

ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2023. Том 16. Номер 2

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, 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), 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 3 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)

2023. Volume 16. Number 2

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), Ilham Mammad-zadeh (Institute of Philosophy, Sociology and Law, Baku, Azerbaijan), Aleksandr S. Manasyan (Yerevan State University, Yerevan, Armenia), Tom Rockmore (Duquesne University, Pittsburg, USA; Peking University, Beijing, China), Antonia Soulez (Université Paris-VIII, Saint-Denis, France), Maria M. Fedorova (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Vitaly V. Tselitshev (Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia)

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Frequency: 4 times per year

First issue: November 2008

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-61227 from 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 ПИ142

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 The Philosophy Journal undergo peer review process

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

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

E-mail: philosophjournal@iphras.ru

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

В НОМЕРЕ

ДИСКУССИИ

Смысловой поворот и типология рациональности

<i>А.В. Смирнов.</i> Смысл и вариативность разума.....	5
<i>Л.Т. Рыскельдиева.</i> Осознание, осмысление и непереводаемость.....	18
<i>Т.А. Шиян.</i> К проблеме описания смысловых структур и смысловой деятельности в формальной математике и логике.....	26
<i>А.А. Шиян.</i> Смысл как предметная целостность: феноменологический подход.....	33
<i>В.К. Солондаев, И.В. Иванова.</i> Естественная установка сознания: схема универсальности и схема переживания.....	40
<i>Р.В. Псху.</i> Еще один субъект? Логико-грамматические основания вишишта-адвайта-веданты.....	47
<i>А.В. Парибок.</i> Сверхкраткие тезисы о языковых аспектах теории цивилизационно-специфичной рациональности.....	54

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

<i>О.В. Артемьева.</i> Когнитивный статус моральных суждений.....	62
<i>О.В. Попова.</i> Анималистический поворот в философии и биоэтике и кантианская линия в защите прав животных.....	78
<i>Е.И. Коростиченко, Я.И. Климов.</i> Социальное измерение нового атеизма.....	96

СМЫСЛЫ ИСТОРИИ РОССИИ

<i>К.В. Ворожжихина.</i> Философия жизни в советской России: творчество Е.К. Герцык.....	115
---	-----

ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

<i>М.М. Федорова.</i> О парадоксах времени истории.....	127
<i>Пётр Фомы (ОМБ).</i> Вопросы о типах дистинкций. <Вопрос 7> (перевод с латинского языка, предисловие и комментарии В.Л. Иванова).....	144

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

<i>Pirmin Stekeler-Weithofer.</i> Nature, spirit, and their logic. Hegel's <i>Encyclopaedia</i> of the theoretical sciences as universal semantics.....	165
<i>Rocco Porcheddu.</i> Taking 'end' seriously. Some remarks on the relation between Kant's concept of an end and the end in itself.....	176
<i>В.В. Селивёрстов.</i> «Существующая золотая гора» как главная проблема теории Майнонга.....	191

TABLE OF CONTENTS

ACADEMIC DISCUSSIONS

Sense-turn and typology of reason

<i>Andrey V. Smirnov</i> . Sense positing and plurality of reason.....	5
<i>Lora T. Ryskeldiyeva</i> . Consciousness, <i>smysl</i> and untranslatability.....	18
<i>Taras A. Shiyani</i> . On the problem of describing semantic structures and semantic activity in formal mathematics and logic.....	26
<i>Anna A. Shiyani</i> . Sense as an objective integrity: a phenomenological approach.....	33
<i>Vladimir K. Solondaev, Inna V. Ivanova</i> . Natural attitude of consciousness: the scheme of universality and the scheme of experience.....	40
<i>Ruzana V. Pskhu</i> . One more logical subject? Logical and grammatical foundations in <i>viśiṣṭādvaita</i>	47
<i>Andrei V. Paribok</i> . Super-concise theses on the linguistic aspects of the theory of civilization-specific rationality.....	54

MORALS, POLITICS, SOCIETY

<i>Olga V. Artemyeva</i> . The cognitive status of moral judgements.....	62
<i>Olga V. Popova</i> . The animalistic turn in philosophy and bioethics and the Kantian line in the protection of animal rights.....	78
<i>Ekaterina I. Korostichenko, Yaroslav I. Klimov</i> . The social dimension of the new atheism.....	96

RUSSIA: THE SENSES OF HISTORY

<i>Ksenia V. Vorozhikhina</i> . Philosophy of life in Soviet Russia: the works of Evgeniya Gertsyk.....	115
--	-----

HISTORY AND THEORY OF CULTURE

<i>Mariya M. Fedorova</i> . On the paradoxes of the time of history.....	127
<i>Peter Thomae (OFM)</i> . Questions on the modes of distinctions. <Question 7> (translated from Latin with notes and Foreword by Vitaly. L. Ivanov).....	144

HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Pirmin Stekeler-Weithofer</i> . Nature, spirit, and their logic. Hegel's <i>Encyclopaedia</i> of the theoretical sciences as universal semantics.....	165
<i>Rocco Porcheddu</i> . Taking 'end' seriously. Some remarks on the relation between Kant's concept of an end and the end in itself.....	176
<i>Vladimir V. Seliverstov</i> . 'Existent Golden Mountain' as main problem of Meinong's theory.....	191

ДИСКУССИИ

СМЫСЛОВОЙ ПОВОРОТ И ТИПОЛОГИЯ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

1–5 декабря 2022 г. в г. Нальчик состоялась конференция «Осознать смысл, осмыслить сознание: манифест Другой философии», к ее открытию была выпущена книга с одноименным названием. Задача конференции заключалась в том, чтобы обозначить путь исследования сознания, который по праву можно было бы назвать «смысловой поворот». Хотя европейская философия за последние десятилетия «поворачивала» едва ли не во все стороны, поворота к смыслу так и не произошло; это тем более удивительно, что способность к смыслу составляет первую и, возможно, последнюю отличительную черту человеческого сознания. Другой, тесно связанной с первой, задачей конференции было зафиксировать теоретическую позицию, обобщающую вариативность разума, наметить контуры цивилизационной типологии рациональности и поставить вопрос об универсальности сознания поверх вариативности разума. Возможность обнаружить типологическое различие рациональности в деятельности индивидуального сознания и исследовать его методами психологии высвечивает важный практический аспект смыслового поворота. Ключевые моменты состоявшихся обсуждений представлены в статьях участников дискуссии.

А.В. Смирнов

СМЫСЛ И ВАРИАТИВНОСТЬ РАЗУМА *

Смирнов Андрей Вадимович – доктор философских наук, академик РАН, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; главный научный сотрудник центра исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама». Российский университет дружбы народов. Российская Федерация, 117196, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6; e-mail: public@avsmimov.info

* Работа подготовлена в рамках Соглашения между Минобрнауки РФ и Российским университетом дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии». Публикация выполнена при поддержке Программы стратегического академического лидерства РУДН.

Поставлен вопрос о том, что такое смысл как таковой, в отличие от смысла чего-то. Смысл как таковой задает абсолютную границу сознания, поскольку осознанным может быть только то, что имеет смысл, и наоборот: все, что включено в пределы смысла, тем самым осознано. Выдвинуто положение о несемантическом характере смысла: смысл как таковой не может быть понят в противопоставлении значению или в соотношении с тем, чему он приписывается. Смысл предложено понимать как целостность. Рассмотрены три ведущие оси разворачивания целостности: противоположение-и-объединение, единство-и-множественность, континуальность-и-дискретность. Разворачивание целостности в форме связности «что-и-какое» происходит как конкретизация каждой из трех осей целостности в соответствии с исходной интуицией. Вариативность такого разворачивания задает возможность вариативности чистого разума. Дан набросок типологии разума четырех больших культур человечества (европейской, арабо-мусульманской, индийской и китайской). Этот результат находит удачное соответствие в цивилизационной типологии разума, предложенной А.В. Парибокком.

Ключевые слова: сознание, вариативность чистого разума, целостность, связность, разворачивание, большая культура, типология разума

Для цитирования: *Смирнов А.В.* Смысл и вариативность разума // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2023. Т. 16. № 2. С. 5–17.

Что такое смысл? Не смысл в отличие от чего-то другого, например, значения; и не смысл чего-то другого, когда смысл был бы выражен конкретным высказыванием, формулой или как-то еще – но все же выражен, пусть даже утверждением о его невыразимости. Что такое смысл как таковой? Благодаря чему мы можем говорить о смысле чего бы то ни было? Что значит «осмыслить», «придать смысл» и т.п.? Благодаря чему, наконец, можно «выразить смысл»?

Несемантическая природа смысла

Все, что мы можем почувствовать, помыслить и высказать, осмысленно и потому может быть осмыслено другим. Даже о бессмыслице нельзя не говорить осмысленно, ведь бессмысленное бормотанье или бессмысленный звук, бессмысленный вид или картинка и т.п. осмысленны как таковые, как именно звук, вид, картинка и т.д.: они в нашем сознании имеют смысл, хотя бы уже потому, что мы можем говорить о них. А значит, можем *связывать* их с чем-то другим. Ведь говорить значит связывать – а не обозначать.

Знак не выражает сущности речи и не служит ее отличительной чертой, равно как не составляет отличительной черты сознания. Самый простой способ указать на это – заметить, что знак должен иметь смысл, чтобы мы могли оперировать им¹, но не наоборот: смысл не должен быть обозначен, чтобы «стать» смыслом. Собственно, «стать» смыслом ничто не может, скорее наоборот: смысл может пред-стать как значение, когда мы пользуемся знаками в попытке «передать» смысл. Но «передать» смысл можно только тому, кто уже имеет доступ к смыслу (а значит, ни о какой передаче на самом-то деле речи не идет). Знак как таковой всегда – лишь пустой значок,

¹ *Шиян Т.А.* К проблеме описания смысловых структур и смысловой деятельности в формальной математике и логике // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2023. Т. 16. № 2. С. 26–33.

ничем не отличающийся от случайного начертания или случайного бормотанья, и только если этот значок используется, чтобы «передать смысл», он становится знаком.

Но понятно, что «передать» смысл нельзя: это не посылка и не эстафетная палочка; смысл можно лишь, с большей или меньшей долей успеха, пробудить в другом сознании. Когда доступ к смыслу хотят получить с помощью бессмысленного значка, превращая его в знак, получают – значение. Значение, но не смысл. Можно сказать и так: значение – это обозначенный смысл, тем самым, в силу обозначенности, уже смыслом быть переставший, утративший свою смысловую природу и представший как некое вот-значение. Значение всегда может быть предъявлено; но не смысл. Со смыслом нельзя совершить никакой операции, нельзя сделать его объектом приложения сил, объектом некоего действия, потому что тогда смысл перестанет быть смыслом.

Зафиксируем первое положение: *смысл имеет несемантическую природу.*

Смысл как абсолютная граница сознания

Смысл ускользает, но не потому, что отсутствует; напротив, без смысла все распалось бы, превратившись в хаос бессмыслицы; даже и не в хаос, поскольку хаос сохраняет следы осмысленности (мы ведь говорим о нем), а в бездну, которая поглощает без остатка. Смысл ускользает потому, что его нельзя «схватить», предъявить, сделать предметом. Поэтому, боюсь, феноменологический проект смешивает смысл и предмет нашего внимания, смысл и конкретное содержание сознания². Феноменология ведет нас не к смыслу, а опять – к значению.

О смысле нельзя говорить так, как мы говорим обо всем остальном: все остальное должно быть осмысленным, чтобы пред-стать в нашем сознании; но не смысл: он не нуждается в том, чтобы он был осмыслен, и не может быть осмыслен. Все что угодно может и даже должно «иметь смысл», чтобы стать осознанным. Но смысл не должен иметь что-то, не должен быть обособован чем-то. И смысл не может быть осмыслен, как змея не может проглотить саму себя.

Смысл – предельная категория, за которую мы не можем заглянуть. Смысл задает абсолютную границу нашего сознания.

Таково второе положение: *смысл абсолютен, или, что то же самое, смысл задает абсолютную границу нашего сознания.*

Смысл имеет неалгоритмическую природу

Сознание и есть способность осмыслить, а способность осмыслить – и есть сознание. Другие существа, помимо человека, вероятно, сознательны постольку и именно в том отношении, в каком способны осмысливать и, следовательно, имеют какой-то доступ к связности. Эту способность можно имитировать постольку, поскольку ее можно объяснить, а значит, и машина

² Шиян А.А. Смысл как предметная целостность: феноменологический подход // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 2. С. 33–39.

может «сделать вид», будто обладает сознанием, если научить ее воспроизводить человеческие действия и реакции. Более того, это в определенной степени уже реализовано. Но подражание и воспроизведение способности осмысливать никогда не станут самой этой способностью, как нарисованная абсолютная граница никогда не будет самой абсолютной границей.

Тест Тьюринга в его многочисленных вариантах проверяет способность машины подражать человеческому поведению, прежде всего речевому³, заменяя коренной вопрос о природе сознания и смысла вопросом о возможности подражать человеческому сознанию и воспроизводить его плоды. Второе совсем не обязательно будет ответом на первое: подражать можно «по-своему», идя своим путем; колесная техника не копирует способности передвижения животных, что не снижает ее эффективности; самолет или вертолет используют те же законы аэродинамики, что крыло птицы, но действуют существенно иначе. Если определяющей для природы человеческого сознания является способность осмысливать, т.е. иметь доступ к смыслу как предельной границе, доступ к смыслу как абсолютной связности, то и отвечать на вопрос «может ли машина мыслить?» (тест Тьюринга не предназначен для ответа на этот вопрос) надо соответствующим образом, проверяя ее способность к связности (а не к имитации результатов чужой способности к связности). Впрочем, это не предмет данной статьи. Для нас важно, что уже созданы алгоритмы, умеющие распознавать результаты работы алгоритмов, имитирующих работу человеческого сознания⁴. Это значит, что можно формально отличить подлинную работу сознания от ее машинной имитации и воспроизведения ее результатов. Значит, имеются принципиальные отличия в работе естественного сознания, не позволяющие спутать его с машинной имитацией, построенной на алгоритмах.

Итак, третье положение: *смысл имеет неалгоритмическую природу*. Это значит, во-первых, что сам смысл не является алгоритмом: если говорить, что сознание – это «машина смысла» (или «мыслящая машина» и т.п.), что вся деятельность сознания – это вычисление⁵, то это будет плохой метафорой, поскольку вычисления совершаются по алгоритмам, а смысл и осмысленность не таковы. Смысл полагаем (как вариант связности «что-и-какое»; подробнее об этом см. ниже), а не выстраиваем алгоритмически. Алгоритмически можно пытаться работать со значением, задавая определения понятий, правила вывода и т.п.; но не со смыслом. Значит, смысл – не алгоритм, и смысл не может быть выстроен с помощью алгоритма и вообще с помощью цепочки шагов с некоего «начала»; «алфавиты», «периодические таблицы», «матрицы» смысла и т.п. метафоры неудачны в той же степени и по той же причине, что и «машина смысла» или «машина осмысленности». И во-вторых, смысл нельзя имитировать работой машины, как нельзя ходьбой или бегом животного имитировать полет птицы. Так называемая «трудная проблема сознания»⁶ – только краешек этой невозможности, и дело тут

³ См., напр.: Copeland J. The Turing Test // *Minds and Machines*. 2000. Vol. 10. P. 519–539.

⁴ 1 февраля 2023 г. опубликовано сообщение о том, что «компания OpenAI, разработчик нейросети ChatGPT, объявила о запуске классификатора, способного распознавать текст, написанный человеком на основе сгенерированного ИИ материала» (URL: <https://www.vedomosti.ru/technology/news/2023/02/01/961339-razrabotchik-chatgpt>).

⁵ См., напр.: Михайлов И.Ф. *Натуральные вычисления и искусственный интеллект* // *Человек*. 2022. Т. 33. № 2. С. 65–83.

⁶ См.: Васильев В.В. *Трудная проблема сознания*. М., 2009.

вовсе не ограничивается квалиа. Смысл и значение не появятся из вычислений, если не заложены туда изначально либо привнесены извне: таков самый простой способ указать на несводимость смысла к вычислению, которое само должно быть осмысленным, чтобы стать вычислением (очевидность *re-titio principii*).

Целостность. Противоположение-и-объединение, единство-и-множественность, континуальность-и-дискретность

Возьмем самый простой пример родо-видовой целостности: род и два вида, например, «субстанция» и «смертная-бессмертная». Почему это именно целостность, а не просто отношение, структура или тому подобные привычные обозначения?

1. Род и два его вида даны сразу и целиком. Невозможно представить что-то одно без всего остального; называя или мысля что-то одно, мы тем самым мыслим и называем и все прочее. Нельзя, иначе говоря, *устранить* что-то одно, оставив прочее; и нельзя *начать* с чего-то одного, лишь затем перейдя ко всему прочему. Нет, здесь не так. Род и два его вида – нередуцируемая и исходная, изначально целостность; целостность как начало.

Значит, идея *простого начала* неверна. Начало не может быть простым: начало целостно. Если с целостности не начать, ее нельзя привнести на следующих шагах, ее нельзя выстроить из элементов. Простое можно получить как редукцию целостности, но не наоборот.

2. Целостность, не будучи чем-то простым, является тем самым чем-то сложным. Сложным – но не сложенным из чего-то исходного или первичного. Сложность целостности следует отличать от сложности конструкции. Поэтому целостность – не структура, не конструкция и не что-то еще, сложенное из исходных элементов и отдельных частей.

В силу этого же целостность – не целое и тем более не свойство целого. Целое сложено из частей, тогда как целостность не сложена из чего бы то ни было, она исключает последовательное наращивание. Целое может утратить какую-то часть или какие-то части, оставаясь при этом целым, и только после некоего порогового значения перестает им быть. Например, дом с утраченной одной черепицы не перестает быть домом как целым; даже утрата крыши в результате урагана еще не разрушает дом. Мы говорим, что дом как целое утрачен, если его нельзя восстановить после частичных разрушений; и так с любым целым. Но целостность либо имеется вся целиком, либо отсутствует вся целиком; она не приемлет частичности.

3. Смертное и бессмертное противоположны друг другу и связаны взаимным отрицанием. Но вместе с тем само это противопоставление возможно только и исключительно потому, что служит внутренним делением субстанции. Только потому, что противоположности объединены тем, что снимает их противопоставление, они могут отрицать друг друга. Такого типа противопоставление внутри объединения – целостность, оно служит ее разворачиванием. Поэтому противопоставление-и-объединение будем писать через дефис, подчеркивая его целостностный (укорененный в целостности) характер.

4. Смертное и бессмертное – множество, тогда как субстанция – их единство. Сколько бы мы ни представили «носителей» смертности и бессмертия, они не перестанут быть едины как субстанция. Различаемые

и умножаемые как носители смертности и бессмертия, они все неразличимы и едины как субстанция. Единство-и-множественность – другое именование целостности и возможны только как целостность.

Таким образом, противоположение-и-объединение и единство-и-множественность – первые развертки целостности.

