекст анархизма вторичен по отношению к мистическому; 2) все анархисты-мистики пытались создать особое творческое сообщество, посредством которого можно было бы подготовить людей к будущему свободному обществу без государства, законов и принуждения. Мистический анархизм легко упрекнуть в эклектизме и логической противоречивости, но трудно спорить с фактом, что этот культурный феномен уже давно является памятником человеческой мысли.

Список литературы

- Аниксист Ю. Трубадур мистического анархизма (А.А. Солонович) // Дело труда. 1929. № 50–51. С. 15–17.
- Белый А. Почему я стал символистом // Белый А. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. С. 418–493.
- Бердяев Н.А. Самопознание: сочинения. М.: Эксмо, 2003. 624 с.
- Герасимов Н.И. «Поражение Гитлера есть необходимое условие революции»: из редакционной переписки журнала «Дело труда – Пробуждение» (март–апрель 1941 г.) // Ежегодник Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына. 2019. № 9. С. 393–408.
- Герасимов Н.И. Мистические анархисты // Финиковый компот. 2015. № 9. С. 66–68.
- Герасимов Н.И., Ткаченко Д.А. От пананархизма к социотехнике и интериндивидуализму: проблема человека в творчестве братьев Гординых // История философии / History of Philosophy. 2021. Т. 26. № 1. С. 99–109.
- Делевский Ю. Коммунизм у насекомых // Рассвет. 1928. № 1. С. 2.
- Демехина Д.О. Раскрытие личности в концепции соборного театра Вячеслава Иванова // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 1. С. 90–103.
- Димитрова Н.И. «Мягкая революция» мистического анархизма // Соловьевские исследования. 2017. № 3 (55). С. 112–121.
- Долинин Е.З. Письма с Кубы // Пробуждение. 1939. № 94–95. С. 36–40.
- Долинин Е.З. Право и нравственность // Пробуждение. 1927. № 1. С. 14–22.
- Дорынек К.Я. Мистический анархизм Георгия Чулкова // Вестник Курганского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2016. № 1 (40). С. 53–56.
- Жукоцкая З.Р. Философия музыки в мистическом анархизме Георгия Чулкова: социально-психологический аспект // Философия и общество. 2003. № 1 (30). С. 98–114.
- Зотов С.О. Гностические образы в корпусе легенд ордена российских тамплиеров // Платоновские исследования. 2014. № 1. С. 389–414.

- Иванов Вяч. Байрон и идея анархии // *Иванов Вяч. Собрание сочинений*: в 4 т. Т. 4. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1987. С. 284–286.
- Иванов Вяч. Идея неприятия мира и мистический анархизм // *Чулков Г.И. О мистическом анархизме*. СПб.: Факелы, 1906. С. 5–27.
- Кошарный В.П. «Мистический анархизм» в России в начала XX в. // *Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки*. 2008. № 2 (6). С. 50–56.
- Лихачев Д.С. Воспоминания. СПб.: Logos, 1995. 519 с.
- Максимов Г.П. «Рассвет» – проводник русского фашизма // *Дело труда*. 1933. № 76. С. 15–20.
- Мережковский Д.С. Мистические хулиганы // *Мережковский Д.С. В тихом омуте*. М.: Директ-Медиа, 2012. С. 115–123.
- Моравский Е. Критика и библиография // *Пробуждение*. 1927. № 2. С. 46–48.
- Моравский Е.З. Аполлон Андреевич Карелин. Некролог // *Орден российских тамплиеров. Т. I: Документы 1922–1930 гг.* / Ред. А.Л. Никитин. М.: Минувшее, 2003. С. 48–49.
- Налимов В.В. Об истории мистического анархизма в России (по личному опыту и материалам Центрального архива) // *Анархизм: pro et contra* / Ред. П.И. Талеров, В.Д. Ермаков. СПб.: РХГА, 2015. С. 798–806.
- Никитин А.Л. Анархо-мистики кропоткинского музея и масонство // *Труды Международной научной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения П.А. Кропоткина (Москва, Дмитров, Санкт-Петербург; 9–15 декабря 1992 г.)*. Вып. 1: Идеи П.А. Кропоткина в философии / Ред. Н.М. Пирумова, Н.К. Фигуровская, А.В. Бирюков. М.: Ин-т экономики РАН, 1995. С. 136–144.
- Никитин А.Л. Дело «Ордена света» // *Орден российских тамплиеров. Т. II: Документы 1930–1944 гг.* / Ред. А.Л. Никитин. М.: Минувшее, 2003. С. 6–15.
- Никитин А.Л. Легенды московских тамплиеров // *Литературное обозрение*. 1994. № 3/4. С. 103–111.
- Пеньяфлор Н.В. Мистические анархисты. Перезагрузка // *Финиковый компот*. 2016. № 10. С. 41–44.
- Передовая. О наших задачах // *Пробуждение*. 1927. № 1. С. 1–4.
- Показания А.А. Солоновича. ЦА ФСБ РФ. Р-33312. Т. 7. Л. 601.
- Рубежанин М.И. Итоги русской революции // *Пробуждение*. 1927. № 4. С. 1–10.
- Рубежанин М.И. Критика и библиография // *Пробуждение*. 1927. № 3. С. 40–48.
- Рублев Д.И. Проблема соотношения свободы и нравственности: взгляд теоретиков анархистской эмиграции (1920–1940-е годы) // *Этика П.А. Кропоткина и проблема соотношения нравственности и права: Сборник научных трудов по материалам Межрегиональной научной конференции 25–26 сентября 2015 г.* / Отв. ред. В.М. Артёмов. М.: Изд. центр МГЮА, 2016. С. 150–156.
- Савченко В. 100 знаменитых анархистов и революционеров. М.: Фолио, 2008. 510 с.
- Сапон В.П. Русский либертарий А.А. Карелин // *Отечественная история*. 2008. № 2. С. 160–169.
- Семиглазов Г.С. Мистический анархизм Густава Ландауэра // *История философии / History of Philosophy*. 2020. Т. 25. № 1. С. 49–61.
- Солонович А.А. Памяти А.А. Карелина // *Орден российских тамплиеров. Т. I: Документы 1922–1930 гг.* / Ред. А.Л. Никитин. М.: Минувшее. 2003. С. 52–53.
- Солонович А.А. Скитания духа. М.: Сфинкс, 1914. 188 с.
- Ударцев С.Ф. Политическая и правовая теория анархизма в России: история и современность. М.: Высшая школа права «Форум», 1994. 382 с.
- Философов Д.В. Весенний ветер // *Русская мысль*. 1907. Кн. XII. С. 104–128.
- Чулков Г.И. Письмо к Блоку. Август 1906 г. Примечания // *Чулков Г.И. Годы странствий*. М.: Эллис-Лак, 1999. С. 721.
- Эсперов Н.Е. Судьба партий в демократических диктатурах // *Пробуждение*. 1937. № 82–83. С. 25–27.
- Critchley S. Mystical Anarchism // *Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory*. 2009. Vol. 10. Issue 2. P. 272–306.
- Sapon V. Libertarian Socialist Apollon Karelin. Raleigh (NC): Lulu Press, 2015. 214 p.

History of mystical anarchism (problem of periodization)

Nikolai I. Gerasimov

Alexander Solzhenitsyn House of Russia Abroad. 2 Nizhnyaya Radischevskaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: nickgerasimow@yandex.ru

The article explores the problem of periodization of mystical anarchism. The author suggests that most of the disagreements between modern researchers of the creative heritage of the 20th century anarchist-mystics is related to the absence of any historical and philosophical reference point or scheme. The article suggests viewing the whole history of the development of this phenomenon as an evolution of communities of thinkers who were equally close to anarchist and mystical ideas. Three periods are distinguished: 1) 1905–1907; 2) 1917–1930; 3) 1924–1939. In each period, the author analyzes the ideological principles of a particular community of mystical anarchists, their ability to influence the cultural landscape of their era, and their conceptual relationship with their predecessors/successors. The terms “mystical anarchist” and “anarcho-mystic” are used synonymously in this text. Particular attention is paid to the emigrant period in the history of mystical anarchists (the study is based on the analysis of periodicals of the Russian diaspora in the United States).

Keywords: anarchism, Russian philosophy, Chulkov, Vyach. Ivanov, Russian anarchists, revolution, problem of periodization

For citation: Gerasimov, N.I. “Istoriya misticheskogo anarkhizma (problema periodizatsii)” [History of mystical anarchism (problem of periodization)], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2022, Vol. 15, No. 1, pp. 161–175. (In Russian)

References

- Ankist, Yu. “Trubadur misticheskogo anarkhizma (A.A. Solonovich)” [The Troubadour of Mystical Anarchism (A.A. Solonovich)], *Delo truda*, 1929, No. 50–51, pp. 15–17. (In Russian)
- Belyi, A. “Pochemu ya stal simbolistom” [Why I became a symbolist], in: A. Belyi, *Simvolizm kak miroponimanie* [Symbolism as a worldview]. Moscow: Respublika Publ., 1994, pp. 418–493. (In Russian)
- Berdyayev, N.A. *Samopoznanie: sochineniya* [Self-Knowledge: Essays]. Moscow: Eksmo Publ., 2003. 624 pp. (In Russian)
- Chulkov, G.I. “Pis'mo k Bloku. Avgust 1906 g. Primechaniya” [Letter to Blok. August 1906. Noted], in: G.I. Chulkov, *Gody stranstvii* [Years of Wandering]. Moscow: Ellis-Lak Publ., 1999, p. 721. (In Russian)
- Critchley, S. “Mystical Anarchism”, *Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory*, 2009, Vol. 10, Issue 2, pp. 272–306.
- Delevskii, Yu. “Kommunizm u nasekomykh” [Communism in insects], *Rassvet*, 1928, No. 1, p. 2. (In Russian)
- Demekhina, D.O. “Raskrytie lichnosti v kontseptsii sobornogo teatra Vyacheslava Ivanova” [Disclosure of personality in Vyacheslav Ivanov’s concept of cathedral theater], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 1, pp. 90–103. (In Russian)
- Dimitrova, N.I. “‘Myagkaya revolyutsiya’ misticheskogo anarkhizma” [The Soft Revolution of ‘Mystical Anarchism’], *Solovyov studies*, 2017, No. 3 (55), pp. 112–121. (In Russian)
- Dolinin, E.Z. “Pis'ma s Kuby” [Letters from Cuba], *Probuzhdenie*, 1939, No. 94–95, pp. 36–40. (In Russian)
- Dolinin, E.Z. “Pravo i npravstvennost'” [Law and morality], *Probuzhdenie*, 1927, No. 1, pp. 14–22. (In Russian)
- Dorynek, K.Ya. “Misticheskii anarkhizm Georgiya Chulkova” [George Chulkov’s mystical anarchism], *Vestnik Kurganskogo gosudarstvennogo universiteta, Series: Humanities*, 2016, No. 1 (40), pp. 53–56. (In Russian)

- Esperov, N.E. "Sud'ba partii v demokraticeskikh diktaturakh" [The fate of the party in democratic dictatorships], *Probuzhdenie*, 1937, No. 82–83, pp. 25–27. (In Russian)
- Filosofov, D.V. "Vesennii veter" [Spring wind], *Russkaya mysl'*, 1907, Vol. XII, pp. 104–128. (In Russian)
- Gerasimov, N.I. "Porazhenie Gitlera est' neobkhodimoe uslovie revolyutsii": iz redaktsionnoi perepiski zhurnala 'Delo truda – Probuzhdenie' (mart–aprel' 1941 g.)" ['Hitler's defeat is a necessary condition for the revolution'. From the editorial correspondence of 'Delo Truda – Probuzhdenie' journal (March – April 1941)], *Yearbook of the House of Russian Abroad*, 2019, No. 9, pp. 393–408. (In Russian)
- Gerasimov, N.I. "Misticheskie anarkhisty" [Mystical anarchists], *Date compote*, 2015, No. 9, pp. 66–68. (In Russian)
- Gerasimov, N.I. & Tkachenko, D.A. "Ot pananarkhizma k sotsiotekhnike i interindividua-lizmu: problema cheloveka v tvorchestve brat'ev Gordinykh" [From Pan-Anarchism to Sociotechnics and Interindividualism: The Problem of Man in the Work of the Gordin brothers], *Istoriya filosofii / History of Philosophy*, 2021, Vol. 26, No. 1, pp. 99–109. (In Russian)
- Ivanov, V. "Bairon i ideya anarkhii" [Bairon and the idea of anarchy], in: V. Ivanov, *Collected Works*, Vol. 4. Brussel: Foyer Oriental Chrétien, 1987, pp. 284–286. (In Russian)
- Ivanov, V. "Ideya nepriyatii mira i misticheskii anarkhizm" [The Idea of Rejection of the World and Mystical Anarchism], in: G.I. Chulkov, *O misticheskom anarkhizme* [About mystical anarchism]. St. Petersburg: Fakely Publ., 1906, pp. 5–27. (In Russian)
- Kosharnyi, V.P. "Misticheskii anarkhizm v Rossii v nachala XX v. [Mystical anarchism' in Russia in the early 20th century], *Izvestiya vysshikh uchebnykh zavedenii, Povolzhskii region, Gumanitarnye nauki* [Proceedings of Higher Education Institutions, The Volga region, Humanities], 2008, No. 2 (6), pp. 50–56. (In Russian)
- Likhachev, D.S. *Vospominaniya* [Memories]. St. Petersburg: Logos Publ., 1995. 519 pp. (In Russian)
- Maximov, G.P. "Rassvet' – provodnik russkogo fashizma" ['Rassvet' is a guide to Russian fascism], *Delo truda*, 1933, No. 76, pp. 15–20. (In Russian)
- Merezhkovskii, D.S. "Misticheskie khuligany" [Mystical hooligans], in: D.S. Merezhkovskii, *V tikhom omute* [In a still whirlpool]. Moscow: Direkt-Media Publ., 2012, pp. 115–123. (In Russian)
- Moravskii, E.Z. "Kritika i bibliografiya" [Criticism and Bibliography], *Probuzhdenie*, 1927, No. 2, pp. 46–48. (In Russian)
- Moravskii, E.Z. "Apollon Andreevich Karelin. Nekrolog" [Apollon Andreevich Karelin. Nekrologist], *Orden rossiiskikh tamplierov* [Order of the Russian Templars], Vol. 1, ed. by A. Nikitin. Moscow: Minuvshee. 2003, pp. 48–49. (In Russian)
- Nalimov, V.V. "Ob istorii misticheskogo anarkhizma v Rossii (po lichnomu opytu i materialam Tsentral'nogo arkhiva)" [About history of mystical anarchism in Russia (based on Central archive's material), *Anarkhizm: pro et contra*, ed. by P.I. Talerov and V.D. Ermakov. St. Petersburg: RKhGA Publ., 2015, pp. 798–806. (In Russian)
- Nikitin, A.L. "Anarkho-mistiki kropotkinskogo muzeya i masonstvo" [Anarchists-Mystics of the Kropotkin Museum and Freemasonry], *Trudy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii, posvyashchennoi 150-letiyu so dnya rozhdeniya P.A. Kropotkina (Moskva, Dmitrov, S.-Peterburg, 9–15 dekabrya 1992 g.). Vyp. 1: Idei P.A. Kropotkina v filosofii* [Collected works of International Conference on the 150th Anniversary of the Birth of Peter Kropotkin, Vol. 1: Kropotkin's ideas in philosophy (9–15 February Moscow, Dmitrov, Saint Petersburg), ed. by N.M. Pirumova, N.K. Figurowskaya and A.V. Biryukov. Moscow: Institute of Economics, Russian Academy of Sciences Publ., 1995, pp. 136–144. (In Russian)
- Nikitin, A.L. "Delo 'Ordена sveta'" [The Case of 'the Order of Light'], *Orden rossiiskikh tamplierov*, T. 2 [The Order of Russian Templars, Vol. 2: Documents 1930–1940], ed. by A.L. Nikitin. Moscow: Minuvshee Publ., 2003, pp. 6–15. (In Russian)
- Nikitin, A.L. "Legendy moskovskikh tamplierov" [Legends of the Moscow Templars], *Literaturnoe obozrenie*, 1994, No. 3/4, pp. 103–111. (In Russian)
- Penyaflor, N.V. "Misticheskie anarkhisty. Perezagruzka" [Mystical anarchists, Reload], *Date compote*, 2016, No. 10, pp. 41–44. (In Russian)