5. Смертность противоположна бессмертию: субстанция не может быть сразу и смертной, и бессмертной. Откуда нам это известно? Конечно, не из опыта, по очевидным основаниям. Мы знаем это именно и исключительно потому, что таковы свойства целостности. Мы представляем род и два вида пространственно, как некий ограниченный объем (или ограниченную фигуру на плоскости), поделенный на две части (по числу видов; их может быть сколь угодно много). Такая пространственная визуализация делает для нас очевидным, что нельзя одновременно находиться в обеих частях этого пространства; точно так же очевидно, что любая единичная субстанция непременно окажется в одном, и при этом – только в одном из отделений этого пространства (ей просто «некуда деваться» – так устроена целостность, визуализированная пространственно). Законы тождества, противоречия и исключенного третьего вытекают именно и исключительно из свойств целостности – в той ее пространственной развертке (как противоположение-и-объединение и единство-и-множественность), которую мы представляем как «естественную» визуализацию простейшей родо-видовой целостности. Конечно, ничего естественного в смысле «природного» или «обусловленного строением мозга» здесь нет; это естественно в том смысле, что привычка к такой визуализации привита нам той большой культурой, в которой мы социализировались. Это естественность культурная, а не природная.

Мы не говорили ни о чем, что требовало бы обращения к «внешнему миру». Сказанное определено исключительно свойствами целостности, которые априорны и задают принципиальный способ функционирования нашего сознания.

6. Внутреннее деление субстанции может сколь угодно усложняться, но оно никогда не пересечет внешних границ, заданных субстанциальностью. Сказать «Пётр – субстанция», «Пётр – смертная субстанция», «Пётр – смертная разумная субстанция» – значит сказать одно и то же. Но вместе с тем – и не одно и то же, поскольку эти три высказывания последовательно разворачивают исходную целостность. Следовательно, разворачивание целостности, ее усложнение не создает инаковости: наши три высказывания неинаковы в отношении друг друга, как неинаков Петр в отношении самого себя. Сказанное *иначе* оказывается *тем же*. Эта возможность *то же иначе* задана и обеспечена целостностью. Осуществление возможности *то же иначе* и есть разворачивание целостности.

Можно сказать и так: целостность возможна только как *то же иначе*. По-другому и не может быть, коль скоро целостность, будучи сложной, исключает сложность и наращивание, исключает инаковость, полагая и предполагая бесконечную возможность различения. Различенность без инаковости возможна только и именно как *то же иначе*. И если целостность – императив нашего сознания, то то же самое относится к *то же иначе*.

7. Сколько бы мы ни делили субстанцию, как бы ни наращивали ее внутреннюю сложность, мы никогда не получим единичного носителя предикатов («первой субстанции» Аристотеля). Точно так же нельзя получить точку

делением отрезка: делимый до бесконечности, отрезок всегда останется отрезком и не превратится в точку. Непрерывность и ее разрыв, континуальность-и-дискретность – вот с чем мы имеем дело. Единичное, разрывающее непрерывность, возможно только благодаря этой непрерывности: точка невозможна, если нет линии, и не случайно обнаруживает себя там, где пересекаются две линии. Непрерывность и ее прерывание невозможны отдельно друг от друга, но несводимы одна к другой. Мир и субъектность невозможны друг без друга, но они несводимы друг к другу. Вывести одно из другого невозможно, их можно взять только как целостность. Тогда оказывается, что известная дилемма «что первично?..», получившая название основного вопроса философии, ложна: материальное и идеальное, мир и субъектность, непрерывность внешнего материального, объективного и точечность субъектности, разрывающей эту непрерывность и не встраивающейся в нее, – целостность, а не два полюса, связанные причинным отношением (и не две параллельные субстанции).

Вещь как связность «что-и-какое»

Если целостность (т.е. смысл) – абсолютная граница нашего сознания, мы не можем нарушить ее ни в каком смысле. Самое простое и очевидное: мы не можем выйти за ее пределы, не можем попасть в бессмыслицу, поскольку абсолютную границу можно только раздвинуть (целостность разворачивается бесконечно), но не пересечь. Но и другое, не столь очевидное, однако не менее императивное: абсолютную границу нельзя нарушить и в том смысле, что никогда и ни в чем нельзя быть свободным от нее. Куда бы мы ни двигались, как бы ни разворачивали целостность, она остается с нами во всем, что составляет содержание нашего сознания.

Вещь: то, на что направлено наше сознание. Мы никогда не воспринимаем чистые качества, и проблема квалиа заводит нас на ложный путь:любое качество всегда имеет своего носителя, и сознание, как оно исследовано в европейской философии, не может действовать иначе. Значит, вопрос не в том, как нам узнать, «что такое красное» (вопрос поставлен неверно, и у «красного» попросту нет «что»). Вопрос в том, как узнать, что такое «красный шар» или «шар – красный». Иначе говоря, как нам узнать, как возможна связность качества и его носителя, благодаря которой возможны оба: ни квалиа, ни их носители не мыслимы и не возможны иначе, нежели как *связность*⁷. Вещь всегда – «что-и-какое», где эти две стороны нерасторжимы, но и неслиянны. Значит, проблема сознания не в том, чтобы выяснить, как возможно «красное» и что оно такое; проблема сознания в том, чтобы выяснить, как возможна связность любого «что-и-какое»: только это позволит прояснить как природу того, что мы называем квалиа, так и природу их носителей, равно как природу высказывания, приписывающего носителю качества его качество.

⁷ Витгенштейн фактически говорит об этом, когда утверждает, что «пятну в поле зрения не обязательно быть красным, но оно должно иметь какой-то цвет – оно включено, так сказать, в цветовое пространство», и точно так же нота непременно имеет какую-то высоту, объект осязания – некую твердость (*Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М., 1994. С. 6 (2.0131)*). «Факты» и представляют собой систему связностей «что-и-какое».

Вещь как связность «что-и-какое» всегда погружена в целостность, поскольку любое «какое» принадлежит целостности, разворачивающейся как противоположение-и-объединение. Значит, полагать связность «что-и-какое» наше сознание может, если оно способно *полагать субъектность на целостности*: если оно способно, во-первых, полагать красноту субстанции как дихотомически противоположенную ее не-красноте в общих для этих двух пределах цвета и, во-вторых, полагать субъекта-носителя красноты. Метафизика субстанции служит развитием и философской рационализацией этой способности полагания связности «что-и-какое» при определенном понимании целостности, которое в данном случае опирается на пространственную интуицию. Субстанциальность сознания не в том, что оно следует субстанциальной метафизике (оно может оказаться субстанциальным, даже если человек никогда не слышал о какой-либо метафизике, и оно уже было субстанциальным до того, как была изобретена метафизика субстанции), а в том, что оно следует определенной процедуре полагания вещи как связности «что-и-какое» на основе пространственной интуиции целостности.

Множественность логик смысла и вариативность разума

Пространственная интуиция – не единственная, к которой способно наше сознание и опираясь на которую оно может разворачивать целостность. Интуиция протекания, на основе которой арабо-мусульманской большой культурой развит процессуальный вариант рациональности⁸, задает целиком другое прочтение тех же базовых осей разворачивания целостности: противоположение-и-объединение, единство-и-множественность, континуальность-и-дискретность. Как минимум еще две интуиции предстоит обнаружить как обосновывающие те варианты разума, что лежат в основании южноазиатской (индийской) и дальневосточной (китайской) больших культур.

Сознание принципиально свободно в выборе исходной интуиции полагания целостности. Это положение нуждается в двух оговорках. Во-первых, выбор предполагает осознанность вариантов, а значит, отказ от догматической веры в универсальность того варианта, что развит европейской большой культурой, и экспликацию других вариантов рациональности. Во-вторых, выбор предполагает свободу и равное отношение к вариантам, между которыми предстоит выбирать. Между тем любая большая культура, в которой социализируется человек, прививает ему почти неистребимую привычку применять «по умолчанию» тот вариант рациональности, на котором эта большая культура построена, и выводит прочие варианты из области сознательного выбора. Это как родной язык, который обычно «заслоняет» от нас языки выученные, неизменно выходя на первый план и оттесняя прочие, так что нужны специальные усилия, чтобы избавиться от этого давления приоритетного языка.

Однако никакое сознание не может быть свободно от того или иного варианта полагания целостности и, далее, полагания субъектности на этой целостности, благодаря чему наше сознание способно к полаганию «что-и-

⁸ Подробнее см.: Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М., 2021.

какое». Быть свободным от этого не может никакое человеческое сознание, взятое в том виде, в каком мы его знаем: как сознание человека, социализировавшегося в той или иной большой культуре и благодаря ее практикам усвоившего такие процедуры как нечто само собой разумеющееся и применяемое как будто автоматически, без того, чтобы задумываться об этом. Другой вопрос – можно ли благодаря специальным приемам до какой-то степени устранить влияние этого императива нашего сознания (полагание субъектности на целостности) и привести сознание в некое иное, нежели известное нам по обыденному опыту, состояние? Мистические, аскетические и иные подобные практики, вероятно, дают возможность сделать это; вряд ли, однако, они могут вывести сознание за его абсолютную границу – за границу смысла как целостности.

Если я освоил езду на велосипеде, доведя ее навыки до автоматизма, это не значит, что я одновременно не способен водить автомобиль или управлять самолетом. Сознание носителя европейской большой культуры, натренированное в субстанциальной логике полагания смысла как целостности на основе пространственной интуиции и вещи как связности «что-и-какое», погруженной в такую целостность, не утрачивает способности к другим логикам смысла. Они вытесняются европейской большой культурой на периферию сознания, но не могут быть устранены вовсе, поскольку человеческое сознание не может утратить способности к полаганию целостности. Работы В.К. Солондаева и его коллег⁹ экспериментально удостоверяют это: носители нормативной субстанциальной логики не теряют способности мыслить с применением процессуальной логики, а выбор в пользу той или иной у разных групп варьируется в зависимости от различных условий. Если удастся расширить список логик смысла, привлекаемых к таким исследованиям, это даст новые результаты.

Это первое: нормативность одной логики смысла в той или иной большой культуре не исключает восприимчивости ее носителей к любым другим логикам смысла. И второе: основываясь на сказанном, мы имеем возможность дать предварительный чертёж вариативности логик смысла и, соответственно, их разворачивания как вариантов разума. Смыслополагание – категория более широкая, чем разум, и вариативность логик смысла определяет вариативность разума, но не наоборот.

Как и А.В. Парибок¹⁰, я полагаю, что мы можем говорить о сформировавшихся и проявивших себя в истории человечества на протяжении последних трех тысяч лет четырех логиках смысла и, соответственно, о четырех больших культурах: европейской, арабо-мусульманской, южноазиатской (индийской) и дальневосточной (китайской)¹¹. Любая из логик смысла

⁹ См., напр.: Солондаев В.К., Иванова Н.В. Естественная установка сознания: схема универсальности и схема переживания // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2023. Т. 16. № 2. С. 40–46; Солондаев В.К. Процессуальная логика в практике помощи детям: анализ случая // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2022. Т. 15. № 4. С. 43–53.

¹⁰ Парибок А.В. Сверхкраткие тезисы о языковых аспектах теории цивилизационно-специфичной рациональности // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2023. Т. 16. № 2. С. 54–61.

¹¹ Эти названия – чистая условность, поскольку ни география, ни этничность ничего не говорят о способах полагания смысла. Нельзя признать удачным и именование логик смысла по типу метафизики, порождаемой ими, которым я пользуюсь в настоящее время, говоря о субстанциальной и процессуальной логиках смысла. Адекватным было бы

задается той исходной интуицией, которая определяет способ полагания трех базовых разверток целостности: противоположение-и-объединение, единство-и-множественность, континуальность-и-дискретность. Понимание этих категорий, равно как понимание способа задания связности «что-и-какое», будет определяться исходной интуицией.

Профессиональные логики, считающие свою науку универсальной, исходят из того, что символическое исчисление, основанное на введении знаков, способно выразить любые значения¹², следовательно, в силу своего строгого характера символическая логика более универсальна, чем то, что я называю «логика смысла». Эта позиция разделяется многими. Конечно, было бы очень удобно, если бы в нашем распоряжении оказалось универсальное средство, позволяющее вводить символическое обозначение чего угодно, ранее не обозначавшегося, и строго работать с полученными знаковыми системами. Но ведь обозначить можно только то, что уже понято; знак обозначает то, что уже имеет смысл, причем определенный (а не какой угодно) смысл. Что толку, скажем, заменить связку «есть» в высказывании «S есть P» каким-то значком, если мы не понимаем, как связка действует и *что она значит*¹³? ведь слишком легковесны объяснения вроде того, что связка «просто связывает» субъект и предикат или «просто показывает», что предикат приписан субъекту. Вопрос ведь в том, откуда мы знаем, что два рядом стоящих слова не «просто» стоят рядом, а *связаны* в высказывание или в субъект-предикатную конструкцию. Разве кроме логики смысла предложена другая теория, разъясняющая, что такое связочная функция? Допустим, что мы имеем дело с разными типами языков, где связочная функция осуществляется принципиально различным образом, как в русском (и других европейских) и в арабском. Разве введение знаков поможет понять это? И разве оно ответит на вопрос: стоит ли за этим различием языков различие способности суждения? Кант считал ее инвариантной; но если она вариативна, разве можно это установить с помощью введения знаков? Или же (скорее) наоборот: релевантные знаки могут быть введены только после того, как мы это установим и проясним во всех деталях? Значит, надо поступить обратным образом: сперва понять, а потом уже обозначить. Следовательно, логика смысла открывает символической логике новые горизонты и составляет основание для использования знаков, а никак не наоборот.

Это первое. И второе: введение знаков не является однозначной процедурой. Поскольку любой знак должен иметь смысл, а смысл можно иметь в различных системах смыслополагания, а значит, иметь его по-разному, то и знаки вводятся существенно различными процедурами. Не уверен, что это учитывает современная логика, хотя на это ясно указал основатель учения

называть логики смысла по той интуиции, что лежит в их основании, как пространственная – в основании субстанциальной и интуиция протекания – в основании процессуальной логики. Выработать такие устойчивые и вместе с тем удобные наименования – дело будущего.

¹² Карпенко А.С. Логика символическая // Гуманитарный портал. URL: <https://gtmarket.ru/concepts/6896> (дата обращения: 20.11.2022); Шалак В.И. Об истоках множественности логик // Философский журнал / Philosophy Journal. 2022. Т. 15. № 4. С. 88–97.

¹³ Если сказать, к примеру, что «шар есть красный» означает, что существует хотя бы один объект сферической формы, принадлежащий множеству «красного», вопрос останется, поскольку нужно будет объяснить, что значит «принадлежать множеству» и «существовать». Переформулировка проблемы не служит ее решением.

о знаках. Описав ставшую теперь уже привычной процедуру задания значения (то, что сейчас называют «семантический треугольник»), он добавил: «Однако не стоит пренебрегать другими примерами: первое есть действующий, второе – претерпевающий, а третье – действие, которым первое влияет на второе; между началом как первым и концом как последним происходит процесс, который ведет от первого к последнему»¹⁴. Пирс удивительно прозорливо угадал ту парадигму, которую можно считать определяющей для процессуальной логики смысла, лежащей в основании арабо-мусульманской большой культуры. Угадал, но не разработал это направление. Только тогда введение и использование знаков станет осмысленным и, следовательно, управляемым, когда будет поставлено в контекст смыслополагания.

Список литературы

- Васильев В.В.* Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009. 272 с.
- Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. I / Пер. с нем. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева. М.: Гнозис, 1994. С. 5–73.
- Карпенко А.С.* Логика символическая // Гуманитарный портал. URL: <https://gtmarket.ru/concepts/6896> (дата обращения: 20.11.2022).
- Михайлов И.Ф.* Натуральные вычисления и искусственный интеллект // *Человек.* 2022. Т. 33. № 2. С. 65–83.
- Парибок А.В.* Сверхкраткие тезисы о языковых аспектах теории цивилизационно-специфичной рациональности // *Философский журнал / Philosophy Journal.* 2023. Т. 16. № 2. С. 54–61.
- Пирс Ч.С.* Принципы философии. Т. II / Пер. с англ. В.В. Кирющенко и М.В. Колопотина. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. 313 с.
- Смирнов А.В.* Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: Издательский дом ЯСК, 2021. 445 с.
- Солондаев В.К.* Процессуальная логика в практике помощи детям: анализ случая // *Философский журнал / Philosophy Journal.* 2022. Т. 15. № 4. С. 43–53.
- Солондаев В.К., Иванова Н.В.* Естественная установка сознания: схема универсальности и схема переживания // *Философский журнал / Philosophy Journal.* 2023. Т. 16. № 2. С. 40–46.
- Шалак В.И.* Об истоках множественности логик // *Философский журнал / Philosophy Journal.* 2022. Т. 15. № 4. С. 88–97.
- Шиян А.А.* Смысл как предметная целостность: феноменологический подход // *Философский журнал / Philosophy Journal.* 2023. Т. 16. № 2. С. 33–39.
- Шиян Т.А.* К проблеме описания смысловых структур и смысловой деятельности в формальной математике и логике // *Философский журнал / Philosophy Journal.* 2023. Т. 16. № 2. С. 26–32.
- Copeland J.* The Turing Test // *Minds and Machines.* 2000. Vol. 10. P. 519–539.

¹⁴ *Пирс Ч.С.* Принципы философии. Т. II. СПб., 2001. С. 64.

Sense positing and plurality of reason*

Andrey V. Smirnov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; “Purushottama” Centre for Indian culture and philosophy studies, RUDN University. 6 Miklukho-Maklaya Str., Moscow, 117196, Russian Federation; e-mail: public@avsmirnov.info

The article addresses the following question: what is sense (*smysl*) as such, not to be confused with the sense of something. The sense as such sets the absolute limit for human consciousness, since we can be conscious only of that which makes sense, and, vice versa, what makes sense is part of our consciousness. Sense is devoid of semiotic nature, for sense as such cannot be conceptualized as something opposed to meaning or related otherwise to it or to anything denoted. Sense is a *tselostnost'* (integrity). Three basic axes for sense development are discussed, that is, opposition-and-integration, unity-and-multiplicity, continuity-and-discreteness. The development of *tselostnost'* (integrity) as the “what-and-such” *svyaznost'* (linkage and coherence) may vary depending on the initial intuition of *tselostnost'*, laying down the basis for variations in pure reason. The author delineates a contour of the four types of pure reason developed by the four big cultures (European, Arab-Muslim, Indian and Chinese). This typology finds a sound parallel in the civilizational typology of reason proposed by A.V. Paribok.