- “Peredovaya. O nashikh zadachakh” [Front Page. About our tasks], *Probuzhdenie*, 1927, No. 1, pp. 1–4. (In Russian)
- “Pokazaniya A.A. Solonovicha” [A. Solonovich’s investigative evidence], *TsA FSB RF* [FSB Central archive of Russian Federation], R-33312, Vol. 7, f. 601. (In Russian)
- Rubezhanin, M.I. “Itogi russkoi revolyutsii” [Results of the Russian Revolution], *Probuzhdenie*, 1927, No. 4, pp. 1–10. (In Russian)
- Rubezhanin, M.I. “Kritika i bibliografiya” [Criticism and Bibliography], *Probuzhdenie*, 1927, No. 3, pp. 40–48. (In Russian)
- Rublev, D.I. “Problema sootnosheniya svobody i nravstvennosti: vzglyad teoretikov anarkhistskoi emigratsii (1920–1940-e gody)” [The Problem of the Relationship between Freedom and Morality: the view of anarchist emigrant theorists (1920–1940)], *Problema sootnosheniya svobody i nravstvennosti: vzglyad teoretikov anarkhistskoi emigratsii (1920–1940-e gody)* [P. Kropotkin’s ethics and the problem of the interrelation of morality and law: research papers collection on the materials of the Interregional conference 25–26 September 2015], ed. by V.M. Artemov. Moscow: MGUA Publ., 2016, pp. 150–156. (In Russian)
- Sapon, V. *Libertarian Socialist Apollon Karelin*. Raleigh, NC: Lulu Press, 2015. 214 pp. (In Russian)
- Sapon, V.P. “Russkii libertarii A.A. Karelin” [Russian Libertarian A.A. Karelin], *Otechestvennaya istoriya*, 2008, No. 2, pp. 160–169. (In Russian)
- Savchenko, V. *100 znamenitkh anarkhistov i revolyutsionerov* [100 Famous Anarchists and Revolutionaries]. Moscow: Folio Publ., 2008. 510 pp. (In Russian)
- Semiglazov, G.S. “Misticheskii anarkhizm Gustava Landauera [Gustav Landauer’s mystical anarchism]”, *Istoriya filosofii / History of Philosophy*, 2020, Vol. 25, No. 1, pp. 49–61. (In Russian)
- Solonovich, A.A. “Pamyati A.A. Karelina” [In Memoriam of A. Karelin], *Orden rossiiskikh tamplierov* [Order of the Russian Templars], Vol. 1, ed. by A.L. Nikitin. Moscow: Minuvshee Publ., 2003, pp. 52–53. (In Russian)
- Solonovich, A.A. *Skitaniya dukha* [Wandering in the Spirit]. Moscow: Sfinks Publ., 1914. 188 pp. (In Russian)
- Udartsev, S.F. *Politicheskaya i pravovaya teoriya anarkhizma v Rossii: istoriya i sovremennost’* [Political and Legal Theory of Anarchism in Russia: History and Modernity]. Moscow: High School of Law ‘Forum’ Publ., 1994. 382 pp. (In Russian)
- Zhukotskaya, Z.R. “Filosofiya muzyki v misticheskom anarkhizme Georgiya Chulkova: sotsial’no-psikhologicheskii aspekt” [Philosophy of Music in the o Georgy Chulkov’s Mystical Anarchism: Social and Psychological Aspect], *Philosophy and society*, 2003, No. 1 (30), pp. 98–114. (In Russian)
- Zotov, S.O. “Gnosticheskie obrazy v korpuse legend ordena rossiiskikh tamplierov” [Gnostic Images in the Corps of Legends of the Order of Russian Templars], *Plato studies*, 2014, No. 1, pp. 389–414. (In Russian)

Е.А. Долгова, А.В. Малинов, В.В. Слискова

**СУБЪЕКТИВНЫЙ МЕТОД И ОЦЕНКА В НАУКЕ
(ПО МАТЕРИАЛАМ РУКОПИСИ Н.И. КАРЕЕВА
«ОБЩАЯ МЕТОДОЛОГИЯ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК»)***

Долгова Евгения Андреевна – доктор исторических наук, доцент, старший научный сотрудник. Российский государственный гуманитарный университет. Российская Федерация, 125047, г. Москва, Миусская пл., д. 6; e-mail: medievalis@list.ru

Малинов Алексей Валерьевич – доктор философских наук, профессор. Санкт-Петербургский государственный университет. Российская Федерация, 199034, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9; e-mail: a.v.malinov@gmail.com

Слискова Валерия Викторовна – аспирантка. Российский государственный гуманитарный университет. Российская Федерация, 125047, г. Москва, Миусская пл., д. 6; e-mail: valeriya.sliskova@mail.ru

Целью статьи является введение в научный оборот обобщающей работы социолога, историка и методолога науки Н.И. Кареева «Общая методология гуманитарных наук» (1922). Книга, которую ученому так и не удалось опубликовать при жизни, известна лишь частично и нуждается в дальнейшей актуализации с точки зрения ее значения для истории отечественной социологии. Предложенная в ней концепция систематизирует методологические представления Н.И. Кареева, устанавливает связь его творчества как с европейскими направлениями – позитивизмом и неокантианством, так и национальным – «русской субъективной социологической школой». К проблеме субъективизма исследователя, субъективного метода и оценки в науке Н.И. Кареев обращается в публикуемом ниже аннотированном фрагменте седьмой главы («Нормативное и прикладное знание в гуманитарных науках»), впервые вводимом в научный оборот. Делается вывод, что субъективизм русской социологической школы носил особый характер: он был связан не только с этическим отношением к личности и обществу, но и с признанием внутренней, психической, субъективной стороны в самой общественной жизни. Соединение практического и психологического, императивных убеждений и внутренних переживаний давало тот теоретический синтез, воплощением которого стала «русская социологическая школа». «Русская субъективная школа» оставалась разновидностью позитивистского проекта, считающего возможным научное постижение общества, изучающего явления, а не сущности, опирающегося на факты, а не на метафизические измышления. В изучение

* Исследование выполнено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), проект № 19-09-00109/19 «Методологическое наследие Н.И. Кареева: исследование, подготовка к изданию, комментарии».

общественных явлений она вносила принцип личности, отказываясь тем самым от контовского редукционизма, проводящего аналогию между социальными и физическими процессами. Высказывается гипотеза о том, что критика марксизма с позиции субъективизма русской социологической школы могла послужить дополнительным аргументом для запрета книги Н.И. Кареева в 1920-е гг. Рукопись выявлена в Научно-исследовательском отделе рукописей Российской государственной библиотеки (НИОР РГБ) в личном фонде Н.И. Кареева и восстанавливается по черновикам. Публикацию сопровождает вступительная статья, раскрывающая основные положения работы Н.И. Кареева.

Ключевые слова: Н.И. Кареев, методология, гуманитарные науки, философия, личность, субъективизм, оценка, научное знание

Для цитирования: Долгова Е.А., Малинов А.В., Слискова В.В. Субъективный метод и оценка в науке (по материалам рукописи Н.И. Кареева «Общая методология гуманитарных наук») // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2022. Т. 15. № 1. С. 176–190.

Курс «общей методологии гуманитарных наук» в творчестве Н.И. Кареева

В истории отечественной науки Николай Иванович Кареев (1850–1931) известен как универсальный ученый: историк, философ, методолог и теоретик исторической науки, социолог. Его по праву считают первым историком российской социологии, автором первого отечественного учебника по социологии. Однако методологические взгляды Кареева остаются недостаточно выясненными, поскольку при жизни он не опубликовал отдельного труда по методологии науки. Их приходится реконструировать на основе его историографических, философско-исторических и социологических работ.