Keywords: consciousness, variability of pure reason, *tselostnost'* (integrity), *svyaznost'* (linkage and coherence), development, big culture, typology of reason

For citation: Smirnov, A.V. “Smysl i variativnost' razuma” [Sense positing and plurality of reason], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 2, pp. 5–17. (In Russian)

References

- Copeland, J. “The Turing Test”, *Minds and Machines*, 2000, Vol. 10, pp. 519–539.
- Karpenko, A.S. “Logika simvolicheskaya” [Symbolic logic], *Gumanitarnyi portal* [<https://gtmarket.ru/concepts/6896>, accessed on 18.11.2022]. (In Russian)
- Mikhaylov, I.F. “Naturalniye vovichisleniya i iskusstvenniy intellekt” [Natural Computations and Artificial Intelligence], *Chelovek*, 2022, Vol. 33, No. 2, pp. 65–83. (In Russian)
- Paribok, A.V. “Sverhkratkie tezisy o yazykovykh aspektah teorii zivlizacionno-spezificheskoi razionalnosti” [Super-concise theses of the theory of civilization-specific rationality], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 2, pp. 54–61. (In Russian)
- Peirce, Ch.S. *Printsipy filosofii* [Principles of Philosophy], Vol. II, trans. by V.V. Kiryushchenko and M.V. Kolopotin. St. Petersburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo Publ., 2001. 313 pp. (In Russian)
- Shalack, V.I. “Ob istokakh mnozhestvennosti logik” [On the origins of logical pluralism], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2022, Vol. 15, No. 4, pp. 88–97. (In Russian)
- Shiyan, A.A. “Smysl kak predmetnaya tselostnost': fenomenologicheskii podkhod” [Sense as an objective integrity: a phenomenological approach], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 2, pp. 33–39. (In Russian)
- Shiyan, T.A. “K probleme opisaniya smyslovykh struktur i smyslovoi deyatel'nosti v formal'noi matematike i logike” [On the problem of describing semantic structures and

* The article was prepared within the framework of the Agreement between the Ministry of Science and High Education of the Russian Federation and the RUDN University No. 075-15-2021-603: “Development of the new methodology and intellectual base for the new-generation research of Indian philosophy in correlation with the main World Philosophical Traditions”. This paper has been supported by the RUDN University Strategic Academic Leadership Program.

- semantic activity in formal mathematics and logic], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 2, pp. 26–32. (In Russian)
- Smirnov, A.V. *Logika smysla kak filosofiya soznaniya: priglazheniye k razmyshleniyu* [Logic of Sense as a Philosophy of Consciousness (an Invitation to Discussion)]. Moscow: YaSK Publ., 2021. 445 pp. (In Russian)
- Solondaev, V.K. “Protsessual’naya logika v praktike pomoshchi detyam: analiz sluchaya” [Process logic in the practice of pediatrics care: a case study], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2022, Vol. 15, No. 4, pp. 43–53. (In Russian)
- Solondaev, V.K. & Ivanova, I.V. “Estestvennaya ustanovka soznaniya: skhema universal’nosti i skhema perezhivaniya” [Natural attitude of consciousness: the scheme of universality and the scheme of experience], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 2, pp. 40–46. (In Russian)
- Vasilyev, V.V. *Trudnaya problema soznaniya* [Hard problem of consciousness]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2009. 272 pp. (In Russian)
- Wittgenstein, L. “Logiko-filosofski traktat” [Tractatus Logico-Philosophicus], in: L. Wittgenstein, *Filosofskiye raboti* [Philosophical Works], Part I, trans. by M.S. Kozlova and Yu.A. Aseev. Moscow: Gnozis Publ., 1994, pp. 5–73. (In Russian)

Л.Т. Рыскельдиева

ОСОЗНАНИЕ, ОСМЫСЛЕНИЕ И НЕПЕРЕВОДИМОСТЬ

Рыскельдиева Лора Турарбековна – доктор философских наук, член-корреспондент РАН, 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: ryskeldieval@gmail.com

Неангажированная метафизика сознания позволяет утверждать, что сознание – не предмет, а фундаментальная проблема современной философии, для решения которой история европейской философии имеет значение. Для Декарта сознание есть *Cogito*, персонализация субстанции умом, действующим в многообразии когитальных, осознаваемых актов. Для Канта субстанция есть способ мыслить единство опыта, *cogito* есть не вещь, а трансцендентальное условие образования понятий в процессе категориального синтеза. Возрождающаяся феноменология и аналитическая философия сознания в XXI в. нацелены на изучение сознания соответственно в трансцендентально-теоретической и прагматически-натуралистической установках. Продолжая кантианскую линию рассуждений, можно видеть процессуальность сознания в актах осознания как усвоения или получения *data* (автор статьи обращает внимание на то, что термин «осознание» трудно адекватно перевести на английский язык). Для полноты проблематики философии сознания необходимо учитывать еще один вид сознательной деятельности – осмысление. В статье отмечается, что русский термин «осмысление» не имеет точного аналога в английском языке в качестве основного языка аналитической философии сознания, сама же деятельность осмысления рассматривается автором как противоположно направленная по отношению к осознанию, что делает неизбежным обращение к идее Целостности (А.В. Смирнов) и может изменить подход к возможности создания «сильного» искусственного интеллекта.

Ключевые слова: сознание, смысл, значение, *Cogito*, Я

Для цитирования: Рыскельдиева Л.Т. Осознание, осмысление и непереводаемость // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 2. С. 18–25.

Я исхожу из уже выдвинутого А.В. Смирновым тезиса о том, что логико-смысловой подход необходимо выводит нас к самому началу философии – к проблеме сознания, а также к самым истокам этой проблемы. Другими словами, эта проблема для философии *первоначальна*. Я собираюсь показать:

- (1) как я понимаю эту первоначальность,
- (2) как проблема сознания связана с проблемой смысла,

- (3) какие трудности проблема смысла инициирует в сферу с условным названием «искусственный интеллект» (ИИ).

Начну с вопроса о том, имею ли я право рассуждать об этой проблеме и кто может иметь сомнения в ценности моих рассуждений. Полагаю, что возразить может, прежде всего, представитель аналитической философии сознания, имеющий теоретическую связь с эмпирическими исследованиями и способный квалифицированно оперировать данными нейронауки, когнитивистики, психологии, лингвистики и других наук, нацеленных на исследование сознания. Эта англоязычная по абсолютному преимуществу философия (Philosophy of Mind) похвально близка к науке вообще, и поэтому философы-аналитики способны показать, в чем специфика философского исследования сознания и зачем в исследовании сознания нужна именно философия: она способна соединять подходы разных наук и задавать вопросы, искать и формулировать проблемы, стимулировать новые направления исследований. Практическая цель очевидна – такая философия тесно связана с разработками в области ИИ, где малейшая толика творчества быстро форматируется, превращается в креативность и мгновенно находит свое техническое воплощение, получая фондовую поддержку.

Кроме того, обоснованные возражения выскажет любой практикующий методически проверенную традиционную технику работы с сознанием – т.е. йогин и прежде всего буддийского толка. Основания для его возражений будут не менее валидными, чем у аналитических философов, так как он тоже имеет дело с прочным эмпирическим фундаментом: если европейская наука и техника нацелены на изучение и преобразование внешнего мира, то йогическая наука и техника нацелены на изучение и преобразование мира внутреннего (мысль об удивительной симметрии индийской йоги и европейской науки высказана Д. Зильберманом¹). Практическая цель такой науки и техники сейчас тоже очевидна, так как потребность современного человека в качестве индивида в умении самостоятельно изучать, анализировать и трансформировать свою психику возрастает пропорционально нарастанию массовидности его коммуникации.

Однако полагаю, эти возражения будут ангажированными. Аналитическая философия сознания, сохраняя, по мнению исследователей, в целом натуралистическую установку², ангажирована экспериментальными данными, целями и задачами европейской науки и в конечном счете техникой. Любые медитативные йогические практики ангажированы и ограничены традицией – в широком смысле особыми идейными установками и набором приемов, передаваемых по учительской линии. Тогда каким может быть незаинтересованное исследование сознания?

Оно может быть только метафизикой сознания, в области которой профессиональных запретов нет, а требование одно – быть «в своем уме» и иметь возможность заниматься кабинетной философией, о ценности которой для исследования сознания убедительно сказано В.В. Васильевым³.

Метафизический вопрос здесь будет таким: что есть сознание? Как историк философии могу ответить, что сознание – это не «что», не предмет

¹ Зильберман Д.Б. Генезис значения в философии индуизма. М., 1998.

² Гаспаров И.Г., Левин С.М. Современная аналитическая философия сознания // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2015. Т. 44. № 2. С. 5–19.

³ Васильев В.В. Послесловие к панельной дискуссии о кабинетной философии // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2019. Т. 56. № 2. С. 53–59.

и не вещь, а фундаментальная проблема европейской философии, и история этой проблемы способна помочь ее решению. А именно. Европейская философия всегда была внимательна к сознанию, и движущей силой, энергией переворотов и революционных изменений в западной философской культуре можно считать сдвиги именно в метафизике сознания. Особенности современного варианта этой метафизики определили два основных моих тезиса:

1. Сознание сейчас надо рассматривать в действенном/деятельностном контексте. Это неизбежно на фоне нынешнего поворота философии к практике или прагматике.
2. Деятельность сознания в качестве *осознания* надо сопоставлять с деятельностью смысла, т.е. с *осмыслением*. А это неизбежно на фоне нашего внимания к языку. Раскрою эти тезисы.

Если Античности ни термин, ни проблема сознания неведомы, то для европейской философии эта проблема вполне традиционна: новоевропейская метафизика берет начало в Декартовом «Я мыслю» как основании утверждать реальность мира. Термин *conscientia* Картезий употребляет на удивление редко, в среднем один-два раза в одном сочинении, но при этом основным и ставшим специфически картезианским термином является знаменитое *Cogito* и его производные, имеющие значения, связанные с «мыслить» – когитальный, когитации и проч. Как эти значения связаны с *conscientia*?

Перечисляя так называемые «когитальные акты» – акты интеллекта, воли, воображения и чувства, – Декарт говорит о том, что они могут быть либо пассивными – восприятиями, либо активными – сознанием: «...*adeoque actus cogitativi, ut intelligere, velle, imaginari, sentire, omnes sub ratione communi cogitationis, sive perceptionis sive conscientiae conveniunt, atque substantiam, cui insunt, dicimus esse rem Cogitantem*» – пишет Декарт в «Размышлениях о первой философии. Возражение VII»⁴. Здесь – картезианское объединение когитальных актов интеллекта, воли, воображения и чувства (*intelligere, velle, imaginary, sentire*) в субстанциальном подчинении мышлению (*Res Cogitans*): «будь то восприятие или сознание». Кто их осуществляет?

Если мы так поставим вопрос, то разрушим контекст, созданный Декартом-ученым, который предается изучению своего внутреннего мира, который, в свою очередь, дан ему в очевидности, непосредственно во внутреннем опыте как опыте Я. Единство этого опыта не подлежит сомнению – Я мыслящий существую на самом деле, это фундаментальная презумпция картезианства, и она состоит в том, что активная деятельность Я, доступная мне для изучения, и есть деятельность сознания, т.е. *Cogito*.

Такому субстанциалистскому картезианскому оптимизму в отношении существования активного мыслящего Я нанес смертельный удар трансцендентализм И. Канта, в рамках которого *Cogito* перестало существовать и, на самом деле, как вещь, и даже как явление. Если для Декарта Я – мост между мышлением и протяжением, когда «я мыслящий» и «я протяженный» есть единство, то со времен Канта *Cogito* стало трансцендентальным условием

⁴ *Descartes R. Meditationes de prima philosophia. Amstelodami, 1670. Appendix. P. 112. Рус. пер.: «...таким образом, мыслительные акты – такие как умопостижение, желание, воображение, чувство, – все подпадают под общую категорию мышления, или восприятия, или сознания; субстанцию же, коей они присущи, мы именуем мыслящей вещью» (Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 374).*

осуществления категориального синтеза, обеспечивающим переход от чувственности/созерцаний к рассудку/понятиям, или трансцендентальным единством апперцепций – такой добавкой ко всему, что происходит в моем внутреннем мире, в уме (*in mente*), благодаря которой он един и целостен, а я – «в своем уме» и все, что я в нем обнаруживаю, гарантируется мне с очевидностью именно «моего» мира.

В начале XX в. Гуссерль в своей трансцендентальной феноменологии сделал удивительную и смелую попытку реконструкции именно декартовского *Cogito*, но уже в посткантианских условиях. В этом ему помогла экспансия новорожденной для XX в. науки психологии и необходимость противостоять этой экспансии на пути «выпаривания» чистых Ego-структур из серий актов сознания: получения *сущностей из процессов*, усмотрения *вещей из действий*. Феноменологическая реконструкция трансцендентального Ego оказалась увлекательной и плодотворной, но закончилась так называемым поздним Гуссерлем, а надежды на возрождение трансцендентализма начали оживать только в наши дни.

Сегодня особый стимул для исследования когитальных процессов дает пресловутый проект создания «сильного» ИИ – компьютера, способного осуществлять все, что происходит в человеческом уме. «Мыслить-как-человек» – значит иметь не только центр принятия *решений*, но и постановки *проблем*, не только выполнять команды, но и самообучаться, не только обрабатывать данные, но и осознавать их, мыслить «от первого лица». У аналитической философии, работающей в этой области, большой проблемный потенциал, но, несмотря ни на что, она сохраняет начальную картезианскую установку и понимает сознание как существенную добавку к мышлению или существенное усложнение программы до появления чего-то, чего еще не было. О какой добавке идет речь?

Осознание – это деятельность присвоения

Она обнаруживается непосредственно в процессе человеческого мышления, а в языке – глагольными образованиями. В русском языке есть глагол «осознавать» – от «сознание», и по-английски его значение нельзя прямо передать глаголом, образованным от *conscious* (возможно, *to aware*, но здесь другая этимология). Каково значение этого глагола?

Мы говорим «мне надо это осознать», когда получаем новые данные, когда надо впустить в себя результат какого-то опыта или, как сейчас принято говорить, информацию и сделать ее своей, т.е. придать значение. I, My, Me, Mine – этот ряд местоимений служит для обозначения результатов такого присвоения, превращения «информации» или *data* в «знание». Универсальность такого присвоения, как «делание моим», европейская философия распространяет и на то, что, казалось бы, не может быть моим – на Другого, его давно и «по умолчанию» принято воспринимать как *Alter Ego*: это либо обратная сторона меня, либо еще один такой же, как я. В любом случае Ego-Я – это основа и восприятия, и понимания Другого – другого меня! Очевидно, что при таком взгляде по-настоящему другой Другой никогда не может быть постигнут, и именно этот вполне понятный и простой процесс присвоения составляет основу европейского психологического эгоизма (*egotism*) и социокультурного индивидуализма.

Осознанию противостоит осмысление. Непереводаемость

Таким образом, осознание как освоение есть человеческий способ мышления, разумная деятельность *Homo sapiens*. Но что делаю я, в данный момент рассуждающий об этой деятельности? Как осознать сознание?

Мы можем назвать эту деятельность рефлексией, тем, что принято называть мышлением о мышлении или метафизикой. Чем она может быть вызвана? Аристотель бы сказал, что ничем, так как чистая *θεωρία* должна быть результатом «незаинтересованного» и автономного созерцания сущности. Пусть так, но какого рода данные при этом осознаются и получаем ли мы вообще информацию при таком не предметном мышлении? Очевидно, что нет. Тогда что при этом делает наш ум?

Наряду с глаголом «осознавать» в русском языке есть еще один глагол, тут уже совершенно не переводимый на англо-программистский язык, это глагол, образованный от существительного *mysl*, – «осмыслять». Слово «смысл» родом из хорошо известной европейской философии пары «meaning – sense», и анализ взаимоотношений в этой паре составляет особый сюжет в развитии современной европейской философии.

Подход к смыслу со стороны аналитической философии со времени Г. Фреге имеет номиналистические корни и делает упор на работу со значениями, с предметной сферой, а работу со смыслом понимает как работу с соотношением предмета и мысли о нем. Не чужда этой философии и прагматическая постановка вопроса в духе «making the Sense» – она говорит о формировании умения конструировать целое из частей, о вполне конвенциональной процедуре приобретения навыка соотносить целое и его части и так совершенствовать мастерство/компетенцию понимать текст.

Герменевтическая философия растворила смысл в языке, сделав из языка стихию, заменила языком традиционное для философии Бытие, а вся культура, философская в том числе, при этом превратилась в текст. Результатом стала сильная филологизация философии и тезис о том, что философию можно редуцировать к литературоведению.

Однако если уходить от сложившихся дихотомий и искать *другую философию*, стараться сохранить специфику именно философской рефлексии, устранять саму возможность редукционизма, надо выделить две основные особенности работы нашего ума со смыслом.

Во-первых, смысл всегда указывает на границу, предел того, о чем идет речь, или того, о чем мы мыслим, в этом отношении он всегда маргинален – имеется в виду предел не только языковых выражений и текста, но и жизни, культуры, мира. В этом отношении тезис о том, что *осмысление есть соотношение с целостностью*, вполне понятен. Понятно и то, что в процессе осмысления не происходит освоение-усвоение (апроприация), здесь главное – удержаться на краю и продолжать мыслить. Мыслящий в таких условиях – не лирический герой в стиле «*Fool on the Hill*» McCartney и не аффективная личность в транс, а именно мыслитель, в силу призвания продолжающий мыслить и там, где обычному человеку это уже не под силу. Именно поэтому М.К. Мамардашвили называл философское мышление «сумасшествванием с толком», а философа «шпионом неизвестной родины», имея в виду его способность быть чужим среди своих, быть и не быть в своем мире одновременно.

Потому что, во-вторых, такое «мышление на краю» показывает предположения и предрассудки моих суждений, их культурные основания, показывает мне в моем мышлении, что помыслено именно мной и никем другим, а что мной усвоено из мира и культуры, т.е. от Другого, из глубоких недр ККБ – «коллективного когнитивного бессознательного» (А.В. Смирнов). В условиях постоянного ускользания сознания от схватывания это весьма трудное мероприятие, которое А.М. Пятигорский называл «борьбой с сознанием», он говорил, что «это безумно трудно, но возможно». Субъект, осуществляющий такую борьбу, тоже находится, так сказать, на краю.

Русскому термину «осмысление» крайне сложно найти подходящий эквивалент в европейских языках, так как «осмысление» – не просто наделение значением, не только его соотнесение с культурой и ценностями и участие в коммуникации, не только целеполагание. «Мне надо это осмыслить», – мы говорим в сложной ситуации, когда что-то не укладывается в картину мира, когда надо сделать, выражаясь по-русски, смысложизненный, важный выбор, принять морально значимое, серьезное решение. Такое осмысление есть соотнесение со смыслом как с уже знакомой нам Целостностью. Это действие может вовсе не иметь Его-эффекта, а иметь обратный эффект в виде метанойи, перемены ума, всего хода мысли: Я может осознать, что что-то, что Я считал моим, вовсе мне не принадлежит, что не все в мире мое и что есть сила или инстанция выше меня, а у мира есть и вертикальное измерение. Другими словами, осмыслить в данном случае – не значит что-то узнать, приобрести или освоить.

Если *осознание* как определение «этого» в качестве «моего» можно назвать аналитической процедурой, то *осмысление* как соотнесение всего моего с целостностью – процедура герменевтическая. Если верить данным нейрокультурологии, то аналитический характер восприятия ситуации свойственен в большей степени европейцам, а холистическое восприятие – азиатам⁵. Тогда понятна преграда на пути создания «сильного» ИИ, ведь весь проект ИИ фундирован в европейской аналитической установке. А это значит, что трудности перевода слова «смысл» и само наличие непереводаемостей имеют большое значение.