Лишь в самом конце жизни Н.И. Кареев предпринял попытку издать книгу под названием «Общая методология гуманитарных наук»¹. Обобщающая рукопись была подготовлена к печати в 1922 г. в издательстве «Наука и школа», но из-за цензурных ограничений так и не вышла. До сих пор опубликованы лишь фрагменты этого труда². Работа выросла из курса лекций, который Кареев читал на Высших женских курсах и в Петроградском университете, где после смерти в 1919 г. А.С. Лаппо-Данилевского ему был передан курс «Методология истории». А.С. Лаппо-Данилевский трактовал

¹ Интересно, что в 1922 г. в Москве был отпечатан небольшой «Очерк методологии общественных наук» С.Л. Франка, выросший из курса лекций в Саратовском университете, куда Франк перебрался из Петрограда в 1917 г., и в Институте народного хозяйства. Философско-исторические взгляды Л.П. Карсавина и С.Л. Франка надо признать крайней оппозицией подходу Кареева. Более того, Франк прямо обрушивается с критикой на те философские принципы, которые Кареев положил в основу своей «Общей методологии». Негативна была и реакция Н.И. Кареева, выступившего в печати с резкой критикой опубликованной работы С.Л. Франка (*Кареев Н.И. Метафизик о «Методологии общественных наук» // *Анналы: журнал всеобщей истории*. 1922. № 9. С. 267–271.*

² См.: Долгова Е.А., Малинов А.В. Логика методологии (к публикации «Логических предпосылок всякой методологии» Н.И. Кареева) // *Социологическое обозрение*. 2017. Т. 16. № 3. С. 319–326; *Они же*. «Понять чужую душу»: Фрагменты из неопубликованного труда историка, социолога, методолога науки Н.И. Кареева // *Вестник архивиста*. 2017. № 4. С. 236–247; Долгова Е.А., Малинов А.В., Слискова В.В. Наблюдение в социальных науках (по материалам рукописи Н.И. Кареева «Общая методология гуманитарных наук») // *Социология науки и технологии*. 2020. Т. 11. № 2. С. 64–85.

методологию истории в широком смысле как теорию исторического познания. По словам современного исследователя, «лейтмотивом социологических изысканий Лаппо-Данилевского оставалось его стремление включить современные ему социологические концепции и теории в арсенал методологических средств аналитики исторического процесса»³. Кареев также придерживался расширенного толкования методологических проблем историографии, обобщая ее до методологии гуманитарных наук в целом (включая в них и науки социальные). Одновременно с подготовкой «Общей методологии гуманитарных наук» Н.И. Кареев работал над двумя социологическими рукописями: «Общие основы социологии» и «Основы русской социологии», между которыми очевидны содержательные параллели.

Субъективный метод в социальных науках: контекстуальное прочтение

Одной из таких общих тем для методологических и социологических исследований Н.И. Кареева, находящих отражение в исторических работах ученого, является субъективный метод. Его рассуждения о субъективном методе в «Общей методологии гуманитарных наук» имеют совпадения и с более ранней работой – «Введение в изучение социологии» (1897), в частности с главой «Объективизм и субъективизм в социологии»⁴. Разумеется, в этом прослеживается связь с таким направлением, как «субъективная школа» – она была для Н.И. Кареева одним из маркеров его научной самоидентификации. В написанном в те же годы, что и «Общая методология гуманитарных наук», исследовании по истории русской социологии ученый отмечал, что еще в студенчестве зачитывался статьями П.Л. Лаврова и Н.К. Михайловского, а обзор своих социологических работ включил в главу «Этико-социологическое направление в русской социологии»⁵, вслед за изложением взглядов П.Л. Лаврова, Н.К. Михайловского и С.Н. Южакова. Он признавал их влияние и в своей докторской диссертации «Основные вопросы философии истории» (1883), особенно в третьей части книги. Поясняя свое понимание субъективного подхода, Кареев писал, что «в общественных науках известный субъективизм неизбежен, поскольку у исследователя есть те или другие моральные и социальные убеждения, поскольку общественные науки не могут ограничиваться изучением только внешней стороны общественных отношений и форм, не проникая во внутренний мир людей, к которому нельзя не относиться оценочно»⁶. Он специально оговаривал, что считает неудачным формулировку «субъективный метод», предпочитая другие выражения: «субъективные отношения», «субъективная точка зрения».

В «Общей методологии гуманитарных наук» субъективному методу Н.И. Кареев посвятил часть последней, седьмой, главы, которая называлась «Нормативное и прикладное знание в гуманитарных науках». В ней он

³ Козловский В.В. Историческая метасоциология А.С. Лаппо-Данилевского // Журнал социологии и социальной антропологии. 2019. № 5. С. 74.

⁴ Кареев Н.И. Введение в изучение социологии. СПб., 1897. С. 297–342.

⁵ Кареев Н.И. Основы русской социологии. СПб., 1996. С. 43–88.

⁶ Там же. С. 76.

излагает азы позитивизма, рассматривает учение П.Л. Лаврова и Н.К. Михайловского, воспроизводит свои взгляды, высказанные и в более ранних произведениях. Так, еще в 1897 г. он писал, что «субъективизм... доказывает, что ненаучно изучать общественные явления, как бы совершенно игнорируя при этом мысли, чувства и настроения человеческой личности, мотивы ее деятельности, производимую ею оценку социальных фактов и ее интересы, и что понимание общественных явлений, как чисто внешних форм, якобы лишенных подобно материальным вещам всякого внутреннего содержания, равным образом не может быть названо вполне научным»⁷. Мысли, чувства и настроения людей в разной степени находят выражение в творческой деятельности, в искусстве, науке, философии. В них отражается психическая сторона исторического процесса. Неслучайно Н.И. Кареев, исследуя различные периоды европейской истории, обязательно уделял внимание истории научного мировоззрения эпохи, рассматривал философские концепции, особенности художественных стилей и т.п. Материальная и духовная культура общества, социальная структура, экономические отношения непосредственно влияют на личность. По его словам, «общественные формы существуют не только не сами по себе, но и не для самих себя. Субъективная сторона социальных фактов заключается между прочим в том действии, какое они, эти факты, оказывают на членов общества»⁸.

Авторство термина «субъективный метод» принадлежит О. Контю, хотя он и придавал ему отрицательное значение, поскольку научный метод должен быть как раз объективным. Обоснование субъективного метода в социальных науках Н.И. Кареев ставит в заслугу «русской субъективной социологической школе», прежде всего П.Л. Лаврову и Н.К. Михайловскому, оправдывавшим «внесение в познание моральных и социальных отношений» (§ 375). «Русская субъективная социологическая школа» прочно вошла в содержание курсов и пособий по истории российской социологии. Вероятно, это наиболее изученное направление в отечественной социологии, даже беглый историографический обзор которого ляжет непосильным герменевтическим бременем на исследователя. Укажем лишь некоторые публикации, рассматривающие наследие «субъективной школы»⁹.

«Нигде вопрос о субъективном методе в социологии, – писал Кареев в 1897 г., – не вызывал таких споров и разногласий, как именно у нас. <...> Одно время (в семидесятых годах) говорилось даже об особой русской

⁷ Кареев Н.И. Введение в изучение социологии. С. 301–302.

⁸ Кареев Н.И. Основы русской социологии. С. 300.

⁹ Голосеева А.А. Полемика вокруг понятия «субъективный метод» в социологии в русской общественной мысли второй половины XIX века // Вестник РГГУ. Сер.: Философия. Социология. Искусствоведение. 2011. № 3 (65). С. 37–41; Леонтьева О.Б. «Субъективная школа» в русской мысли: проблемы теории и методологии истории. Самара, 2004; Мальсагова Х.И. О. Конт и Н.И. Кареев: развитие позитивизма в России // Вестник Московского университета. Сер. 18: Социология и политология. 2011. № 4. С. 208–220; Малявин С.Н. Н.И. Кареев и субъективный метод в русской социологии // Социологическое наследие Н.И. Кареева. СПб., 2007. С. 42–65; Микешина Л.А. Эпистемология и российская социология: взаимодействие в развитии // Социологические исследования. 2019. № 9. С. 19–27; Попов В.Г. С.Н. Южаков и субъективный метод в русской социологии // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2010. № 2 (2). С. 167–173; Романов К.В. Этико-социологическая школа в истории общественной мысли России начала XX века // Первая мировая война и проблемы российского общества. СПб., 2014. С. 84–88.

социологической школе, как школе субъективной, да и теперь указывают на то, что она задолго предвосхитила идеи, характеризующие новейшую американскую школу социологов (Уорда и Гиддингса), тоже становящуюся на субъективную точку зрения»¹⁰. Сторонники субъективной школы выступали против органического направления и дарвинизма в социологии, а также критиковали экономический материализм. В то же время «русская субъективная школа» испытала сильное влияние И. Канта, корректируя кантовский сциентизм кантовскими императивами практического разума. Правда, русские социологи тяготели не только к этическому измерению социальной действительности, но и к ее психологическому истолкованию. Согласно Карееву, «субъективизм русской социологической школы был связан не только с этическим отношением к личности и обществу, но и с признанием внутренней, психической, субъективной стороны в самой общественной жизни: представители этого направления считали невозможным построить социологию без помощи не только этики, но и психологии»¹¹. Соединение практического и психологического, императивных убеждений и внутренних переживаний давало тот теоретический синтез, воплощением которого стала «русская социологическая школа». Кареев следующим образом пояснял особенности этого направления: «...русский социологический субъективизм сводится в конце концов к тому, что общественные явления нельзя изучать, игнорируя участие мыслей, чувств и стремлений личностей, создающих их своею деятельностью (психологическая точка зрения) и игнорируя значение этих явлений для самих личностей, требующее нравственной оценки (этическая точка зрения)»¹².