Первое. Непереводаемость русского «смысла» – это большой «взнос» в копилку доводов *против* ориентализма и оксидентализма и *за* фундаментальный принцип открытости герменевтики культуры, в пользу смирновского принципа «*то же иначе*», требующего открытости по отношению к инаковости Другого, а не просто к Alter Ego. Парадоксально, но именно непереводаемости дают позитивный эффект и способствуют взаимопониманию людей разных культур и логик смыслообразования.

Второе. Трудности перевода, в данном случае на английский как язык проблем ИИ, помогают глубже понять эти проблемы. Я, например, действительно, не понимаю, как возможно программирование, кодирование процесса осмысления, т.е. соотнесения с целостностью (*Smysl*)? Значит ли это, что программированию не подлежит только «русский разум»? Очевидно, что нет. Если каждая культура с развитой рефлексией и саморефлексией способна найти в своем языке целый ряд «непереводаемостей», то что делать с этими непереводаемостями, когда и если программирование дойдет до этих проблем?

⁵ Александров Ю.И., Александрова Н.Л. Комплементарность культурспецифичных типов познания (окончание) // Вестник Московского университета. Сер. 14: Психология. 2010. № 3. С. 18–35.

Список литературы

- Александров Ю.И., Александрова Н.Л. Комплементарность культурспецифичных типов познания (окончание) // Вестник Московского университета. Сер. 14: Психология. 2010. № 3. С. 18–35.
- Васильев В.В. Послесловие к панельной дискуссии о кабинетной философии // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2019. Т. 56. № 2. С. 53–59.
- Гаспаров И.Г., Левин С.М. Современная аналитическая философия сознания // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2015. Т. 44. № 2. С. 5–19.
- Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т. 2 / Сост. В.В. Соколова. М.: Мысль, 1994. 633 с.
- Зильберман Д.Б. Генезис значения в философии индуизма. М.: Эдиториал УРСС, 1998. 447 с.
- Descartes R. Meditationes de prima philosophia. Amstelodami: Apud Danielem Elzevirium, 1670.

Consciousness, *smysl* and untranslatability

Lora T. Ryskeldiyeva

Vernadsky Crimean Federal University. 4 Vernadskogo Prospect, Symferopol, 295007, Russian Federation; e-mail: ryskeldieva@gmail.com

An unbiased metaphysics of consciousness allows us to put forward a thesis that consciousness is not an object, but a fundamental problem of modern philosophy and different solutions of this problem define the history of European philosophy. For Descartes, consciousness is *Cogito*, the personalization of substance by the mind acting in a variety of *cogital*, conscious acts. Kant, for whom substance is a mode of thinking the unity of experience, *Cogito* is not a thing (*Res*), but a transcendental condition for the formation of notions in the process of categorical synthesis. The resurgent phenomenology and analytical philosophy of consciousness in the 21st century aim at studying consciousness, respectively, in the transcendental-theoretical and pragmatic-naturalistic settings. Continuing the Kantian line of thinking, one can see the processuality of consciousness as *data acquisition process*, but the verb formed from a noun “consciousness” (for this processuality) is difficult to adequately translate into English. To achieve completeness in identifying the problem area of the philosophy of consciousness, it is necessary to take into account one more type of conscious activity referred to as “*osoznanie*” in Russian (“awareness”, “coming into consciousness about something”). The Russian verb formed from the noun *Smysl* cannot be adequately translated into English as the main language of the analytical philosophy of consciousness and this term can mean the opposite of *data acquisition process* and can refer us to the idea of Integrity (A.V. Smirnov). Once the most important, meaningful and existential activity of the mind is identified as the denotation of this term, the problem of *Smysl* acquires the potential of changing the perspective on the possibility of creating a “strong” AI.

Keywords: Consciousness, Ego, Cogito, meaning, sense

For citation: Ryskeldiyeva, L.T. “Osoznanie, osmyslenie i neperevodimost’” [Consciousness, *smysl* and untranslatability], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 2, pp. 18–25. (In Russian)

References

- Aleksandrov, Yu.I. & Aleksandrova, N.L. “Komplementarnost’ kul’turspetsifichnykh tipov poznaniya (okonchanie)” [Complementarity of culture-specific types of cognition (the end)], *Vestnik Moskovskogo universiteta, Ser. 14: Psikhologiya*, 2010, No. 3, pp. 18–35. (In Russian)
- Descartes, R. *Meditationes de prima philosophia*. Amstelodami: Apud Danielelem Elzevirium, 1670.
- Descartes, R. *Sochineniya* [Collected works], Vol. 2, ed. by V.V. Sokolov. Moscow: Mysl’ Publ., 633 pp. (In Russian)
- Gasparov, I.G. & Levin, S.M. “Sovremennaya analiticheskaya filosofiya soznaniya” [Contemporary analytic Philosophy of Mind: Challenges and Solutions], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2015, Vol. 44, No. 2, pp. 5–19. (In Russian)
- Vasilyev, V.V. “Posleslovie k panel’noi diskussii o kabinetnoi filosofii” [Afterword to the panel Discussion on Armchair Philosophy], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2019, Vol. 56, No. 2, pp. 53–59. (In Russian)
- Zilberman, D.B. *Genezis znacheniya v filosofii induizma* [The Genesis of Meaning in the Philosophy of Hinduism]. Moscow: URSS Publ., 1998. 447 pp. (In Russian)

Т.А. Шиян

К ПРОБЛЕМЕ ОПИСАНИЯ СМЫСЛОВЫХ СТРУКТУР И СМЫСЛОВОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В ФОРМАЛЬНОЙ МАТЕМАТИКЕ И ЛОГИКЕ

Шиян Тарас Александрович – кандидат философских наук. Фонд «Центр гуманитарных исследований». Российская Федерация, 125315, г. Москва, ул. Часовая, д. 9/7; e-mail: taras_a_shiyan@mail.ru

В тексте рассматривается невозможность отвлечения от смысла формальных построений в логико-математических исследованиях. Правомочность применения «формальной методологии» допускается только в рамках принятия некоторой системы условных обозначений и конвенций. Задаваемый такими договоренностями контекст автор называет формальным. Соотнесение построений и результатов, полученных формальными методами в рамках нескольких таких контекстов, невозможно без учета различных смысловых аспектов соотносимых формальных конструкций. Такие соотнесения автор называет интерконтекстуальными. В тексте разбирается два примера интерконтекстуальных сравнений, демонстрирующих необходимость обращения к разным смысловым компонентам сравниваемых формальных конструкций. В контексте этих выводов автор ставит вопрос о структуре и происхождении смысла используемых в формальных построениях «символов» и создаваемых из них «последовательностей символов». Автор видит три основных источника смысловой нагрузки, несомой формальными конструкциями. Во-первых, это различные сферы семиотического узуса: в первую очередь, общекультурные и общепрофессиональные семиотические навыки «интерпретатора». Во-вторых, это смысл, придаваемый формальным построениям словесными комментариями, описаниями процесса построения и связанными с этим знаниями «интерпретатора». В-третьих, это смыслы, задаваемые самими формальными построениями: на стадии определения формального языка и на стадии построения формальной дедуктивной или семантической системы. Автор также рассматривает ошибочность предположения о существовании некоторой универсальной «глобальной интуиции», связываемой с самой возможностью формальной методологии.

Ключевые слова: логика, математика, формальное построение, формальная методология в логике и математике, формальный контекст, интерконтекстуальное сравнение, смысл

Для цитирования: Шиян Т.А. К проблеме описания смысловых структур и смысловой деятельности в формальной математике и логике // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 2. С. 26–32.

1. Слово «смысл» – многозначно. Но в контексте логики и философии я выделил бы два основных понимания слова «смысл». В узком понимании «смысл» – термин, обозначающий один из трех аспектов знаковых явлений, схематизируемых «семантическим треугольником», или «треугольником Фреге». Его синонимами являются термины «смысловое значение», «означаемое», «десигнат». Именно так слово «смысл» обычно используют логики. Такое словоупотребление и словопонимание, к сожалению, закрывает собой другое, широкое и, на мой взгляд, основное для русского языка понимание слова «смысл».

2. В предельно широком понимании «смысл» близок «пониманию», «осмыслению», «осознанию». Можно сказать, что слово «осмысление» скорее указывает на порождение нового смысла, а слово «понимание» – на постижение как бы уже имеющегося. Слово же «осознание» указывает на процесс переживания смысла. «Смысл» – это некоторая объективация (возможно, даже гипостазирование) того, что создает возможность осознания, понимания, осмысления.

3. Смысл – это порождение нашего сознания, в «объективном» мире как «мире самом по себе» нет смысла, смыслом мир наделяет человек. Уже восприятие есть продуктивная смысловая деятельность. Само сознание – чистая смысловая деятельность, хотя, вероятно, и стимулируемая некоторым внешним аффицированием. В свете такого понимания не только «десигнат» знака является смыслом. Смысловой деятельностью (не важно, по выявлению, производству или приписыванию смысла) являются и понимание синтаксической структуры языкового выражения, и выделение частей сложных знаковых конструкций и отдельных знаков, и «узнавание» знаков, понимание значков как разных знаков или же как разных реализаций одного знака. При такой трактовке смыслов и их роли в «мире» человека у меня возникает желание прояснить, как устроено наше понимание логико-математической символики, как, с точки зрения обращения к смыслам, осуществляется логико-математическая работа и т.п.

4. Прежде, чем перейти к обсуждению этой темы, я хочу немного прояснить и расширить контекст, придав своему анализу дополнительные измерения. Современным логикам нередко приходится подчеркивать ошибочность встречающегося взгляда на логику (далее – то же самое, что формальную логику) как на нечто «бессодержательное». Такой взгляд иногда порождался механическим следованием оппозиции «форма – содержание»: если логика изучает «формы» (не важно, «формы» чего), значит, она полностью отвлекается от «содержания». Формальная логика, действительно, на всем протяжении своей истории базируется на абстракции «логической формы» (хотя сам термин появился относительно недавно и не является общеупотребительным). Но поскольку логических форм бесконечно много (даже типов логических форм много), то указание, что нечто имеет именно такую, а не иную логическую форму, несет вполне определенную позитивную информацию. Кроме того, само осознание, что нечто имеет именно такую форму, является видом осмысления, надления смыслом. Но и сами «логические формы» имеют определенную внутреннюю структуру, которая задает часть передаваемого формой содержания, смысла. При этом в отношении «логических форм» имеется принципиальное различие в работе традиционной логики и математизированной, символической логики. Это различие близко оппозициям «*a posteriori* – *a priori*», «индуктивный –

дедуктивный» и т.п. В традиционной логике логическая форма выделялась из конкретно-языковой формы анализируемого языкового выражения путем отвлечения от части содержания (интерпретируемого как нелогическое) составляющих его слов или более сложных выражений. Это происходило заменой некоторых слов или выражений либо буквами (метод Аристотеля), либо субстантивированными порядковыми числительными (метод стоиков). В любом случае часть слов исходного анализируемого выражения оставалась нетронутой (или сведенной к синонимичной канонической формулировке), и их смысл участвовал в формировании смысла итоговой логической формы. Иначе происходит в символической логике. Здесь из некоторых исходных графических примитивов (графем, значков, символов), считающихся лишенными смысла (но однозначно различимых друг от друга), на основании условно принимаемых соглашений конструируются объекты, которые (при принятии этих соглашений) понимаются как логические формы. То есть здесь происходит отрыв «логических форм» от того, формами чего они являются. Становится возможным, как в игре, свободное манипулирование этими априорными «логическими формами» и любая (формально допустимая) их интерпретация. Именно здесь может возникать иллюзия бессодержательности, пустоты логических формализмов. Один из путей опровержения такого взгляда – описание механизмов конструирования смыслов априорных, формальных конструкций.

5. Второй дополнительный аспект связан с рефлексией математики (частью которой методологически является современная символическая логика) над собственными основаниями. В XX в. сформировалось много течений, по-разному трактующих природу математического знания в целом и математических символизмов в частности. Для интуициониста Я. Брауэра смысловая природа математики (с поправкой на различие в терминологии) была одним из исходных пунктов методологических размышлений. Иных взглядов придерживался Д. Гильберт – лидер другого течения, получившего название формализма. Гильберт считал, что строгое математическое вычисление должно ограничиваться формальными манипуляциями с конечными символическими объектами. В первую очередь именно этот путь привел к развитию и принятию формальной методологии в логике и математике. Парадокс заключается в том, что развитие идей Брауэра привело к формулированию логики (названной первоначально интуиционистской), которая оказалась тождественна логике, вытекающей из сверхформальных идей А.А. Маркова-мл. и его последователей (так называемый математический конструктивизм). Это усилило значение формальной методологии, согласно требованиям которой при рассуждениях «во внимание должны приниматься *только* вид и порядок символов, к последовательностям которых применяются правила вывода»¹. При этом вслед за Гильбертом предполагалось существование некоей «глобальной интуиции», «нужной для умения решить, совпадают ли два рассматриваемых символа или нет»².

6. В силу того, что формальные построения основаны на условных обозначениях и соглашениях, применение формальной методологии правомочно только в контексте принятия именно такой, а не иной системы условных обозначений и договоренностей. Такой контекст можно назвать *формальным*.

¹ Френкель А.А., Бар-Хиллел И. Основания теории множеств. М., 1966. С. 319.

² Там же.

Таким образом логический и математический дискурсы разбиваются на множество альтернативных, потенциально несогласованных между собой формальных контекстов. Поскольку научная деятельность сообщества логиков или математиков не исчерпывается одной статьей на всех и на все времена, то ключевой рабочей задачей является соотнесение между собой формализмов и полученных для них результатов из разных формальных контекстов. Такое соотнесение можно назвать *интерконтекстуальным*. В общем случае при интерконтекстуальном сравнении формальная методология неприменима, и необходимо обращаться к различным смысловым аспектам сравниваемых формализмов, к информации описывающих эти формализмы текстов, к различным прагматическим аспектам как своей деятельности, так и деятельности авторов этих текстов. Для иллюстрации приведу один пример. Пусть \wp – некоторое множество «пропозициональных переменных». Тогда любые две формулировки классической логики высказываний в алфавитах $\langle \wp; \neg, \wedge \rangle$ и $\langle \wp; \neg, \& \rangle$ формально не будут иметь ни одной общей теоремы (о том, что « \wedge » и « $\&$ » именно разные знаки, а не варианты одной графемы, говорит их разное происхождение, наличие у них разных названий и сфер применения). Хотя логически они, безусловно, тождественны. Но эту тождественность мы устанавливаем из общего смысла задающих их текстов, из заявленного намерения использовать графемы « \wedge » и « $\&$ » для передачи классической конъюнкции и т.д. Можно привести большое число случаев из практики, указывающих не только на необходимость при интерконтекстуальных сравнениях обращаться к смыслу сравниваемых формализмов, но и на то, что при этом приходится учитывать разные компоненты смыслов, а иногда и собственные намерения и цели³.

7. Проблемы возникают и с обнаружением и применением «глобальной интуиции». Во-первых, скрытые за этим термином семиотические навыки имеют как культурные, так и личные особенности. Они формируются в процессе социализации человека, в данном случае в ходе освоения различных семиотических систем своей и других культур. Например, трактовка графемы «п» как строчной кириллической «пэ» или строчной латинской «эн» зависит от наличия соответствующего культурного навыка (владения соответствующей системой письма) и контекста использования графемы. Так что говорить о наличии «глобального», в смысле универсального, единого для всех семиотического навыка не приходится. Во-вторых, даже в рамках использования единого навыка при интерконтекстуальных сравнениях иногда приходится различать употребления одной и той же графемы в разных формальных контекстах как разные графемы. Приведу пример из собственной практики сравнительного исследования формальных силлогистик. Автору встречались в литературе как минимум

³ См.: Шиян Т.А. О некоторых проблемах интерпретации логико-математической символики // Дбѡа / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 10: Стратегії інтерпретації тексту: методи і межі їх застосування. Одеса, 2006. С. 223–230; *Он же*. О фактических ограничениях формальной методологии // Философия математики: актуальные проблемы. Материалы Международной научной конференции (15–16 июня 2007 г., Москва). М., 2007. С. 134–136; *Он же*. О некоторых ограничениях формально-математической методологии // Вестник РГГУ. Сер.: Философия. 2008. № 7/08. С. 307–318; *Он же*. О фиктивности формальной логико-математической методологии // Человек во власти цифры: мышление, знание, сознание. Сборник тезисов Деятнадцатых Таврических философских чтений «Анахарсис». М., 2022. С. 158–163.

три разных способа формальной передачи общеутвердительных высказываний: «SaP» (1), «ASP» (2), «AaB» (3), причем разные авторы использовали соответствующие «языки» при формулировке одних и тех же формальных силлогистических теорий. Исходя из логической тождественности этих построений, мы должны: во-первых, «а» из формул 1 и 3 отождествить между собой и с «А» из формулы 2 (как знак общеутвердительной силлогистической связи); во-вторых, внутри формулы 3 различить «а» и «А»; в-третьих, «А» из формулы 2 (общеутвердительная связка) отличить от «А» из формулы 3 (общий термин). В этом последнем случае нам приходится различить то, что является идентичным с точки зрения любой семиотической «интуиции», относящейся только к форме знаков: «А» в 2 и «А» в 3 – это одна и та же графема, передающая прописную букву «а» латинского алфавита.

8. Используемые в логике и математике семиотические навыки различения/отождествления в одном формальном контексте графем «только по их форме» происходят из аналогичных общекультурных (1) и общепрофессиональных (2) навыков, модифицируемых дополнительно принимаемыми в данном формальном контексте условными соглашениями (3). К первым, например, относится навык различения строчного и прописного варианта одной и той же буквы латинского и греческого алфавитов. Ко вторым (обычно все-таки оговариваемым) – считать сочетания типа « x_{13} », «*sin*» и т.п. простыми знаками, графемами. К третьим, например, – прямо, курсивно или полужирно выделенный знак считать разными графемами, или, аналогично, передачу одной и той же буквы разными шрифтами различать в качестве разных графем. Но при интерконтекстуальных сравнениях, как показано выше, этого комплекса семиотических навыков и условных договоренностей оказывается недостаточно и приходится учитывать связываемый с графемами смысл.

9. Смысл «символов» (графем) и последовательностей «символов» в формальных построениях задается как минимум тремя разными путями, в рамках каждого из которых также имеются разные источники смысла. Во-первых, это упоминавшиеся уже общекультурные и общепрофессиональные семиотические навыки, прежде всего вторые. Так, человек, обученный современной логике, будет понимать графемы « \wedge » и « $\&$ » как знаки конъюнкции до всякого комментария и если в комментарии явно не постулировано иное. Наличие такого предпонимания – важная составляющая профессиональной компетенции. Второй источник смысловой нагрузки формализмов – вербальный контекст, в рамках которого осуществляется формальное построение. Это может быть комментарий, сопровождающий задание формального алфавита и указывающий, например, что « $\&$ » – знак классической двухместной конъюнкции. Или основной текст статьи, книги, тезисов и т.п., рассказывающий о намерении его автора построить некую систему на основе классической логики. В придании значкам смысла участвует и все сформировавшееся персональное знание о логике (как науке), о классической логике (как системе), о соответствующих связках и т.д., относящееся к упоминающимся в тексте конструкциям⁴. Третий уровень – собственно формальное построение, задающее «формальный» смысл соответствующих формальных конструкций. Здесь нужно различить «синтаксический» смысл,

⁴ В указанных выше работах Т.А. Шияна рассматриваются примеры учета именно этих частей смысла.