Однако субъективизм вовсе не допускает в науку личный произвол, не оправдывает «партийную» предвзятость и т.п. и не отрицает объективный и законосообразный характер социальных явлений. Перечисляя представителей «русской субъективной школы», Н.И. Кареев замечал, что «все они стоят на точке зрения строгого детерминизма, причинной необходимости и закономерности. Если субъективисты и говорят о целесообразности, то лишь в том смысле, что в своей деятельности люди руководятся целями, коих нельзя упускать из виду ни при объяснении общественных явлений, ни при их оценке с точки зрения того блага, которое есть цель человеческих стремлений, как бы различно люди это благо ни понимали. <...> Дело в том, что и ученый, изучая общественные явления, может задаваться вопросами о целях, какие ставили своей деятельности люди, сознательно или непреднамеренно их вызвавшие»¹³. «Русская субъективная школа» оставалась разновидностью позитивистского проекта, считающего возможным научное постижение общества, изучающего явления, а не сущности, опирающегося на факты, а не на метафизические измышления.

В изучение общественных явлений она вносила принцип личности, отказываясь тем самым от кантовского редукционизма, проводящего аналогию между социальными и физическими процессами. «Общественные явления существуют через личности и по отношению к личностям», –

¹⁰ Кареев Н.И. Введение в изучение социологии. С. 325.

¹¹ Там же. С. 326.

¹² Там же. С. 330–331.

¹³ Там же. С. 340–341.

провозглашал Н.И. Кареев¹⁴. Иными словами, человека нельзя буквально изучать так же, как естествознание изучает вещи. Эвристический потенциал такой аналогии имеет свои пределы, а ее методологическая универсальность сильно преувеличена. По крайней мере, помимо материальной основы, социальные факты имеют и психическое (смысловое) измерение. Личность невозможно элиминировать из социальной жизни, не лишив ее при этом всякого содержания. По словам Кареева, «предмет наук гуманитарных есть прежде всего человеческая личность, а затем человеческое общество, как совокупность отдельных личностей, находящихся между собою в постоянном взаимодействии. <...> Вещи мы приписываем только одно существование, личности сверх того и внутреннее достоинство, требующее с нашей стороны известного к себе уважения. Вещью мы можем пользоваться, как орудием или средством для достижения тех или других целей, самой вещи совершенно посторонних, достоинство же личности состоит как раз в том, что она в самой себе носит цель своего существования, что она не может быть только средством или орудием для достижения целей, ей совершенно посторонних»¹⁵. В цитате Н.И. Кареева очевидно влияние второй кантовской критики. Более того, моральный или социальный мир как царство целей допускает и телеологическое объяснение общественных явлений, не устраняя при этом их каузального толкования. Если материальная сторона социально-исторических процессов может быть сопоставлена с причинно-следственными рядами, то психическая сторона, объективируемая в культурных состояниях, предполагает действие и целевой причины. Субъективная точка зрения, таким образом, необходима для изучения исторических, социальных, культурных явлений. «Другими словами, – пояснял Н.И. Кареев, – этический субъективизм в социологии есть не что иное, как проявление интереса не к одним только внешним явлениям социальной жизни, но и к человеческой личности, живущей в обществе... интереса, в одно и то же время теоретического и этического»¹⁶.

Конечно, намеренное акцентирование субъективной стороны социальной жизни способно заронить сомнение в возможности ее научного, т.е. объективного, постижения. Этические требования субъективизма, кажется, входят в противоречие с беспристрастностью науки как одним из ее важнейших императивов. Однако Н.И. Кареев не видит здесь противоречия, полагая, что «законный объективизм в социологии сводится к научному и этическому беспристрастию»¹⁷. Чаще всего причиной искажения в истории становится не этический или этико-социальный, а националистический субъективизм. В самой же социологии превратное истолкование общества проистекает от сословного, классового или партийного субъективизма. В качестве примера «националистического субъективизма в социологии» он приводил книгу Н.Я. Данилевского «Россия и Европа». Правда, излагая учение Н.Я. Данилевского, он быстро забывал о беспристрастности и приписывал своему славянофильскому оппоненту прямо противоположные взгляды, лишь бы они подтверждали обобщения самого Кареева. Многословные рассуждения петербургского социолога об истинном и ложном субъективизме, как пра-

¹⁴ Кареев Н.И. Введение в изучение социологии. С. 330.

¹⁵ Там же. С. 306.

¹⁶ Там же. С. 310.

¹⁷ Там же. С. 311.

вило, затем концентрировались в кратких, императивных по форме, заключениях типа: «наука... должна стоять выше партий во имя принципа беспристрастия»¹⁸, «социологические теории не могут быть... орудиями отдельных партий»¹⁹ и т.п. Стремясь согласовать субъективную и объективную сторону социально-исторической действительности, Н.И. Кареев указывал на разные смыслы субъективности и распространял область значений субъективного метода, как правило, на область культурных явлений, т.е. тех социальных процессов, в которых полнее всего сказывается начало личности и ее психическая сторона. Таким образом, он несколько корректировал изначальное учение «субъективной школы», переводя субъективный метод в ведение психологи по преимуществу. «Субъективный (ментальный) характер духовной культуры и объективный социального строя и позволяют отнести первую к области социальной психологии, второй – к области собственно социологии», – уточнял он в «Общих основах социологии»²⁰.

Субъективизм неизбежен в общественной жизни, пока существуют идеалы, пока люди будут продолжать судить и оценивать действительность. Без этической оценки социального опыта, без идеалов, задающих цели общественного развития, невозможно само общество. Их изучением, полагал Н.И. Кареев, должна заниматься *деонтология*. Ученый не случайно упоминает в этом контексте Г. Риккерта, поскольку под влиянием немецкого неокантианства проходило становление новой дисциплины – *аксиологии*. Один из первых курсов по теории ценности в России, в свое время не опубликованный, читал как раз коллега Кареева по Петербургскому университету А.С. Лаппо-Данилевский²¹. Научные высказывания, особенно о социальных явлениях, неизбежно включают в себя оценку, которая привносит в знание качественные характеристики, соотносит знание с человеком, делает его, так сказать, соразмерным человеку. Оценка не подрывает объективность знания, если, считал Н.И. Кареев, она не искажает факты и не противоречит логике. Виды оценок многообразны: этические, эстетические, утилитарные и т.д. Их следует отличать от предрассудков, пристрастий, предубеждений, которые также нередко привносятся в научное познание, фальсифицируя его. Отстаивая идеал беспристрастности в науке, в том числе социальной, Кареев прямо обвинял экономический материализм в партийности, т.е. необъективности.

Неприкрытая критика марксизма с позиции субъективизма русской социологической школы могла послужить дополнительным аргументом для запрета книги Н.И. Кареева. Более того, в этой критике просматривалось и политическое неприятие ученых социальных изменений в современном ему обществе, которые приводили к нивелированию краеугольного для его концепции принципа – принципа личности. Социальная революция, вероятно, только укрепила его либеральные взгляды, ведь в основе либерального «понимания общества и государства лежит убеждение в том, что политический союз является конгломератом равных и свободных субъектов, являю-

¹⁸ Кареев Н.И. Введение в изучение социологии. С. 312.

¹⁹ Там же. С. 313.

²⁰ Кареев Н.И. Общие основы социологии. Пг., 1919. С. 17.

²¹ См.: Лаппо-Данилевский А.С. О теории ценности (фрагменты) // Вопросы философии. 2017. № 4. С. 181–189.

щихся в совокупности источником власти и образующих общество для целей собственной самореализации и обеспечения собственной безопасности. Государство должно быть “свободоразмерным”, т.е. обеспечивать те фундаментальные социальные свойства каждого человека, которые даны ему природой – свободу и равенство»²².

Технический комментарий к изданию

Ниже публикуются фрагменты седьмой главы («Нормативное и прикладное знание в гуманитарных науках») рукописи Кареева «Общая методология гуманитарных наук». Рукопись выявлена в Научно-исследовательском отделе рукописей Российской государственной библиотеки (НИОР РГБ) в личном фонде Н.И. Кареева (№ 119) и восстанавливается по рукописным черновикам исследователя, его выпискам из литературы при подготовке к работе²³. Стилистические особенности в текстах, особенности расположения текста на листе сохранены в целях аутентичной передачи источника (исправлены лишь некоторые грамматические обороты). Сохранены выделения в документе (подчеркивания автора заменены курсивом). Утраченные фрагменты обозначены многоточием в квадратных скобках [...], восстановленные публикаторами фрагменты даются в квадратных скобках [], сокращения документа, публикуемого не полностью, обозначены <...>.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Н.И. Кареев

НОРМАТИВНОЕ И ПРИКЛАДНОЕ ЗНАНИЕ В ГУМАНИТАРНЫХ НАУКАХ

(л. 7об) 374. Основатель социологии, Огюст Конт, и задумал новую науку, как *положительное*¹ знание об общественных явлениях, как отрешенное от всякой метафизики, как знание не *сущности* явлений, искомой, выражаясь термином критической философии Канта, в трансцендентном или номенальном (§) мире, а *законов* явлений, т.е. поставил социологии такую же задачу, какую имеют теоретические отделы естествознания. Отсюда Конт сделал то различие между // (л. 8) метафизикою и наукою, что в первой наблюдение подчинено воображению, а во второй, наоборот, воображение – наблюдению. Иначе говоря, один мир есть наблюдаемый, данный в опыте,

²² Куприянов В.А. Европейский либерализм в зеркале политической философии И.А. Ильина // Философский полилог. 2019. № 2. С. 63.

²³ НИОР РГБ. Ф. 119. К. 39. Там же. Д. 8. Л. 7 об. – 14. Параграфы 374–382. Черновой автограф. Подлинник.

¹ Слово «положительное» – приписка на полях.

другой – *только*² воображаемый, что, конечно, следует относить не к самим психическим переживаниям, которые тоже реальны, а к содержанию некоторых наших мыслей. Будучи притом принципиальным противником самонаблюдения, как метода психологии и даже отрицая научность самой психологии, он противопоставил научному методу, как *объективному*, метафизический (и психологический), как *субъективный*, что и было унаследовано позитивистами, отвергшими учение времен второй половины деятельности Конта, когда он даже сочинял свою религию.

375. Эта объективистическая ориентация социологии, а с нею и других общественных наук многих вполне удовлетворила, поставив им задачу изучать то, что есть, как оно дано нам в опыте без всяких оценок и без всякого установления норм должного. Это и было названо научным объективизмом. Русские позитивные социологи П.Л. Лавров и Н.К. Михайловский, оба социалисты, а первый воспитавший свою мысль под влиянием германской идеалистической философии, провозгласили недостаточность объективного метода в гуманитарных науках и потребовали применения к ним метода субъективного, сводившегося в их сознании к внесению в познание моральных и социальных отношений как *творчества идеалов*, так и *этической оценки* действительности. Это вызвало в русской литературе большую полемику между объективистами и субъективистами. Ставши в ней на сторону вторых, я только находил, что речь // (л. 9) здесь может идти не об особом субъективном *методе*, а о субъективном *только элементе* или, как теперь можно было бы выразиться, об особом *подходе*, *особой ориентации*, одним словом, *точке зрения*, причем метод остается всегда чем-то объективным, поскольку направлен на познание какого-либо объекта, и всегда субъективен, поскольку относится к числу явлений субъективного (интраментального) значения.

376. Наилучшим выражением основной философской позиции «русской субъективной социологической школы» было признание (Михайловским) *двуединства правды*, как *правды-истины* и *правды-справедливости*. До известной степени это напоминает двойственность *разума чистого* и *разума практического* в философии Канта, и категорий существования и долженствования, что усвоено и современными неокантианцами. Но особенно интересно, что среди юристов в начале XX века началась тяга к тому идеализму в правоведении, который заключается в отвергнутой (и справедливо) теории «естественного права» (§), но уже в научно приемлемом понимании его не как чего-то *вне нас данного*, а как *идеального построения* нашего ума притом не о *сущем*, а о *должном*. То же устремление лежит в основе учения Риккерта об оценочном характере гуманитарных наук с их методом отнесения к ценностям, которого (будто бы) не может быть в естествознании (где тоже бывает отнесение к ценностям, только не этическим, а к теоретическим и к утилитарным). Все *только что*³ указанное сродни субъективизму старых русских социологов. // (л. 10)

377. То, что Риккерт и его последователи называют отнесением к ценностям, может иметь очень разнообразный характер в виду того, что у людей могут быть различные мотивы что-либо особенно ценить предпочтительно перед другим, притом не только разнородным, но и однородным.

² Слово «только» – приписка на полях.

³ Словосочетание «только что» – приписка на полях.

Не все одинаково ценно с *теоретико-познавательной* точки зрения в зависимости и от *интересов* познающего субъекта и индивидуальных и групповых особенностей познаваемых объектов. Для лингвиста в слове «бытие» интересны самые звуки слова, его корень, его суффикс, его возможные окончания и слова от него производимые, для философа – обозначаемое им понятие, причем философ-теоретик будет разбирать, что собственно в этом понятии мыслится, а историк философии – исследовать, как понималось «бытие» прежними философами. Равным образом иной единичный предмет или случай может быть особенно интересен по его редкости или по его особой типичности и т.п. С этим теоретическим интересом в познании рядом существует другой – *практический, утилитарный*, создающий рядом с чистой наукою науку прикладную, направляющий умственную деятельность на познание истины в виду ее полезности и дающий начало оценке со стороны *истины* или *добра*, равно как с эмоциональной стороны, например, эстетической (со стороны, условно говоря, *красоты*) в произведениях по теории и истории искусств, в том числе и поэзии. Так разнообразны возможные по отношению к объектам гуманитарных наук оценки (или субъективная точка зрения, §375) // (л. 11)

378. В действительной жизни разные люди *оценивают* различным образом и постоянно даже v^4 совершенно противоположном смысле *одни и те же вещи*⁵, но в действительной жизни они и *представляют себе* одни и те же вещи, т.е. *познают их* очень неодинаково, люди образованные и невежественные, знающие и не знающие, специалисты и профаны, положительные ученые и метафизические философы. Однако, объективная истина для всех, как таковая может быть только одна, и к ней-то наука стремится, стараясь достигнуть *бесспорного значения*. В науке все решают логика и факты: что логично, то логично для всех, и что факт для одного, то факт и для другого, если только факты действительно факты, а не измышления, а за логику не выдается софистика. *Истина*, говорят, все побеждает, но раз ей нужно побеждать, она, значит, имеет перед собою нечто, с чем ей приходится бороться, и то же самое надлежит сказать и о *справедливости*, о которой, однако, никто не решается говорить, что она все побеждает. Дело с оценками – эмоциональными, утилитарными, этическими – стоит гораздо труднее, чем с теоретическим познанием, которое очень должно заботиться о том, чтобы его дела, как познания истины, руководимого теоретическим, интеллектуальным интересом, не брали на себя эмоциональное, утилитарное и этическое отношения к действительности, где затронуты или замешаны наши чувствования, наши стремления, *воля*⁶, наши интересы. «О вкусах не спорят», «тьмы низких истин нам дороже нас возвышающий обман», «все в мире относительно» и т.п., – мало ли что говорится на эту тему. // (л. 12).

379. Тем не менее, мы все-таки оцениваем, судим, прикидываем к отдельным явлениям и понятиям некоторые нормы, нами же создаваемые. Это бывает даже в математике, где мы различаем, например, между *правильными* и *неправильными* четырехугольниками, где говорим о правильном, *идеальном* круге или о фигуре, только к ней приближающейся и мало ли о чем в подобном же роде. Говоря о зимней или летней погоде, мы можем нахо-

⁴ Слово «в» – приписка на полях.

⁵ Фраза «одни и те же вещи» – приписка на полях.

⁶ Слово «воля» – приписка на полях.