задаваемый определением соответствующего формального языка, и «дедуктивный» смысл, задаваемый соответствующей дедуктивной или формально-семантической конструкцией. В конкретном построении, например, в некоторой билогической системе могут присутствовать оба знака « \wedge » и « $\&$ », передавая разные конъюнкции: классическую и неклассическую. Соответственно, оба значка будут иметь частично совпадающую содержательную интерпретацию (например, как «знаков конъюнкции») и, скорее всего (в зависимости от некоторых дополнительных моментов), идентичный формальный «синтаксический» смысл, но будут различаться на уровне формального «дедуктивного» смысла.

10. Таким образом, формальные построения символической логики и математики вовсе не «обесмысленные закорючки», как заявляют некоторые недобросовестные критики современной логики, и не «сугубо материальные объекты», как утверждают некоторые увлекающиеся адепты логики. От смысла используемых значков невозможно (да и не нужно) отвлечься полностью, он используется на всех стадиях формальных построений. Представление о чисто формальных построениях и манипуляциях, как всякая игра, допустимо только в конкретном контексте принятия условных правил этой игры. Формальные исследования необходимы как инструмент установления формальных взаимосвязей и как система защиты от произвольного домысливания необоснованных выводов. Но собственно логическая и математическая работа происходит вне одного формального контекста, и в ней отвлечение от смысла используемых условных обозначений невозможно.

Список литературы

- Шиян Т.А. О некоторых проблемах интерпретации логико-математической символики // *Δόξα / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології*. Вип. 10: Стратегії інтерпретації тексту: методи і межі їх застосування. Одеса: ОНУ ім. І.І. Мечнікова, 2006. С. 223–230.
- Шиян Т.А. О фактических ограничениях формальной методологии // *Философия математики: актуальные проблемы. Материалы Международной научной конференции (15–16 июня 2007 г., Москва)* / Под ред. В.А. Шапошникова. М.: Изд. Савин С.А., 2007. С. 134–136.
- Шиян Т.А. О некоторых ограничениях формально-математической методологии // *Вестник РГГУ. Сер.: Философия*. 2008. № 7/08. С. 307–318.
- Шиян Т.А. О фиктивности формальной логико-математической методологии // *Человек во власти цифры: мышление, знание, сознание. Сборник тезисов Десятнадцатых Таврических философских чтений «Анахарсис»*. М.: РГГУ, 2022. С. 158–163.
- Френкель А.А., Бар-Хиллел И. Основания теории множеств / Пер. с англ. Ю.А. Гастева. М.: Мир, 1966. 554 с.

On the problem of describing semantic structures and semantic activity in formal mathematics and logic

Taras A. Shiyani

Foundation for Humanities. 9/7 Chasovaya Str., Moscow, 125315, Russian Federation; e-mail: taras_a_shiyani@mail.ru

The text considers the impossibility of abstracting away from the sense of formal constructions in logical and mathematical researches. The validity of the application of

the “formal methodology” is allowed only after some system of conventional notations and agreements has been accepted. The context determined by such agreements is called formal. A correlation of constructions and results obtained by formal methods within several formal contexts is impossible without a consideration of the various semantic aspects of the correlated formal constructions. The author calls such correlations *intercontextual*. The paper examines two examples of such intercontextual comparisons to demonstrate the necessity of taking into account different semantic components of the compared formal constructions. In the context of these conclusions, the author raises the question of the structure and origin of some senses of the “symbols” used in formal constructions and of the “sequences of symbols” constructed from them. The author identifies three main sources of the semantic load carried by formal constructions. Firstly, these are the various aspects of semiotic usage: first of all, the general cultural and general professional semiotic skills of the “interpreter”. Secondly, it is the sense given to formal constructions by verbal comments, descriptions of the construction process and the associated knowledge of the “interpreter”. Thirdly, these are the senses set by the formal constructions themselves: at the stage of defining a formal language and at the stage of constructing a formal deductive or semantic system. The author also considers the fallacy of the assumption of the existence of some universal “global intuition” associated with the very possibility of formal methodology.

Keywords: logic, mathematics, formal construction, formal methodology in logic and mathematics, formal context, intercontextual comparison, sense

For citation: Shiyan, T.A. “K probleme opisaniya smyslovykh struktur i smyslovoi deyatelnosti v formal’noi matematike i logike” [On the problem of describing semantic structures and semantic activity in formal mathematics and logic], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 2, pp. 26–32. (In Russian)

References

- Fraenkel, A.A. & Bar-Hillel, Y. *Osnovaniya teorii mnozhestv* [Foundations of set theory], trans. by Yu.A. Gastev. Moscow: Mir Publ., 1966. 554 pp. (In Russian)
- Shiyan, T.A. “O fakticheskikh ogranicheniyakh formal’noi metodologii” [On the actual restrictions of the formal methodology], *Filosofiya matematiki: aktual’nye problemy. Materialy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii (15–16 iyunya 2007 g., Moskva)* [Philosophy of Mathematics: actual problems. Materials of the International Scientific Conference (June 15–16, 2007, Moscow)], ed. by V.A. Shaposhnikov. Moscow: S.A. Savin Publ., 2007, pp. 134–136. (In Russian)
- Shiyan, T.A. “O fiktivnosti formal’noi logiko-matematicheskoi metodologii” [On the fictitiousness of formal logical-mathematical methodology], *Chelovek vo vlasti tsifry: myshlenie, znanie, soznanie. Sbornik tezisov Devyatnadsyatk Tavrisheskikh filosofskikh chtenii ‘Anakharsis’* [A Man in the power of digit: thinking, knowledge, consciousness. Collection of theses of the Nineteenth Taurian Philosophical readings ‘Anacharsis’]. Moscow: RGGU Publ., 2022, pp. 158–163. (In Russian)
- Shiyan, T.A. “O nekotorykh ogranicheniyakh formal’no-matematicheskoi metodologii” [On some restrictions of the formal mathematical methodology], *Bulletin of the Russian State University for Humanities, Series: Philosophy*, 2008, No. 7/08, pp. 307–318. (In Russian)
- Shiyan, T.A. “O nekotorykh problemakh interpretatsii logiko-matematicheskoi simvoliki” [On some problems of interpretation of logical and mathematical symbolism], *Δόξα / Doksa. Zbirnik naukovikh prats’ z filosofii ta filologii, Vip. 10: Strategii interpretatsii tekstu: metodi i mezhi ikh zastosuvannya* [Δόξα / Doksa. Collection of scientific papers on philosophy and philology, Issue 10: Text interpretation strategies: methods and limits of their application]. Odessa: Odesa I.I. Mechnikov National Univ. Publ., 2006, pp. 223–230. (In Russian)

А.А. Шиян

СМЫСЛ КАК ПРЕДМЕТНАЯ ЦЕЛОСТНОСТЬ: ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД

Шиян Анна Александровна – кандидат философских наук, доцент. Российский государственный гуманитарный университет. Российская Федерация, 125993, г. Москва, Миусская пл., д. 6; e-mail: annasamoikina@yandex.ru

В центре внимания статьи – понятие смысла в феноменологии Гуссерля. Автор указывает на наличие разных интерпретаций «смысла» в феноменологии и подробно останавливается на той, которая созвучна теме данной панельной дискуссии. В связи с этим автор обращается к введению понятия смысла как ядра ноэмы в первой книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии». В соответствии с выбранной стратегией интерпретации, смысл – это предмет, рассмотренный в феноменологической установке, т.е. предмет с точки зрения его данности сознанию. То есть «смысл» и «предмет» содержательно означают одно и то же. С феноменологической точки зрения воспринимать предметно и означает воспринимать осмысленно. В статье выделяются особенности так понимаемого смысла, к которым относятся прежде всего целостность и соотносительность с тем содержанием, которое уже есть в сознании. Автор обращает особое внимание на то, что под смыслом как предметной целостностью могут пониматься не только материальные вещи, но и отношения, процессы, положения дел и т.п. Задачей феноменологии является их исследование и обоснование. Это исследование может осуществляться в рамках теоретико-познавательного подхода, в котором на первый план выходят выявление условий возможности смыслов как знания и определение их истинности.

Ключевые слова: смысл, предмет, феноменология, сознание, данность, целостность

Для цитирования: Шиян А.А. Смысл как предметная целостность: феноменологический подход // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 2. С. 33–39.

Понятие смысла является одним из важнейших и загадочных в феноменологии Э. Гуссерля. Как многие ключевые понятия феноменологии, оно допускает множество толкований и интерпретаций. Эта множественность интерпретаций феноменологических понятий, как, впрочем, и многообразие толкований самой феноменологии, является, по мнению ученика и последова-

теля Гуссерля О. Финка¹, отличительной чертой любой большой философии, которая стимулирует развитие мысли последующих поколений. В данной статье я подробнее остановлюсь на интерпретации смысла в рамках гуссерлевской феноменологии, которая мне представляется наиболее актуальной в свете проблемы, заявленной в нашей панельной дискуссии.

Впервые Гуссерль ведет речь о «смысле», или «значении» (у Гуссерля они обычно выступают как синонимы), в «Логических исследованиях». Однако точную фиксацию своего понимания термина «смысл» Гуссерль дает в первой книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии»² в рамках изучения трансцендентально-чистого сознания. Для этого он совершает трансцендентальные эпохэ и редукцию, в силу которых мир «заключается в скобки» и все его предметности рассматриваются уже как корреляты сознания. Гуссерль различает сам акт сознания, который называет «ноэзисом», и коррелятивное содержание этого акта, обозначая его как «ноэму». Смысл – это ядро ноэмы, которая помимо смысла (предметных характеристик) включает указание на типы полагания предмета (как существующего в действительности, в возможности, в фантазии и т.п.). В некотором приближении можно отождествить смысл и ноэму, что и делается во многих феноменологических исследованиях.

Несмотря на, казалось бы, наличие определения ноэмы и ее смысла, понятие смысла остается, на мой взгляд, все-таки оперативным, т.е. недостаточно проясненным, вследствие чего в феноменологической литературе не стихают дискуссии о статусе ноэмы и смысла. Так, в американской феноменологии второй половины XX в. разгорелся спор о том, можно ли ноэму считать предметом или нет³. Отвлекаясь от всех хитросплетений и тонкостей этих споров, отметим только, что одна группа философов (Х. Дрейфус, А. Смит, Д. Фоллесдаль и др.), сторонники так называемой интерпретации Западного побережья (США), считали, что ноэма – это посредник, с помощью которого акт направлен на предмет. Дрейфус, например, подчеркивал, что Гуссерля больше интересует не сама действительность, а анализ смысла. Феноменологическая редукция в этом случае понимается как некая форма интроспекции. Сторонники же интерпретации Восточного побережья (Р. Соколовски, Дж. Драммонд, Дж. Харт и др.) утверждали, что ноэма есть сам предмет, рассмотренный с точки зрения его данности сознанию. Исходя из этой интерпретации, предмет и ноэма считаются содержательно одним и тем же, но только рассматриваются под разными углами зрения: повседневным и феноменологическим. На феноменологическом языке ноэма есть то, как предмет интендирован в сознании. Соответственно, нельзя сказать, что гуссерлевская концепция интенциональности игнорирует действительность.

Прежде, чем занять свою позицию в этом споре и обосновать ее, хотелось бы обратить внимание на то, что для Гуссерля характерна определенная неоднозначность и отчасти взаимозаменяемость терминов «смысл» и «предмет» даже в рамках одной работы, которые тем не менее, как представляется, не являются содержательной путаницей. Это дает право пред-

¹ Финк О. Оперативные понятия в феноменологии Гуссерля // Ежегодник по феноменологической философии. М., 2008. С. 379–380.

² Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. М., 2009. С. 292.

³ Подробнее об этой дискуссии см.: Zahavi D. Husserls Phänomenologie. Tübingen, 2009. S. 55–72.

ставить мне свою линию интерпретации гуссерлевского смысла, не пускаясь (ввиду отсутствия места) в выяснение терминологических тонкостей. Учитывая это и солидаризируясь с интерпретацией Западного побережья, а также с позицией Д. Захави и ряда других исследователей, я считаю, что в рамках феноменологии Гуссерля смыслами можно, с определенными оговорками, назвать предметы, которые даются нам в опыте сознания. Соответственно, воспринимать мир предметно означает воспринимать мир осмысленно. Иначе говоря, то, что мы видим конкретные, определенные предметы как такие-то и такие-то, означает, что нам даны смыслы (на мой взгляд, для отличия их от смыслов знаков точнее было бы сказать «предметные смыслы»). Именно это свойство сознания Гуссерль назвал интенциональностью, направленностью на предмет, который при этом может быть трансцендентным сознанию. Причем сознание, по убеждению Гуссерля, направлено на предмет, минуя посредников в виде любого типа ментальных образов. С подобными теориями отражения Гуссерль боролся на протяжении всего творчества, начиная с «Логических исследований» и заканчивая «Кризисом европейских наук и трансцендентальной феноменологией». Восприятие предметов внешнего мира выступает в феноменологии Гуссерля в качестве особого модуса сознания, в котором предметы могут быть даны так, как они существуют в окружающей действительности. Эта возможность является потенциальной и вряд ли достижимой практически, однако даже в своей потенциальности она является сущностно важной для феноменологии, так как является одним из путей реализации девиза феноменологии «К самим вещам!».

Здесь встает закономерный вопрос: зачем нужна феноменологическая редукция, которая включает действительность «в скобки» и после осуществления которой мы рассматриваем любые предметности как корреляты сознания? Редукция и эпохэ считаются одними из основных методов феноменологии Гуссерля и нередко выступают в качестве маркеров феноменологической методологии. Однако они могут пониматься различным образом в зависимости от целей конкретного исследования. Не случайно Финк отнес эти термины к «оперативным понятиям» феноменологии Гуссерля, т.е. таким, которые недостаточно прояснены. Однако можно выявить общую черту редукции и эпохэ, которая имеется в любом их применении: фиксация предмета и предпосылок исследования. То же, что мы будем делать с этими предпосылками, определяется целью исследования. Так, в случае внешней действительности, предметности, которые мы (в качестве предпосылки) полагаем существующими, не отбрасываются, а, наоборот, фиксируются в качестве предмета изучения. «Говоря образно, все заключенное в скобки отнюдь не стерто с доски феноменологии, – оно лишь заключено в скобки, и не более того, а это значит, снабжено определенным индексом. Но, снабженное индексом, оно остается главной темой научного исследования»⁴, – пишет Гуссерль.

Особенностью так понимаемого смысла является его конкретность и целостность. Предметы в качестве смыслов даны нашему опыту сознания как некая целостность. Мы воспринимаем стол как стол, хотя непосредственно видим только его переднюю часть, мы не складываем предмет

⁴ Гуссерль Э. Указ. соч. С. 226.

из суммы тактильных ощущений, ощущений цвета, запаха, звука⁵, но он предстает перед нами как некое единство – «единство смысла». Не случайно феноменология Гуссерля являлась философским основанием гештальт-психологии, исходившей из целостного восприятия предметного образа. В отношении материальных предметов целостность смысла означает единство материи и нематериального содержания. В свете этого единства нельзя сказать, что мы сначала видим предметы, а потом придаем им смыслы⁶; это происходит одновременно. Соответственно, с этой точки зрения, вопрос Г.Г. Шпета – русского ученика Гуссерля – о том, как от смысла нозмы перейти к смыслу предмета⁷, не является корректным, если речь идет об интенциональном предметном смысле, и выходит за рамки феноменологии, если речь идет о предмете как таковом, вне рамок нашего опыта.

Обращаясь к теме панельной дискуссии, хотелось бы отметить, что тот факт, что Гуссерль понимает смысл как предмет в его данности, еще не означает, что мы находимся в рамках субстанционального мышления. Несмотря на то, что Гуссерль вводит понятие смысла на примере восприятия материальной вещи, предмет в рамках его феноменологии может пониматься предельно широко. Предмет есть то, на что направлено наше внимание, и, исходя из этого понимания, в качестве предмета может выступать не только материальная вещь, но и отношения, процессы, идеальные сущности, сущностные взаимосвязи и т.п. Именно поэтому А. Метцгер – один из участников гуссерлевского «Ежегодника по феноменологической философии» – рассматривал феноменологию Гуссерля как учение о разных типах предметов⁸. Например, исследуя суждения, Гуссерль в качестве их предмета рассматривает «положения дел». Причем различает субъектно-предикатные суждения типа «S есть P», суждения о существовании и суждения с различными пропозициональными (внешними) модальностями⁹. Гуссерль также исследует идеальную предметность, например предметность математики, всеобщие сущностные отношения и т.д. Причем в его опубликованных работах каждому типу суждений посвящен, как правило, отдельный раздел, и ни о каком сведении всех суждений к субъектно-предикатной форме речи не идет. Важной чертой гуссерлевского понимания смысла является то, что акт данности смысла имеет также некоторое подразумеваемое содержание, к которому относится смысл. В первом «Логическом исследовании» Гуссерль обозначает это различие как различие акта суждения, его значения, или смысла, и предмета суждения. Например, суждения «Победитель при Йене» и «Побежденный при Ватерлоо» имеют разный смысл, но один предмет – Наполеона. В первой книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» Гуссерль при исследовании восприятия вещей вводит некий X, к которому относятся все предметные характеристики нозмы (т.е. смысла). Воспринимая яблоню (любимый пример Гуссерля) с разных позиций,

⁵ Подобная интерпретация феноменологии Гуссерля также возможна, если исходить из его схемы «гиле – морфе», но которая практически исчезает из его поздних работ.

⁶ Хотя используемый Гуссерлем термин *Sinngebung* (смыслопридание) может ввести в заблуждение, но это тема отдельной дискуссии.

⁷ *Shpet G.G.* Явление и смысл. Томск, 1996. С. 131.

⁸ *Metzger A.* Der Gegenstand der Erkenntnis. Studien zur Phänomenologie des Gegenstands // *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung.* 1925. Bd. 7. S. 613–770.

⁹ См., например: *Husserl E.* Erfahrung und Urteil. Hamburg, 1999. S. 325–374.

в разные моменты времени, мы понимаем, что все данности яблони принадлежат к одной и той же яблоне, и даже если мы что-то не разглядели, мы компенсируем это, вписывая соответствующие детали в общее представление о яблоне, которое у нас уже есть где-то в недрах сознания. Во избежание терминологической путаницы, связанной с гуссерлевским употреблением слов «смысл», «предмет», «значение» в разных контекстах, можно следующим образом сформулировать структурную особенность интенционального акта: интенциональный акт характеризуется данным содержанием (смыслом или значением) и подразумеваемым содержанием (в первом «Логическом исследовании» Гуссерль называет это предметом)¹⁰.