дить ту или другую то *нормально*, то *ненормально* холодной либо теплою. Физиология нормальным называет здоровое состояние организма, и даже в болезненных его состояниях медицина различает нормальное или не совсем нормальное течение болезни. Географ характеризует *данный*⁷ ландшафт *красивым* или *некрасивым*, а *данный климат* – *полезным* или *вредным*⁸, этнограф – данное племя *добрым* или *злым*, *способным* или *тупым* и т.д. Все это – оценки, квалификации, критериями в которых являются наши понятия о правильном, нормальном, совершенном, прекрасном, *полезном*⁹, [приятном]¹⁰, добром и пр. и пр. и о противоположном всему этому. Критерии для распознавания правильностей, нормальностей, полезностей и пр. и пр. *имеют*¹¹ весьма различное психологическое происхождение, но квалификация чего-либо правильным, полезным, здоровым, умным, прекрасным и пр. включает в себе и оценку в положительном смысле, т.е. одобрение, а отнесение чего-либо к явлениям неправильным, вредным, неприятным и т.д. есть отрицательная оценка. Такие оценки нисколько не искажают знания, если они сделаны правильно, не заключают в себе личного произвола, не влияют на то, что в знании должно оставаться объективным при всяких субъективных переживаниях, с ним соединенных. // (л. 13).

380. Наименее поддаются какому-либо объективному регулированию эмоциональные оценки, к числу которых относятся *эстетические*, а также связанные с принадлежностью оценивающих к разным нациям, вероисповеданиям, государствам, сословиям, классам, партиям, школам и даже профессиям, каковая принадлежность обуславливает и разные *утилитарные* оценки, способные также очень расходиться. *Приятное* для одних может быть неприятным для других, *полезное* одним – вредным по отношению к другим. Пристрастиям, предубеждениям, предрассудкам нет места в науке, и всякий субъективизм, хотя бы он был проявлением не *чисто*¹² личного произвола, а принадлежности лица к какой-нибудь нации, классу, партии недопустим: наука должна стоять выше всех разделений между людьми, обуславливаемых принадлежностью их к крупным или мелким группам. Если изучение действительности должно вестись так, чтобы его результаты были одинаково приемлемы, например, для представителей материалистической и спиритуалистической метафизики (§), то как факты и логические выводы из них, составляющие содержание науки, должны быть одинаково принимаемы людьми всех наций, классов, партий, для достижения чего существуют величайшие трудности.

381. Во-первых, сами ученые могут бессознательно, а в худшем случае и преднамеренно пропускать в науку взгляды, сложившиеся под влиянием группового субъективизма, т.е. иногда те или другие пристрастия проскальзывают без ведома самих ученых в их работы – случаи, более извинительные, нежели те, когда *тенденциозность* выводится в принцип, и наука делается служанкою не *истины*, а *интересов*. В не так давнее время в Северной Америке возникло даже особое философское направление, которое назвало себя «прагматизмом» (конечно, в другом смысле, чем у нас выше, §) и которое

⁷ Слово «данный» – приписка на полях.

⁸ Фраза «а данный климат – полезным или вредным» – приписка на полях.

⁹ Слово «полезном» – приписка сверху.

¹⁰ Слово написано неразборчиво.

¹¹ Слово «имеют» – приписка на полях.

¹² Слово «чисто» – приписка на полях.

стало проповедовать, // (л. 14) что человеческой воле принадлежит и познавательная функция, что открывало перед метафизикой доступ в философию. Практически понятия не образуются в этом направлении по теоретическим, а наоборот, сами их образуют. Весь смысл философии и науки с этой точки зрения находится в удовлетворении наших практических потребностей, вследствие самое представление о теоретической истине как-то исчезает: истина есть не что иное для прагматистов, как разновидность добра. Равным образом, и экономический материализм прагматичен в данном смысле, так как учит объяснять эпоху не из ее философии, а из ее экономики, смотреть на всякую идеологию, как на надстройку над экономическим базисом (§), и непременно, как идеологию интересов того или другого класса.

382. Во-вторых, если бы даже наука имела объективнейший характер, раз ее выводы оказались противоречащими интересам и предрассудкам известной группы, самые логические выводы и наиболее беспристрастные оценки не будут убедительны для людей, неспособных освободиться из-под власти своих интересов и предрассудков. Если бы, сказано было, та истина, что дважды два составляет четыре противоречило нашим страстям, то многие стали бы эту истину отвергать или, по крайней мере, в ней сомневаться. Люди, не искушенные наукою, часто бывают бессознательными прагматистами, готовыми признавать истиной то, что лучше работает для них, ведет их в жизни, лучше всего подходит к каждой ее части, оказывается наиболее полезным. Истинно то, что приятно и выгодно. Недаром в доказательствах нередко пользуются аргументами *ad hominem* и *ad populum*, т.е. годными только для данного человека или для данной группы, национальной, классовой, партийной (§), уверяя, что «кто не с нами, тот против нас». Публицистическое трактование вопроса будет всегда понятнее, приемлемее, убедительнее для *части*¹³ публики, разделяющей соответственные взгляды, нежели трактование чисто научное, которое может потребовать от читателя признания того, что для него неприятно или невыгодно. Путь науки – путь критический, но людям слишком свойственен *догматизм* мысли, с которым в областях чувства и воли соответствуют *фанатизм* и *деспотизм*.

Список литературы

- Голосеева А.А. Полемика вокруг понятия «субъективный метод» в социологии в русской общественной мысли второй половины XIX века // Вестник РГГУ. Сер.: Философия. Социология. Искусствоведение. 2011. № 3 (65). С. 37–41.
- Долгова Е.А., Малинов А.В. Логика методологии (к публикации «Логических предпосылок всякой методологии» Н.И. Кареева) // Социологическое обозрение. 2017. Т. 16. № 3. С. 319–326.
- Долгова Е.А., Малинов А.В. «Понять чужую душу»: Фрагменты из неопубликованного труда историка, социолога, методолога науки Н.И. Кареева // Вестник архивиста. 2017. № 4. С. 236–247.
- Долгова Е.А., Малинов А.В., Слискова В.В. Наблюдение в социальных науках (по материалам рукописи Н.И. Кареева «Общая методология гуманитарных наук») // Социология науки и технологии. 2020. Т. 11. № 2. С. 64–85.
- Кареев Н.И. Введение в изучение социологии. СПб.: Тип. Стасюлевича, 1897. 440 с.
- Кареев Н.И. Основы русской социологии. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 1996. 368 с.

¹³ Слово «части» – приписка на полях.

- Кареев Н.И.* Общие основы социологии. Пг.: Наука и школа, 1919. 209 с.
- Кареев Н.И.* Метафизик о «Методологии общественных наук» // *Анналы: журнал всеобщей истории.* 1922. № 9. С. 267–271.
- Леонтьева О.Б.* «Субъективная школа» в русской мысли: проблемы теории и методологии истории. Самара: Изд-во Самарского университета, 2004. 200 с.
- Козловский В.В.* Историческая метасоциология А.С. Лаппо-Данилевского // *Журнал социологии и социальной антропологии.* 2019. № 5. С. 73–86.
- Куприянов В.А.* Европейский либерализм в зеркале политической философии И.А. Ильина // *Философский полилог.* 2019. № 2. С. 59–76.
- Лаппо-Данилевский А.С.* О теории ценности (фрагменты) // *Вопросы философии.* 2017. № 4. С. 181–189.
- Мальсагова Х.И.* О. Конт и Н.И. Кареев: развитие позитивизма в России // *Вестник Московского университета. Сер. 18: Социология и политология.* 2011. № 4. С. 208–220.
- Малявин С.Н.* Н.И. Кареев и субъективный метод в русской социологии // *Социологическое наследие Н.И. Кареева.* СПб.: Изд-во РПУ им. А.И. Герцена, 2007. С. 42–65.
- Микешина Л.А.* Эпистемология и российская социология: взаимодействие в развитии // *Социологические исследования.* 2019. № 9. С. 19–27.
- Попов В.Г.* С.Н. Южаков и субъективный метод в русской социологии // *Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология.* 2010. № 2 (2). С. 167–173.
- Романов К.В.* Этико-социологическая школа в истории общественной мысли России начала XX века // *Первая мировая война и проблемы российского общества / Отв. ред. А.С. Скариндов.* СПб.: Изд-во Государственной полярной Академии, 2014. С. 84–88.