Можно сказать, что феноменологические исследования начинаются с фиксации смыслов, или предметных данностей сознанию. При этом нельзя сказать, что смыслы даются только феноменологически очищенному трансцендентальному сознанию в феноменологической установке. Смыслы являются данностью естественного сознания (и повседневного, и научного), но в естественной установке они не тематизируются как смыслы. Тематизация происходит только в феноменологической установке, исходящей из того, что существует в естественной установке. И тогда задачей феноменолога является исследование и обоснование существующих в повседневной и научной жизни смыслов. Задачей же разворачивания смыслов и вписывания их в более широкий контекст существующего за границами непосредственного опыта занимается, например, герменевтика.

Гуссерлевское исследование предметных смыслов во многом осуществляется в рамках теоретико-познавательного подхода. Тогда смыслы, с которыми мы имеем дело в естественной установке, выступают в качестве знания, которое требует своего обоснования. Следуя Канту, Гуссерль выявляет условия возможности знания и познания, т.е. условия его всеобщности и необходимости, и формулирует в шестом «Логическом исследовании» критерии истины, состоящие в соответствии данности предметов (смыслов) тому, что существует. К условиям возможности познания относятся гуссерлевские исследования формального и материального априори, а также всеобщих структур сознания. Эти выявляемые Гуссерлем условия вполне подходят для предметных смыслов любого типа, в том числе и для процессов. Что же касается критериев истины, то, не останавливаясь подробно на этой теме, важно отметить, что они вводятся Гуссерлем для достижения истины по отношению к материальным предметам (вещам) и переживаниям сознания. Но если особое внимание Гуссерля к истинности предметных смыслов, данных нам в восприятии материальных вещей, подтверждает тезис о преимущественно субстанциональном характере европейского мышления, то сосредоточенность Гуссерля на переживаниях сознания, кажется, в этот тезис не вписывается. Сознание в феноменологии рассматривается как нечто принципиально не субстанциональное, что требует совершенно иного описания, чем описание предметов действительного мира. Насколько Гуссерлю это удалось – тема дальнейших дискуссий. Сама проблема описания процесса как чего-то субстанционального и выявление условий возможности его

¹⁰ См. подробнее: Шиян А.А. Структура интенционального акта как структура опыта сознания (К прояснению понятия интенциональности в феноменологии Эдмунда Гуссерля) // Ученые записки Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского. Философия. Политология. Культурология. 2018. Т. 4 (70). № 2. С. 60–69.

познания особенно остро ставится в XX в., а в XXI в. уже складывается понимание, что для ее решения будет плодотворно обращение к мышлению других, неевропейских культур.

Список литературы

- Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I / Пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: Академический проект, 2009. 489 с.
- Финк О. Оперативные понятия в феноменологии Гуссерля / Пер. с нем. А.А. Шиян; ред. В.И. Молчанов // Ежегодник по феноменологической философии. М.: РГГУ, 2008. С. 361–380.
- Шиян А.А. Структура интенционального акта как структура опыта сознания (К прояснению понятия интенциональности в феноменологии Эдмунда Гуссерля) // Ученые записки Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского. Философия. Политология. Культурология. 2018. Т. 4 (70). № 2. С. 60–69.
- Шнем Г.Г. Явление и смысл. Томск: Водолей, 1996. 192 с.
- Husserl E. Erfahrung und Urteil. Hamburg: Meiner, 1999. 478 S.
- Metzger A. Der Gegenstand der Erkenntnis. Studien zur Phänomenologie des Gegenstand // Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. 1925. Bd. 7. S. 613–770.
- Zahavi D. Husserls Phänomenologie. Tübingen: Mohr Sirbeck, 2009. 165 S.

Sense as an objective integrity: a phenomenological approach

Anna A. Shiyan

Russian State University for the Humanities. 6 Miusskaya Sq., Moscow, 125993, Russian Federation; e-mail: annasamoikina@yandex.ru

The article focuses on the concept of sense in Husserl's phenomenology. The author points to the presence of different interpretations of "sense" in phenomenology, and dwells in detail on the one that is consonant with the theme of this panel discussion. In this regard, the author refers to the introduction of the concept of sense as the core of the noema in the first book of "Ideas for Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy". In accordance with the chosen interpretation strategy sense denotes an object considered in a phenomenological attitude, that is, an object from the point of view of its givenness of consciousness. This means that the meaning and the subject meaningfully sense the same thing. From a phenomenological point of view, to perceive objectively means to perceive meaningfully. The article highlights the features of this concept of sense, which primarily include integrity and correlation with the content that already exists in consciousness. The author pays special attention to the fact that sense, as an objective integrity, can be understood not only material things, but also relationships, processes, states of affairs, etc. The task of phenomenology is to fix the sense, their justification and research. This research can be carried out within the framework of a theoretical cognitive approach, where the identification of the conditions for the possibility of sense as knowledge and the determination of their truth come to the fore.

Keywords: sense, object, phenomenology, givenness of consciousness, reality, integrity

For citation: Shiyan, A.A. "Smysl kak predmetnaya tselostnost': fenomenologicheskii podkhod" [Sense as an objective integrity: a phenomenological approach], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 2, pp. 33–39. (In Russian)

References

- Fink, O. "Operativnyye ponyatiya v fenomenologii Gusserlya" [Operational concepts in Husserl's phenomenology], trans. by A.A. Shiyani, ed. by V.I. Molchanov, *Yezhegodnik po fenomenologicheskoy filosofii* [Annual for Phenomenological Philosophy]. Moscow: RGGU Publ., 2008, pp. 361–380. (In Russian)
- Husserl, E. *Erfahrung und Urteil*. Hamburg: Meiner, 1999. 478 S.
- Husserl, E. *Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii* [Ideas towards pure phenomenology and phenomenological philosophy], Book I, trans. by A.V. Mikhailov. Moscow: Akademicheskii proekt Publ, 2009. 489 pp. (In Russian)
- Metzger, A. "Der Gegenstand der Erkenntnis. Studien zur Phänomenologie des Gegenstand", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1925, Bd. 7, S. 613–770.
- Shiyani, A.A. "Struktura intentsional'nogo akta kak struktura opyta soznaniya (K proyasneniyu ponyatiya intentsional'nosti v fenomenologii Edmunda Gusserlya)" [The structure of the intentional act as the structure of the experience of consciousness (On the clarification of the concept of intentionality in the phenomenology of Edmund Husserl)], *Uchenyye zapiski Krymskogo federal'nogo universiteta im. V.I. Vernadskogo. Filosofiya. Politologiya. Kul'turologiya* [Scientific notes of Crimean Federal V.I. Vernadskiy University. Philosophy, Political science, Cultural studies], 2018, Vol. 4 (70), No. 2, pp. 60–69. (In Russian)
- Shpet, G.G. *Yavleniye i smysl* [Appearance and Sense]. Tomsk: Vodoley Publ., 1996. 192 pp. (In Russian)
- Zahavi, D. *Husserls Phänomenologie*. Tübingen: Mohr Sirbeck, 2009. 165 S.

В.К. Солондаев, И.В. Иванова

ЕСТЕСТВЕННАЯ УСТАНОВКА СОЗНАНИЯ: СХЕМА УНИВЕРСАЛЬНОСТИ И СХЕМА ПЕРЕЖИВАНИЯ

Солондаев Владимир Константинович – кандидат психологических наук. Ярославский государственный университет имени П.Г. Демидова. Российская Федерация, 150003, г. Ярославль, ул. Советская, д. 14; e-mail: solond@yandex.ru

Иванова Инна Викторовна – доктор медицинских наук. Ивановская государственная медицинская академия. Российская Федерация, 153012, г. Иваново, Шереметьевский пр., д. 8; e-mail: alasel@mail.ru

Логико-смысловая теория А.В. Смирнова предполагает различие двух логик: субстанциальной и процессуальной. Это различие может рассматриваться с точки зрения теории доконцептуального опыта, опирающейся на понятие схемы. А.В. Смирновым сформулирована естественная установка сознания: существование внешнего мира и «Я», их единственность, единство и постоянство. Анализ естественной установки сознания позволил авторам выделить две основные схемы: схему переживания и схему универсальности. Выделенные схемы рассматриваются на материале мысленного эксперимента – лечение внебольничной пневмонии врачами, осмысливающими свои действия в разных логиках. Показано, что каждая схема действительна в обеих логиках. Однако содержание схем изменяется. Переживание в процессуальной логике – процесс, данный сознанию непосредственно. Например, восприятие врачом проявлений болезни. Восприятие может быть эмпирически ошибочным, но его нельзя перепутать с другим процессом. Например, с припоминанием проявлений болезни, известных врачу из медицинской литературы. А в субстанциальной логике переживание – одно из свойств известного по литературным данным проявления болезни «быть чувственно воспринимаемым в данной ситуации». Субстанциально осмысленное переживание часто обозначается термином «квалиа». Схема универсальности в процессуальной логике реализуется как универсальность процесса: в зависимости от наблюдающего меняется не течение болезни, а восприятие течения. Схема универсальности в субстанциальной логике реализуется как универсальность результата наблюдения: «я вижу то же самое, что увидит другой врач». Субстанциальная схема универсальности – обобщение результатов наблюдения разных наблюдателей. Обе реализации схем могут быть эмпирически верны, но каждая реализация ограничена.

Ключевые слова: процессуальная логика (П-логика), субстанциальная логика (С-логика), психология, сознание, схема, установка, медицинская помощь

Для цитирования: Солондаев В.К., Иванова И.В. Естественная установка сознания: схема универсальности и схема переживания // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2023. Т. 16. № 2. С. 40–46.

Логико-смысловая теория А.В. Смирнова предполагает различие двух логик: субстанциальной (далее С-логики) и процессуальной (далее П-логики). Это различие может рассматриваться с точки зрения теории доконцептуального опыта, опирающейся на понятие схемы. Как предполагает С.Ю. Бородай, «различие между С-логикой и П-логикой, вероятно, объясняется тем, что в раннем детстве в когнитивном плане начинает доминировать либо схема вместилище (“внутри-граница-снаружи”, т.е. пространственная интуиция), либо схема действие (“действитель-действие-претерпевающее”, т.е. интуиция протекания)»¹. Нет оснований спорить с тем, что описываемые схемы характеризуют различие между С-логикой и П-логикой. Только «внутреннее устройство» различия между логиками, как нам видится, значительно сложнее. Покажем это на материале мысленного эксперимента.

Мы согласны с С.Ю. Бородаем, что «схемы онтогенетически первичны по сравнению с концептуальным мышлением, т.е. относятся к тому, что обычно именуют «доконцептуальным» опытом; но при этом они могут быть актуализированы на разных уровнях сознания в режиме реального времени»². Такое понимание хорошо согласуется, например, с результатами исследования С.Ю. Коровкина, посвященного роли мыслительных схем в решении инсайтных задач³. Но в любом случае возникает вопрос выбора схем.

Ответ на этот вопрос может дать анализ естественной установки сознания: наличие внешнего мира и моего «Я», их единственность, единство и постоянство⁴.

Естественная установка сознания позволяет предположить как минимум две схемы: схему универсальности и схему переживания. Для характеристики данных схем проведем мысленный эксперимент.

Представим одного и того же пациента, которого одновременно лечат два врача. Первый врач осмысливает ситуацию в С-логике (С-врач), второй в П-логике (П-врач). Врачи не взаимодействуют друг с другом при лечении, хотя могут обсуждать случай. Лечение одного врача не влияет на лечение другого. А пациент один, поэтому эксперимент может быть только мысленным. Фокус нашего внимания будет направлен на сознание врачей.

Опишем последовательность событий с точки зрения естественной установки сознания⁵: принимая пациента, врач собрал жалобы, анамнез, провел физикальное обследование, назначил дополнительные (лабораторные, инструментальные) обследования, поставил диагноз «внебольничная пневмония» и назначил лечение; первый вариант лечения не сработал,

¹ Бородай С.Ю. Глубинная логика и проблема схематизации // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2022. Т. 15. № 4. С. 8.

² Там же. С. 9.

³ Коровкин С.Ю. Мыслительные схемы в инсайтном решении задач. Дис. ... д.п.н. Ярославль, 2020.

⁴ Смирнов А.В., Солондаев В.К. Процессуальная логика. М., 2019. С. 9–10.

⁵ Игнатова Г.Л., Антонов В.Н., Куценко М.А. Диагностика и лечение внебольничной пневмонии. Практические рекомендации // *Русский медицинский журнал*. 2014. Т. 22. № 25. С. 1810–1815.

поэтому врач заменил первоначально назначенный препарат другим; в результате лечения пациент полностью выздоровел.

Такое описание будет понятно обоим врачам. Но оно ничего не сообщает о сознании врача. Как справедливо указывает В.В. Васильев, «человеческое поведение не может продуцироваться исключительно физическими причинами, поскольку само действие таких причин было бы невозможным без квалиа»⁶. А лечение пневмонии – далеко не простая профессиональная задача, как показывают медицинские исследования⁷. Схема вместилища и схема действия корректно описывают различия логик, но мы не смогли применить их к рассматриваемой ситуации.

С-врач решает сложную комбинаторную задачу сопоставления множеств наблюдаемых (воспринимаемых, т.е. переживаемых психически) отдельных симптомов и подбора такого их обобщения (нозологического диагноза), которое точнее других описывает все множество наблюдаемых симптомов. Врач ориентируется в трех логически разных областях – жалобы (субъективные симптомы), анамнестические данные (факты), результаты обследования (объективные симптомы). Каждый подходящий диагноз как теоретически сформулированное обобщение задан набором симптомов из всех трех областей. Сложность заключается в том, что перечень известных медицине симптомов очень велик. Поэтому позитивная диагностика – ответ на вопрос «чем болен пациент» – дополняется негативной – ответом на вопрос «чем пациент точно не болен». Сознание С-врача направлено на пациента, который локализован в мире и четко отделен от «Я» врача. Схема переживания реализуется как ответ на вопросы: Что я вижу? Какому диагнозу соответствует мое восприятие? Врач отделяет знакомые симптомы от незнакомых и не путает воспринимаемые симптомы с вспоминаемыми. Схема переживания тесно связана со схемой универсальности. С-врач осознаёт «Я» в контексте объективной картины заболевания. Активность «Я» признаётся С-врачом, но не принимается во внимание. Схема универсальности реализуется как видение в пациенте того, что есть на самом деле. С-врач видит мир как он есть. В любой другой точке мира любой другой врач увидит у этого пациента те же самые симптомы. Эмпирически такое, конечно, невозможно, но наш эксперимент – мысленный. Согласно универсальным клиническим рекомендациям, любой другой врач назначит тот же препарат выбора. Возможность иного взгляда на ситуацию для С-врача означает указание на допущенную им ошибку.

Однако врач может осмысливать ситуацию и в П-логике. Такой врач будет решать другую задачу – поиска процессов, нарушающих функционирование организма пациента. П-врач оценивает функции организма, гипотетически связанные с жалобами пациента. Это снимает сложности позитивной и негативной диагностики и соединяет в сознании врача жалобы (субъективные симптомы), анамнестические данные (факты), результаты обследования (объективные симптомы). Различие между фактами жизни пациента, субъективными и объективными симптомами не теряется. Меняется значение

⁶ Васильев В.В. Сознание и вещи: Очерк феноменалистической онтологии. М., 2014. С. 184.

⁷ Болотова Е.В., Шульженко Л.В., Порханов В.А. Ошибки при диагностике и лечении внебольничной пневмонии // Доктор.Ру. 2017. № 10 (139). С. 37–39; Хамитов Р.Ф. Внебольничная пневмония: немедикаментозные факторы риска летального исхода // Пульмонология. 2014. № 1. С. 23–26.

этих различий. Схема переживания реализуется как ответ на вопросы: Что я делаю? Как проявляет себя организм пациента в ответ мои действия? Врач отделяет знакомые проявления от незнакомых и не путает воспринимаемые проявления с вспоминаемыми. Схема переживания П-врача, как и у С-врача, тесно связана со схемой универсальности. П-врач видит то, на что смотрит, и осознаёт эту связь. Схема универсальности реализуется не как видение того, что есть на самом деле, а как видение того, что врач предполагает, что ищет. Видение связано с профессиональной активностью П-врача. Переживание связано с универсальностью. «Я» не растворяется в мире и не отделено от мира, а связано с миром действиями. В любой другой точке мира для любого другого врача этот пациент – не тот же самый. Врач видит то, что ищет, а ищет то, что предполагает, опираясь на свидетельства других врачей, описанные в клинических рекомендациях. Универсальна связь этих процессов. Любой другой врач увидит то, что ищет, а искать будет то, что предположит. Невозможно точно сказать, что именно предположит другой врач и какой препарат он назначит в итоге поисков.

В чем согласятся между собой С-врач и П-врач, обсуждая клинический случай? На наш взгляд, они согласятся с диагнозом. Пневмония – инфекционное воспаление легочной ткани. Такое определение в равной степени допускает субстанциальное и процессуальное понимание. Первоначально назначив один и тот же препарат, вряд ли врачи будут оспаривать выбор другого, поскольку терапия начинается и оценивается эмпирически, т.е. на основе клинического предположения и динамики клинической картины. Через 48–72 часа рекомендуется оценить результаты применения первоначально назначенного препарата. Пусть подтверждение предварительного диагноза к этому моменту получено обоими врачами, а позитивного действия препарата они, каждый в своей схематизации, не видят.

Для С-врача важна высокая эффективность препарата выбора, подтвержденная результатами доказательных исследований. И с точки зрения медицины единичный случай неудачного применения ни в коей мере не опровергает доказанной эффективности. Но как выбирать альтернативный препарат? Для С-врача решение этой задачи оказывается психологически сложным. Взаимосвязанные субстанциальные схемы универсальности и переживания заводят С-врача в тупик. Назначив препарат, который назначил бы этому больному любой другой врач в любой точке мира, С-врач не видит результата. Как такое возможно? Не ошибся ли врач? Ведь С-врач видел пневмонию как она есть. Сложность можно преодолеть разными путями. Можно принять «решение для себя» считать доказательные исследования сфабрикованными, а препарат неэффективным. Можно пересмотреть тактику лечения: перейти к использованию альтернативного препарата или повторно оценить целесообразность госпитализации пациента. Вероятно, с разными путями преодоления сложности связаны ошибки в лечении, появление разнообразной профессиональной мифологии и «проблема off-label» – использование лекарств в неутвержденных государственным регулятором дозах, формах, путях введения, при показаниях, не указанных в инструкции⁸. Но эти вопросы требуют отдельного обсуждения.

⁸ Zhou P, Wang X, Zhang X, Xu B, Tong X, Zhou W, Shen K, Zhai S. Recommendations on off-label use of intravenous azithromycin in children // International Journal of Clinical Practice. 2021. Vol. 75 (7): e14010. DOI: 10.1111/ijcp.14010.

Для П-врача результаты доказательных исследований назначенного препарата также будут важны, но отсутствие результата он воспримет психологически легче, чем С-врач, реализуя иные – процессуальные – схемы универсальности и переживания. Универсальна связь процессов: предположив пневмонию, П-врач собрал в дальнейшем необходимые подтверждения. Не собрав таких подтверждений, он отказался бы от первоначального предположения. Так повел бы себя любой врач в любой точке мира. Реализуя схему переживания, П-врач ясно отделяет то, что он предполагал, от того, что мог бы предположить, но не предположил. Стоило принять во внимание анамнестические данные, а первоначально врач не принял их во внимание. И устойчивость возбудителя к действию препарата привела к отсутствию клинического результата. Но таким путем мог направить свои размышления любой другой врач в любой точке мира. П-врач осознаёт активность (схема переживания): он ищет улучшение и внимательно оценивает течение болезни, помня, что уже не раз находил проявления действия препарата. Находил действие, которое искал. Но в конкретном случае не находит. Схемы универсальности и переживания П-врача продолжают работать, психологически подготавливая его к возникновению неожиданностей в ходе лечения. П-логика не предполагает обобщения, и в ней отсутствует возможность оценки⁹. Поэтому П-врач скорее задумается о том, как все-таки изменить в желательном направлении течение болезни, чем сочтет себя некомпетентным и погрузится в сожаления об ошибках.

Заметим, что в данной статье мы лишь предварительно обозначили рассмотренный вариант схематизации, оставив за рамками обсуждения многие важные моменты. Понимая необходимость дальнейшей разработки темы и проведения реальных эмпирических исследований, подведем итоги мысленного эксперимента.

Во-первых, различие логик может объясняться не разными схемами, специфичными для каждой из логик, а разным пониманием одинаково обозначаемых схем. В описанном мысленном эксперименте это схемы универсальности и переживания, гипотетически выведенные из естественной установки сознания.

Во-вторых, описанный мысленный эксперимент не позволяет однозначно предпочесть одну логику другой. С-врач более ориентирован на достижение результата, а П-врач на взаимодействие с пациентом и индивидуализацию лечения. Но для медицинской помощи одинаково важно и то, и другое. Думается, что формализация других логик смысла позволила бы акцентировать новые, столь же важные аспекты лечения.

В-третьих, перспективным представляется исследование как взаимодействия разных логик смысла в одном индивидуальном сознании, так и взаимодействия носителей разных логик.

Список литературы

- Болотова Е.В., Шульженко Л.В., Порханов В.А. Ошибки при диагностике и лечении внебольничной пневмонии // Доктор.Ру. 2017. № 10 (139). С. 37–39.
Бородай С.Ю. Глубинная логика и проблема схематизации // Философский журнал / Philosophy Journal. 2022. Т. 15. № 4. С. 5–15.

⁹ Смирнов А.В., Солондаев В.К. Указ. соч.

- Васильев В.В. Сознание и вещи: Очерк феноменалистической онтологии. М.: Либроком, 2014. 240 с.
- Игнатова Г.Л., Антонов В.Н., Куценко М.А. Диагностика и лечение внебольничной пневмонии. Практические рекомендации // Русский медицинский журнал. 2014. Т. 22. № 25. С. 1810–1815.
- Коровкин С.Ю. Мыслительные схемы в инсайтном решении задач. Дис. ... д.п.н. Ярославль, 2020. 330 с.
- Смирнов А.В., Солондаев В.К. Процессуальная логика. М.: Садра, 2019. 160 с.
- Хамитов Р.Ф. Внебольничная пневмония: немедикаментозные факторы риска летального исхода // Пульмонология. 2014. № 1. С. 23–26.
- Zhou P, Wang X, Zhang X, Xu B, Tong X, Zhou W, Shen K, Zhai S. Recommendations on off-label use of intravenous azithromycin in children // International Journal of Clinical Practice. 2021. Vol. 75 (7): e14010. DOI: 10.1111/ijcp.14010.

Natural attitude of consciousness: the scheme of universality and the scheme of experience

Vladimir K. Solondaev

P.G. Demidov Yaroslavl State University. 14 Sovetskaya Str., Yaroslavl, 150003, Russian Federation; e-mail: solond@yandex.ru

Inna V. Ivanova

Ivanovo State Medical Academy. 8 Sheremetyev av., Ivanovo, 153012, Russian Federation; e-mail: alasel@mail.ru

A.V. Smirnov's theory of the Logic-of-sense is based on the difference between two logics: the logic of substance and the logic of process. Their difference can be examined using the theory of preconceptual experience based on the notion of scheme. A.V. Smirnov has formulated the natural setting of consciousness: existence of the outside world and the Self, their uniqueness and their permanency. As the result of analysis of the natural setting of consciousness the authors singled out two main schemes: the experience scheme and the universality scheme. The schemes are discussed using a thought experiment: the treatment of pneumonia by doctors who understand their own actions using different logics. It is demonstrated that each scheme is valid in both logics. Still, the psychological and objective-practical content of the schemes changes. Experience in process logic is the process which is naturally given to consciousness. Perception of the course of an ailment by a doctor is an example. This perception can be empirically wrong but it cannot be confused with another process, such as remembrance of the manifestations of the disease known to the doctor from literature. Experience in the substance logic, by contrast, is just one of the properties of the disease known from the literature: "it is possible to perceive it by senses in a given situation". Experience that is conceived substantially is often denoted as *qualia*. The universality scheme in process logic is often realized as a universality of the process: the course of the disease is not changing if the observer is changed, though the experience of the course can be different. Universality scheme in the substance logic is realized as universality of the result of the observation: "I see the same thing that any other doctor would see". It follows that the universality scheme understood substantially is a generalization of the results of observations of different observers. Realizations of both schemes can be empirically correct but both have their limitations.

Keywords: process logic (P-logic), substance logic (S-logic), psychology, medical care, scheme, consciousness, attitude

For citation: Solondaev, K.V., Ivanova, I.V. "Estestvennaya ustanovka soznaniya: skhema universal'nosti i skhema perezhivaniya" [Natural attitude of consciousness: the scheme

of universality and the scheme of experience], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 2, pp. 40–46. (In Russian)

References

- Bolotova, E.V., Shul'zhenko, L.V. & Porkhanov, V.A. "Oshibki pri diagnostike i lechenii vnebol'nichnoi pnevmonii" [Errors in the diagnosis and treatment of community-acquired pneumonia], *Doktor.Ru*, 2017, No. 10 (139), pp. 37–39. (In Russian)
- Borodai, S.Yu. "Glubinnaja logika i problema shematizacii" [Deep logic and the problem of schematization], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2022, Vol. 15, No. 4, pp. 5–15. (In Russian)
- Hamitov, R.F. "Vnebol'nichnaja pnevmonija: nemedikamentoznye faktory riska letal'nogo ishoda" [Community-acquired pneumonia: non-drug risk factors of the dead], *Pulmonologiya*, 2014, No. 1, pp. 23–26. (In Russian)
- Ignatova, G.L., Antonov, V.N. & Kucenko, M.A. "Diagnostika i lechenie vnebol'nichnoi pnevmonii. Prakticheskie rekomendacii" [Diagnosis and treatment of community-acquired pneumonia. Practical recommendations], *Russkii meditsinskii zhurnal*, 2014, Vol. 22, No. 25, pp. 1810–1815. (In Russian)
- Korovkin, S.Yu. *Myslitel'nye shemy v insajtnom reshenii zadach* [Thinking schemes in problem solving with insight], Diss. Yaroslavl, 2020. 330 pp. (In Russian)
- Smirnov, A.V. & Solondaev, V.K. *Processual'naia logika* [Process based logic]. Moscow: Sadra Publ., 2019. 160 pp. (In Russian)
- Vasil'ev, V.V. *Soznanie i veshhi: Ocherk fenomenalisticheskoj ontologii* [Consciousness and Things: Essay of the Phenomenalistic Ontology]. Moscow: Librokom Publ., 2014. 240 pp. (In Russian)
- Zhou, P., Wang, X., Zhang, X., Xu, B., Tong, X., Zhou, W., Shen, K. & Zhai, S. "Recommendations on off-label use of intravenous azithromycin in children", *International Journal of Clinical Practice*, 2021, Vol. 75 (7): e14010, DOI: 10.1111/ijcp.14010.

Р.В. Псху

ЕЩЕ ОДИН СУБЪЕКТ? ЛОГИКО-ГРАММАТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ВИШИШТА-АДВАЙТА-ВЕДАНТЫ*

Псху Рузана Владимировна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры истории философии, главный научный сотрудник центра исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама». Российский университет дружбы народов. Российская Федерация, 117196, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6; e-mail: r.pskhu@mail.ru

В статье анализируется аспект субъектно-предикативного отношения, актуализация которого поверхностно связывается с развитием аналитической философии на Западе. Данный вопрос имеет важное философское углубление (из грамматики через логику в онтологию) и в истории индийской мысли. В частности, санскритский термин *sāmānādhikarāya* (SA) (букв. «свойство быть сказываемым об одном и том же») стал важным онтологическим принципом в одной из школ веданты (вишишта-адвайта Рамануджи). Этот грамматический термин известен в философской среде, используется также в философии языка Бхартрихари. В вишишта-адвайта веданте данным термином обозначается (а) принцип истолкования священных текстов, по которому все возможно взаимно противоречивые тексты шрути должны рассматриваться интерпретатором как равноавторитетные; (б) принцип, обосновывающий и объясняющий вишишта-адвайтистскую онтологию; (в) и вытекающую из него единственно возможную парадигму освобождения души (бхакти, или преданной любви к Богу, как путь спасения). Анализ материала индийской философии осуществляется на фоне разработок античной философии, а именно Порфирия и ряда аналитических философов (Фреге, Рассел, Витгенштейн). На примере SA представлена иная логическая модель структуры мира, которая делает понятной и убедительной предлагаемую в вишишта-адвайте онтологию.

Ключевые слова: *sāmānādhikarāya*, вишишта-адвайта-веданта, логико-смысловая теория Смирнова, Рамануджа, теория типов Рассела, треугольник Фреге, Брахман, Витгенштейн, санскрит

* Статья подготовлена в рамках Соглашения между Министерством Науки и Высшего образования РФ и Российским университетом дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии». Ее публикация выполнена при поддержке Программы стратегического академического лидерства РУДН.

Для цитирования: Псху Р.В. Еще один субъект? Логико-грамматические основания вишишта-адвайта-веданты // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2023. Т. 16. № 2. С. 47–53.

Не позволяйте грамматике диктовать свою волю онтологии.
Бертран Рассел

В книге советского философа и историка науки М.К. Петрова (1924–1987) «Язык, знак, культура» есть замечательная глава под названием «Неевропейские типы социального кодирования», которая начинается со следующих слов: «Ведь в самом деле, если поддаться глубоко укоренившемуся в нашем сознании чувству логической упорядоченности мира, чему чуть ли не самоочевидным доказательством служит познаваемость мира, выразимость результатов познания вещных отношений в логике понятий, то немедленно возникает и вопрос: а по какому, собственно, слову, по какой логике сотворен мир? По слову греков? Англичан? Хопи? Единственно последовательно христианским ответом на этот вопрос будет ответ в духе лингвистической относительности: миров столько, сколько языков, и раз уж данная языковая общность преемственно существует, не входя в конфликты с закономерностями окружения и воспроизводя свои социальные институты в смене поколений, ей нет ни малейшего резона считать свой мир и логику этого мира в чем-то ущербными, уступающими мирам и логикам других языковых общностей в совершенстве»¹. Эта цитата вырвана из контекста для того, чтобы перенести выраженную в ней идею (того, что если некая языковая общность довольно длительное время достаточно успешно живет и выживает, то у нее нет оснований считать, что она в чем-то уступает иным языковым общностям) на уровень философии: если есть некая языковая философия, которая преемственно существует, ставит философские проблемы и предлагает им решения, то создаваемые в ее рамках онтологические системы ни в чем не уступают онтологиям иных языковых философий, построенных на иной логике и использующих иной язык. Рассмотрим это положение в историческом ключе.

В современности проблема соотношения высказываний с тем, о чем они (с устройством мира), ярко поставлена в аналитической философии, где теорию предикации сразу связывают с теорией функций и объектом. В выражении (S-P) S понимается как «законченный объект» (S), а (P) как «функция, обладающая неполнотой» (P). Последняя, согласно Фреге, понимается как «особое правило для предикативных выражений, являющихся функциями, требующих аргумента для получения области значения»². Для дальнейшего обобщения требуется процедура образования в языке более общих классов, объемлющих объекты с одним и тем же признаком (предикатом). На уровне чисто формального построения следование этому принципу (без обращения к содержанию предикатов) приводит к логическим парадоксам, ускользнуть от которых предлагается с помощью теории типов Б. Рассела. В ней любой класс объектов снабжается порядком и индексом: объекты

¹ Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 1991. С. 93.

² Гарин С.В. Античная мысль и аналитическая философия: логика предикации Порфирия в свете теории типов Рассела // *Studia Humanitatis*. 2016. № 4. URL: <https://st-hum.ru/en/node/475> (дата обращения: 03.01.2023).

некоего класса ниже уровнем, чем сам этот класс. Имя класса не может быть подставлено на место имени индивида. Так построение классов задается системой возрастающих индексов. Суждение – это приписывание субъекту предиката, а это дает некоторое отношение между классами, и тогда всякая онтология может (и должна) быть представлена как определенный набор предикаций, остающийся на уровне соотносимых в суждении классов (из которых класс предиката должен быть шире класса субъекта), даже если мы вводим принцип индексации и иерархизации. Расселова теория типов близка теории предикации Порфирия; обе устанавливают корректные процедуры для повышения когерентных связей логических форм суждения³. По Порфирию, отношения могут быть между индивидами и классами, а также между классами и более мощными классами, где предикатом может быть только класс большей общности. О виде может сказываться только род. У Порфирия предикаторование опирается на принцип обратной транзитивности общего: сказываемое о роде может сказываться о виде; о виде – индивиде⁴. В итоге получается строгое соподчинение предметов мира, осуществляемое в языке, а не в самой реальности. Именно язык «диктует» реальным предметам логику их взаимоотношений. Реальные же предметы либо «позволяют» с собой это делать, либо нет. Ранний Витгенштейн довел эту мысль до логического завершения. «Логико-философский трактат» строится на том, что философские проблемы возникают из-за логических нарушений в нашей речи. В предисловии к трактату он пишет: «Смысл текста можно вкратце сформулировать следующим образом: все, что может быть сказано, должно быть сказано четко, а то, о чем нельзя сказать, следует обойти молчанием»⁵, где четкость предполагает четкое соответствие между языком и реальностью; она и есть тот предел мысли, за которым уже бессмыслица⁶.

Но логично предположить и существование таких языков, которые «строят»/выстраивают мир предметности иначе, чем это осуществляется в европейских языках. Этот вопрос ставится и решается в логико-смысловой теории отечественного философа А.В. Смирнова (род. 1958). В частности, им фиксируется тот факт, что арабский язык как бы «избегает» языковых форм, которые могут быть сведены к логической форме «*S* есть *P*». Это обусловлено иным типом мышления, конституируемого самим арабским языком: «...арабский язык видит мир процессуально. Когда мы находимся в стихии арабского языка, мир для нас – совокупность процессов. Процессов, связывающих вещи: вещи (субъекты и объекты) оказываются сторонами, аспектами процессов»⁷. Другими словами, привычная для европейца форма именного предложения (e.g., «Петя [есть] человек»), базовая в описании мира, неактуальна для арабского языка, в котором базовое предложение строится иначе: «...процесс, таким образом, связывает две вещи, а вещь – это то, что составляет сторону процесса и что стянуто, соединено процессом.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1922. С. 6.

⁶ Поздний же Витгенштейн отличает отношение языка к реальности (синтаксис и семантику) от прагматики (употребление языка в конкретных ситуациях). Это означает, что один и тот же язык может использоваться во многих речевых практиках и играх, которые при этом могут обнаруживать семейное сходство.

⁷ Смирнов А.В. Как возможен перевод? Язык, мышление и логика смысла // Смирнов А.В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М., 2015. С. 295.

Мышление, которое видит мир таким образом, не может выражать результаты своей деятельности в форме “S есть p”⁸.

Интересно, что проблема предикации рассматривалась и в индийской интеллектуальной традиции, к примеру, в вишишта-адвайта-веданте вводится понятие «соотносительной предикации» (*sāmānādhikaraṇya*), на основе которой выстраивается (и объясняется) особая онтологическая модель мироустройства. Само слово *sāmānādhikaraṇya* по правилам санскрита, согласно *Aṣṭādhyāyī* Панини, выводится так: *sāmāna* «общий» + *adhikaraṇa* «(в грамматике) категориальное значение местного падежа», употребляющегося в санскрите в т.ч. и как русский местный сказательный (в упрощенной школьной грамматике «предложный»): «о [чем-то], про [что-то]». То есть во множественном числе получают прилагательные «имеющие общее категориальное значение сказательного падежа, сказываемые об одном и том же». Далее применяется словообразовательная модель «суффикс *ya* + усиление главного первого слога», что означает абстракцию или наличие свойства: *samanādhikaraṇa* > *sāmānādhikaraṇya*. В итоге получаем: «свойство быть сказываемым об одном и том же». Поскольку без науки грамматики владение санскритом невозможно, этот термин принадлежит к области общего уровня образования индийских философов.

Sāmānādhikaraṇya (SA), превращенная в принцип, может в индийской философии применяться как одна из альтернатив привычной на Западе референциальной теории значения, синтаксически отпавляющей исключительно от предикации. При этом собственно понятия предикации не требуется (да в индийской философии и нет единого ему соответствия). Рамануджа определяет SA так: «...ведь единство двух сущих явствует посредством SA. Если ее отбросить, было бы лишь единство чтойности, а не предмет SA. SA – это употребление об одном предмете слов с разно разворачивающимися признаками»⁹.

При таком подходе невозможно однозначно определять смысл посредством полагания прямой непосредственной связи слова-знака и предмета-референта, как это делается в референциальной теории. В SA смысл достигается не прямым соотношением выражения и предмета, а с учетом определенных сопутствующих факторов. Объект, как правило, всегда связан с разными смыслами: один и тот же объект может быть назван «солью», если мы говорим о вкусе, а может быть назван «натрия хлорид», если мы говорим о его химическом составе. Выяснение собственно значения слова, т.е. предмета, требует знания того, как это слово используется в различных контекстах, выявления его понятийного содержания. Последнее зависит не от отдельного объекта, на который в некоем контексте указывает слово, а от условий и способов использования данного слова в речевых актах, которые в совокупности и формируют значение слова.

Рамануджа использует этот подход при толковании священных текстов, в частности махавакью *Чхандогья-упанишады* «Ты еси То». Итогом его толкования становится понимание Брахмана как единственной Реальности, обладающей отличиями (*viśiṣṭa*). В логическом смысле SA означает, что Брахман – то, о чем говорится, а «ты» и «то» – это то, что сказываются о нем.

⁸ Там же.

⁹ Рамануджа. Ведартхасамграха, 25–26 // Псху Р.В. «Ведартхасамграха» Рамануджи и становление вишишта-адвайта-веданты. М., 2007.