Subjective method and evaluation in science (based on the materials of Nikolay I. Kareev's manuscript “General methodology of the Humanities”)*

Appendix: Nikolay I. Kareev. Normative and applied knowledge in the humanities

Evgeniya A. Dolgova

Russian State University for the Humanities. 6 Miusskaya sq., Moscow, 125047, Russian Federation; e-mail: medievalis@list.ru

Alexey V. Malinov

Saint Petersburg State University. 7–9 Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; e-mail: a.v.malinov@gmail.com

Valeriya V. Sliskova

Russian State University for the Humanities. 6 Miusskaya sq., Moscow, 125047, Russian Federation; e-mail: valeriya.sliskova@mail.ru

The purpose of the article is to introduce “General methodology of the Humanities” (1922), one of the latest monographs by the historian, sociologist and methodologist of science Nikolay Kareev (1850–1931). The book, which the scholar did not publish during his lifetime, was introduced into scientific circulation only partially and needs further updating in terms of its significance for the history of Russian sociology. It systematizes the methodological ideas of N.I. Kareev, establishes a connection between his works with such European trends as positivism and neo-Kantianism as well as with “Russian subjec-

* This article has been prepared with financial support of the Russian Foundation for the Basic Research (RFBF), science project No. 19-09-00109/1, “Methodological studies by Nikolay I. Kareev: research, publication, comments”.

tive sociological school”. The proposed fragment of the seventh chapter (“Normative and applied knowledge in the humanities”) focuses on the problem of the subjective method and assessment in science. It is concluded that the subjectivism of the Russian sociological school was of a special nature: it was associated not only with the ethical attitude towards the individual and society, but also with the recognition of the internal, mental, subjective side of social life itself. The combination of practical and psychological, imperative convictions and inner experiences resulted in a theoretical synthesis of which the embodiment was the “Russian sociological school”. The “Russian subjective school” remained a positivist project for which it was possible to study society scientifically, a project that studied phenomena and not essences, a project that built on facts and not on metaphysical fabrications. In the study of social phenomena, the School introduced the principle of personality, thereby rejecting Comte’s reductionism, which drew analogies between social and physical processes. It is hypothesized that the criticism of Marxism from the standpoint of the subjectivism of the Russian sociological school could serve as an additional argument for the prohibition of the book in the 1920s. The manuscript was found in the Research Department of Manuscripts of the Russian State Library in the personal collection of N.I. Kareev and is being restored based on drafts. The publication is accompanied by an introductory article revealing the main provisions in Kareev’s work.

Keywords: Nikolay I. Kareev, methodology, humanities, personality, subjectivism, assessment, scientific knowledge

For citation: Dolgova, E.A., Malinov, A.V., Sliskova, V.V. “Sub”ektivnyi metod i otsenka v nauke (po materialam rukopisi N.I. Kareeva ‘Obshchaya metodologiya gumanitarnykh nauk’)” [Subjective method and evaluation in science (based on the materials of Nikolay I. Kareev’s manuscript ‘General methodology of the Humanities’)], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2022, Vol. 15, No. 1, pp. 176–190. (In Russian)

References

- Dolgova, E.A. & Malinov, A.V. “‘Ponyat’ chuzhuyu dushu’: Fragmenty iz neopublikovannogo truda istorika, sociologa, metodologa nauki N.I. Kareeva” [‘To understand someone else’s soul’: Fragments from the unpublished work of the historian, sociologist, methodologist of science N.I. Kareev], *Herald of the archivist*, 2017, No. 4, pp. 236–247. (In Russian)
- Dolgova, E.A. & Malinov, A.V. “Logika metodologii (k publikacii ‘Logicheskikh predposylok vsyakoj metodologii’ N.I. Kareeva)” [Logic of methodology (to the publication of ‘The logical premises of any methodology’ by N.I. Kareev)], *Sociological Review*, 2017, Vol. 16, No. 3, pp. 319–326. (In Russian)
- Dolgova, E.A., Malinov, A.V. & Sliskova, V.V. “Nablyudenie v social’nyh naukah (po materialam rukopisi N.I. Kareeva ‘Obshchaya metodologiya gumanitarnykh nauk’)” [Observation in the social sciences (based on the manuscript of N.I. Kareev ‘General methodology of the humanities’)], *Sociology of Science and Technology*, 2020, Vol. 11, No. 2, pp. 64–85. (In Russian)
- Goloseeva, A.A. “Polemika vokrug ponyatiya ‘sub’ektivnyj metod’ v sociologii v russkoj obshchestvennoj mysli vtoroj poloviny XIX veka” [Polemics around the concept of ‘subjective method’ in sociology in Russian social thought in the second half of the 19th century], *Vestnik RGGU. Seriya: Filosofiya. Sociologiya. Iskusstvovedenie*, 2011, No. 3 (65), pp. 37–41. (In Russian)
- Kareev, N.I. *Obshchie osnovy sociologii* [General foundations of sociology]. Petrograd: Nauka i Shkola Publ., 1919. 209 pp. (In Russian)
- Kareev, N.I. “Metafizik o ‘Metodologii obshchestvennykh nauk’” [Metaphysician on ‘Methodology of Social Sciences’], *Annaly: zhurnal vseobshchei istorii*, 1922, No. 9, pp. 267–271. (In Russian)
- Kareev, N.I. *Vvedenie v izuchenie sociologii* [An introduction to the study of sociology]. St. Petersburg: Stasulevich Publ., 1897. 440 pp. (In Russian)

- Kareev, N.I. *Osnovy Russkoj sociologii* [Foundations of Russian Sociology]. St. Petersburg: Ivan Limbah Publ., 1996. 368 pp. (In Russian)
- Kozlovsky, V.V. "Istoricheskaya metasociologiya A.S. Lappo-Danilevskogo" [A.S. Lappo-Danilevsky's Historical Metasociology], *Journal of Sociology and Social Anthropology*, 2019, No. 5, pp. 73–86. (In Russian)
- Kupriyanov, V.A. "Evropejskij liberalizm v zerkale politicheskoy filosofii I.A. Il'ina" [European liberalism in the mirror of I.A. Ilyin's political philosophy], *Philosophical polylogue*, 2019, No. 2, pp. 59–76. (In Russian)
- Lappo-Danilevsky, A.S. "O teorii cennosti (fragmenty)" [On the theory of value (fragments)], *Voprosy filosofii*, 2017, No. 4, pp. 181–189. (In Russian)
- Leonteva, O.B. *'Sub'ektivnaya shkola' v Russianskoj mysli: problemy teorii i metodologii istorii* ['Subjective School' in Russianian Thought: Problems of Theory and Methodology of History]. Samara: Samara University Publ., 2004. 200 pp. (In Russian)
- Malsagova, Kh.I. "O. Kont i N.I. Kareev: razvitie pozitivizma v Rossii" [O. Comte and N.I. Kareev: the development of positivism in Russia], *Bulletin of Moscow University, Series 18: Sociology and Political Science*, 2011, No. 4, pp. 208–220. (In Russian)
- Malyavin, S.N. "N.I. Kareev i sub'ektivnyj metod v russkoj sociologii" [N.I. Kareev and the subjective method in Russianian sociology], *Sotsiologicheskoe nasledie N.I. Kareeva* [Sociological heritage of N.I. Kareev]. St. Petersburg: Herzen University Publ., 2007, pp. 42–65. (In Russian)
- Mikeshina, L.A. "Epistemologiya i rossijskaya sociologiya: vzaimodejstvie v razvitii" [Epistemology and Russian sociology: interaction in the development], *Sociological Studies*, 2019, No. 9, pp. 19–27. (In Russian)
- Popov, V.G. "S.N. YUzhakov i sub'ektivnyj metod v russkoj sociologii" [S.N. Yuzhakov and the subjective method in Russianian sociology], *Bulletin of Perm University. Philosophy. Psychology. Sociology*, 2010, No. 2 (2), pp. 167–173. (In Russian)
- Romanov, K.V. "Etiko-sociologicheskaya shkola v istorii obshchestvennoj mysli Rossii nachala XX veka" [Ethical and sociological school in the history of social thought in Russia at the beginning of the twentieth century], *Pervaya mirovaya voina i problemy rossijskogo obshchestva* [World War I and the problems of Russianian society], ed. by A.S. Skaridov. St. Petersburg: State Polar Academy Publ., 2014, pp. 84–88. (In Russian)

Научно-теоретический журнал

Философский журнал / Philosophy Journal
2022. Том 15. № 1

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 03.03.22.
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif
Усл. печ. л. 15,8. Уч.-изд. л. 15,07. Тираж 1 000 экз. Заказ № 1

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.iphras.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@iphras.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;
 - ученая степень, ученое звание (только на русском языке);
 - место работы;
 - полный адрес места работы (включая индекс, страну, город);
 - адрес электронной почты.
 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.iphras.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@iphras.ru; сайт: <https://pj.iphras.ru>

**Подписка на «Философский журнал» открыта в отделениях связи России.
Подписной индекс ПН 142 в каталоге Почты России**