Грамматически же SA означает одинаковость характеристик двух слов, связываемых с одним предметом. Поскольку все сущее мира – это тело Бога, истинная форма вещей реально соответствует модусам Бога. Бог как причина обозначен всеми словами, которыми обозначаются объекты в мире. Принцип SA учитывает прямое и единое значение двух слов, что и позволяет Раманудже отождествить Брахмана и мир со всем его содержанием. Таким образом, у двух слов выявляется одно значение, хотя первоначальные и более привычные их значения отличны друг от друга: слово «То» обозначает Брахмана как единую и всеобщую причину мира, а слово «Ты» – Брахмана в образе индивидуальной души (jīva).

Далее Рамануджа распространяет принцип SA на всю лексику ведийских текстов и разговорного языка. По аналогии можно сказать, что все слова в итоге одно и то же – Брахман, являющийся Внутренним Правителем всего мира и всех душ, являющихся телами и образами Брахмана и обретающих свое существование лишь как его модусы. По сути, все слова относятся только к Брахману. Рамануджа поясняет отношение между Брахманом и миром душ и физических тел и на примере образов: они соотносятся как душа и тело, правитель и управляемый и т.п.

В целом Рамануджа исходит из того принципа, что толковать тексты следует так, чтобы окончательный результат истолкования не привел к противоречию. Тексты, сохраняя свое первоначальное значение, перестают быть противоречивы. Тогда тексты, утверждающие отличие Брахмана от мира и душ, и те, где утверждается, что Брахман должен быть и причиной, и следствием, не противоречат текстам, в которых говорится, что души и мир образуют тело Брахмана и в своем причинном состоянии не различны именами и обликами, присутствующими в состоянии следствия.

Встречающиеся в священных текстах противоречия следует снимать посредством обнаружения их подлинного смысла, который только и может вернуть этим текстам смысловую целостность. Для этого и вводится принцип SA: окончательное значение слова, выражающего атрибут, обнаруживается только при применении его к определенному объекту, выраженному именем существительным. Вот обыденный пример тому: определения «красный» и «острый» несопоставимы; одно о вкусе, другое о цвете. Их не соотнести, не обнаружив предмет с обоими этими качествами, т.е. перец чили. Он-то и оказывается сущностью, соотносящей эти несоотносимые *между собой* атрибуты. По аналогии с этим рассматривается и все остальное: материальные вещи и воплощенные души не соотносимы между собой, сопоставление их в одной плоскости искажает реальное положение вещей и вводит в заблуждение. Любой мирской объект требует соотнесения с Брахманом и только в этом случае выявляет свое истинное значение.

Согласно Раманудже, истинное познание Реальности доступно нам через священные тексты, которые предстают противоречащими друг другу. Правильная экзегеза таких текстов требует от экзегета принятия всех их как обладающих равной авторитетностью и поиска такого смысла, который бы эту противоречивость снял. Обнаружение этого смысла и будет демонстрацией его истинности. Предложенные Рамануджей методы призваны извлечь из священных текстов, изначально противоречивых, их подлинный сокровенный смысл. Данные методы предполагают определенные способы категоризации участников отношения и их связи.

1. Образы, в которых предполагается жесткая иерархизация двух объектов, главного и зависимого, используются в так называемом символическом методе («субстанция/атрибут», «душа/тело», «господин/слуга», «огонь/искры» и т.п.). Используемые в этом методе образы неотделимы друг от друга и в аспекте познаваемости (или узнаваемости) друг через друга.

2. Предикационный треугольник, в котором два соотносимых объекта соотносятся не напрямую друг с другом, а через третий объект, на фоне которого вскрывается истинное значение первых двух объектов. Этот метод можно назвать логико-грамматическим, и в основе его лежит принцип SA. Мы видим, что первые два объекта – на одном уровне и оба подчинены третьему объекту, находящемуся на ином уровне.

Оба метода преследуют одну и ту же цель – постижение истинной природы Брахмана, который определяется как Сущее (sat), Внутренний Правитель (antaṛyāmin), обладающий способностью иметь тотчас воплощающиеся в действительность намерения (satyasamkalpa). В контексте упанишад именно данные определения Брахмана образуют единое целое, снимая все возможные противоречия.

Таким образом, мы видим, что онтология вишишта-адвайты целиком и полностью зависит от положенной в ее основу особой формулы предикации, напрямую соотносящей предметы мира с Брахманом, чьими атрибутами они являются.

Список литературы

- Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат / Пер. с нем. Л. Добросельского. М.: АСТ, 1992. 59 с.
- Гарин С.В.* Античная мысль и аналитическая философия: логика предикации Порфирия в свете теории типов Рассела // *Studia Humanitatis*. 2016. № 4. URL: <https://st-hum.ru/en/node/475> (дата обращения: 03.01.2023).
- Петров М.К.* Язык, знак, культура. М.: Наука, 1991. 328 с.
- Псху Р.В.* «Ведартхасамграха» Рамануджи и становление вишишта-адвайта-веданты. М.: РУДН, 2007. 301 с.
- Смирнов А.В.* Как возможен перевод? Язык, мышление и логика смысла // *Смирнов А.В.* Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: Языки славянской культуры, 2015. С. 281–295.

One more logical subject? Logical and grammatical foundations in viśiṣṭādvaita*

Ruzana V. Pskhu

RUDN University. 6 Miklukho-Maklaya Str., Moscow, 117196, Russian Federation; e-mail: r.pskhu@mail.ru

The article analyzes the aspect of the subject-predicative relationship, the actualization of which is superficially associated with the development of analytical philosophy in the

* The article was prepared within the framework of the Agreement between the Ministry of Science and High Education of the Russian Federation and the RUDN University No. 075-15-2021-603: “Development of the new methodology and intellectual base for the new-generation research of Indian philosophy in correlation with the main World Philosophical Traditions”. This paper has been supported by the RUDN University Strategic Academic Leadership Program.

West. This question has an important philosophical deepening (from grammar through logic to ontology) also in the history of Indian thought. In particular, the Sanskrit term *sāmānādhikaraṇya*, which is commonly translated as ‘correlative predication’, has become an important ontological principle in one of the vedānta schools (*viśiṣṭādvaita* of Rāmānuja). Previously, this term is found in the grammar of Panini and in the related philosophy of the Bhartirhari language. In *viśiṣṭādvaita*, this term denotes (a) a logical and grammatical method of interpreting the sacred texts, according to which all texts of śruti, despite their inconsistency, should be considered by the interpreter as equally authoritative; (b) the principle justifying and explaining the *viśiṣṭādvaitic* model of ontology; (c) and the resulting only possible paradigm of liberation of the soul (*bhakti*, or devotional love of God, which is based on *karma* and *jñāna*, as a way of salvation). The analysis of the material of Indian philosophy is carried out in the context of the developments of Western European philosophy, in particular, Porphyry and a number of analytical philosophers (Frege, Russell, Wittgenstein). Using the example of *sāmānādhikaraṇya*, a different logical model of the structure of the world is presented, which makes the ontology proposed in *viśiṣṭādvaita* understandable and convincing.

Keywords: *Sāmānādhikaraṇya*, *vviśiṣṭādvaitavedānta*, Smirnov’s logical-semantic theory, Rāmānuja, Russell’s theory of types, Frege’s semantic triangle, Brahman, late Wittgenstein, Sanskrit

For citation: Pskhu, R.V. “Eshhe odin sub’ekt? Logiko-grammaticheskie osnovaniya vishishta-advajta-vedanty” [One more logical subject? Logical and grammatical foundations in *viśiṣṭādvaita*], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 2, pp. 47–53. (In Russian)

References

- Garin, S.V. “Antichnaya mysl’ i analiticheskaya filosofiya: logika predikacii Porfiriya v svete teorii tipov Rassela” [Ancient Thought and Analytical Philosophy: the Logic of Porphyry’s Predication in the Light of Russell’s Theory of Types], *Studia Humanitatis*, 2016, No. 4 [<https://st-hum.ru/en/node/475>, accessed on 03.01.2023]. (In Russian)
- Petrov, M.K. *Yazyk, znak, kul’tura* [Language, sign, culture]. Moscow: Nauka Publ., 1991. 328 pp. (In Russian)
- Pskhu, R.V. ‘*Vedarthasamgraha*’ Ramanuji i stanovlenie vishishta-advajta-vedanty [Ramanuja’s ‘*Vedarthasamgraha*’ and the formation of Vishishta-Advaita Vedanta]. Moscow: RUDN Publ., 2007. 301 pp. (In Russian)
- Smirnov, A.V. “Kak vozmozhen perevod? Yazyk, myshlenie i logika smysla” [How is translation possible? Language, Thinking and Logic], in: A.V. Smirnov, *Soznanie. Logika. Yazyk. Kul’tura. Smysl* [Mind. Logic. Language. Culture. Sens]. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul’tury Publ., 2015, pp. 281–295. (In Russian)
- Wittgenstein, L. *Logiko-filosofskii traktat* [Logical and Philosophical Treatise], trans. by L. Dobrosel’skii. Moscow: AST Publ., 1992. 59 pp. (In Russian)

А.В. Парибок

СВЕРХКРАТКИЕ ТЕЗИСЫ О ЯЗЫКОВЫХ АСПЕКТАХ ТЕОРИИ ЦИВИЛИЗАЦИОННО-СПЕЦИФИЧНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ*

Парибок Андрей Всеволодович – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник центра исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама». Российский университет дружбы народов. Российская Федерация, 117196, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6; e-mail: watanparast@mail.ru

В статье изложены языковые обусловленности и корреляции четырех цивилизационно-специфичных типов рациональности: (1) Большой Запад (БЗ), наследник античной цивилизации (с подтипами; центр одного из подтипов – Россия); (2) Афро-Азиатская (АА) цивилизация, в нынешнем состоянии представленная многоязычным арабо-исламским миром (его своеобразие и фундаментальное отличие от западной рациональности открыто, а затем подробно разработано в трудах философа А.В. Смирнова по логико-смысловой теории) и более древним вариантом иудейской культуры; (3) Южноазиатская (ЮА) цивилизация, зародившаяся в центральной части северной Индии, определившая культуры Индокитая (кроме Вьетнама) и ранее Индонезии; (4) Дальневосточная (ДВ) цивилизация, сформировавшаяся в Китае и распространившаяся на сопредельные страны. Рассмотрены корреляции с типами развитой письменности с опорой на ярусы языкового устройства каждой из цивилизаций, а также результаты предельного семантико-онтологического перехода. Единственно родственная смежная теория – логико-смысловая теория А.В. Смирнова; некоторые ее результаты нашли свое применение в высказанных мыслях.

Ключевые слова: логико-смысловая теория Смирнова, санскрит, теория цивилизационно-специфичной рациональности Парибка, письменность, языковые ярусы, онтология

Для цитирования: *Парибок А.В.* Сверхкраткие тезисы о языковых аспектах теории цивилизационно-специфичной рациональности // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 2. С. 54–61.

* Публикация подготовлена в рамках Соглашения между Министерством Науки и Высшего образования РФ и Российского университета дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии». Ее публикация выполнена при поддержке Программы стратегического академического лидерства РУДН.

Предупреждение

Нижеследующее изложение близится к функциональному стилю индийских сутр на санскрите и рассчитано на будущее подробное развертывание отдельных блоков в виде более доступных текстов.

Общие положения

Верхний самый общий уровень умственного устройства как индивидуума, так и их кооперации для любого рода деятельности и совместного цивилизованного бытования в культурном человечестве не един и не единственен. Имеется ровно четыре исторически сложившихся тысячи лет предельно взаимно отличных способов такого устройства – цивилизационно-специфичных рациональностей (ЦСР): (1) Большой Запад (БЗ), наследник античной цивилизации (с подтипами¹); (2) Афро-Азиатская (АА) цивилизация, в нынешнем состоянии представленная многолюдным арабо-исламским миром² и более древним вариантом иудейской культуры; (3) Южноазиатская (ЮА) цивилизация, зародившаяся в центральной части северной Индии и определившая культуры Индокитая (кроме Вьетнама) и ранее Индонезии; (4) Дальневосточная (ДВ) цивилизация, сформировавшаяся в Китае и распространившаяся на сопредельные страны. Ни одна из трех великих азиатских цивилизаций никогда не станет частью или периферией БЗ, если БЗ не окажется причиной сокращения большинства их населения или не запретит в этих странах трансляцию культуры, их классические языки (арабский, древнееврейский, санскрит, вэньянь), письменность и гуманитарное образование, что не осуществимо. Эти четыре типа выделяются по разным критериям, взаимную связность которых еще предстоит понять, однако их применение приводит к одному и тому же результату. Здесь я ограничился обсуждением аспектов, которые связаны с языком и речью. Есть и другие.

1. Критерий школы и письменности

Высокую культуру вырабатывает и транслирует элита. В древности, когда эти цивилизации определились, формировавшаяся на новых основаниях³ элита стала выделяться из прочего населения школьным образованием как чем-то отличным от простого втягивания подрастающего поколения во взрослую деятельность у всех прочих. В ту эпоху школа была по меньшей мере столь же элитарным социальным институтом, как в современности аспирантура. В любой школе первым основным предметом была письменность. Изобретение письменности привело к важнейшему категориальному результату: было создано средство превращать *события* устной речи в *вещи* письменной речи (тексты). Письмо – сложнейший навык, координирующий все три доступные человеку семиотические среды: слуховую, зрительную

¹ Центр одного из подтипов – Россия.

² Его своеобразие и фундаментальное отличие от западной рациональности открыто, а затем подробно разработано в трудах А.В. Смирнова по логико-смысловой теории.

³ То есть не на кровнородственных.

(писанный текст виден) и моторную (его написали и можно переписать)⁴. Сложный навык порождает умственную организацию, естественно обобщающуюся у грамотного на многие другие области его деятельности и приемы познания⁵. У человечества есть ровно четыре рода развитой письменности, вышедшей за границы слогового письма – предела доцивилизационного культурного развития⁶. Они таковы: (1) в БЗ – буквенное письмо на основе сильной и глубоко не очевидной, в т.ч. чувственно-акустически, абстракции отображения членораздельных звуков; (2) в АА – «консонантное» (в неадекватной европейской терминологии) письмо, в арабской традиции это *харфы*⁷ с принципиальным различием начертанного и неначертанного – оставленного читателю для оглашения при переводе письма в звучание; (3) в ЮА – строгая фонетическая (в тамильском – фонологическая) транскрипция звучащих и не членимых при говорении порций членораздельной речи (санскр. *акшара*). В лингвистике увы, прижились нелепая бирка «абугида» (из языка геэз) и неверная трактовка этой письменности как слоговой; (4) в ДВ – идеографическое письмо (в русском неточном обиходе «иероглифика», что собственно означает по-гречески вымершее древнеегипетское письмо). Эти типы исторически идеально соответствуют типам ЦСР, хотя ныне затемнены культурной агрессией БЗ (переход турок на латиницу, перевод вьетнамцев на нее же, перевод таджиков и монголов на русский алфавит и пр.).

2. Критерий опоры на ярусы языкового устройства

Ум в окружающем мире натывается на предметы внимания разной сложности и устройства. Иногда это (обобщенные) вещи: камень, вилка, мыс, семья, пьеса и пр. Иногда – ситуации/события: театральное представление пьесы, наступление войск, экономическая депрессия... Наконец, иногда это простые феномены; для нас, людей БЗ, это некоторые грани вещи или ситуации: такой-то оттенок цвета, усталость, подъем бровей как аспект мины и пр. При сложившемся уме выделение вниманием определенно одного из трех этих уровней (пишу «уровней», ибо в исследовательской позиции и изнутри БЗ нам ясно, что вещи складываются из феноменов, а ситуации бывают с вещами), скорее всего, происходит машинально, по обстановке и задачам, без сознательного выбора. Облако для живописца – зрительный феномен, а для рыбака оно относится к *ситуации* клева.

Но в каждой ЦСР наблюдается тяготение к тому, чтобы больше фиксироваться на одном из этих структурных уровней. Обнаружить это можно исключительно при сравнении таких шаблонов в разных ЦСР, а изнутри любой из них это незаметно. И эти уровни предметности строго коррелируют с так называемыми ярусами конструкции языка-речи, а именно: (1) ситуации – с высказываниями, их описывающими: «В Александринке поставили пьесу Островского “Бесприданница”»; (2) обобщенные вещи – с именами

⁴ См. стихотворение Йозефа Кнехта “Buchstaben” в «Игре в бисер» Германа Гессе.

⁵ Примерно как не востребуемое большинством взрослых школьное умение доказывать геометрические теоремы обобщается как привычка к рассудочным операциям, но гораздо шире.

⁶ Примеры: слоговое письмо, созданное великими творцами культуры для своих народов. Секвойя даровал письменность индейцам чероки, а Нджоя – народу шумом в Камеруне.

⁷ Более подробно см.: *Смирнов А.В. Событие и вещи. М., 2017.*

существительными, возможно, с определением или приложением: Александринский театр; драматург Островский; пьеса; пьеса «Бесприданница»; (3) простые феномены (в русском и подобном ему языках) – со знаменательными морфемами: синь-, желт-, слышь-, мал- и пр.

Иллюстрирую это тяготение к ярусам типичными описаниями телесных упражнений, коль скоро шаблоны конкретной ЦСР всеобща (формальны), изнутри не осознаваемы, а такой материал нагляден. (1) В БЗ: «Атлет выполняет становую тягу штанги классическим хватом». Здесь предположены такие предметные вещи (понятийно оформленные в БЗ со времен Аристотеля как сущности, *ὄντια*. Сущность – то в мире, о чем употребляют обычное существительное) как тело атлета и штанга, а также «обобщенные вещи» – становая тяга и классический ее стиль. Они уже заранее были, а потому могут породить названную ситуацию. Для ЮА же или ДВ становая тяга или ее стиль заведомо не даны как рядоположные с живым телом спортсмена и его инвентарем. (2) В ДВ: «Старый тигр прыгает из засады»⁸. Описано некоторое возможное упражнение ушу. Китаец понимает и исполняет это движение, но опирается при этом на формальное моделирование *целой* ситуации, не членимой на сущности (вещи), их свойства и т.п. Мы можем многократно пронаблюдать движение, как-то уяснить себе его инвариант, но при этом не обнаружим там отдельно подобия ни тигру, ни его возрасту, ни засаде. (3) В ЮА хатхайог выполняет позу «кузнечика», или «черепахи», или «коровьей морды». Нет сущностей, нет и ситуации, но налицо феномен – видимое сходство *очертаний* тела с привычным *обликом* живого существа (но не с ним самим!) или части его тела. Этому соответствует своего рода допредметная морфема.

3. Различение языковых опор БЗ и АА

АА пока оставалась без пояснений. Она тоже прикреплена к ярусу слов, но совсем иначе, чем БЗ; опишем их различие, причину его и ближайшие последствия. Предметные имена в морфологически нетривиальных языках, а такковы и индоевропейские, и семитские, (а) что-то означают в мире (у Фреге это *Bedeutung*), и (б) осмыслены в силу своего поморфемного устройства (у Фреге – *Sinn*), т.е. в согласно составленности из семантических феноменов (в индоевропейских языках это морфемы). «Овощехранилище» или «рубанок» и значат нечто, и осмыслены, а вот «бревнохранилище» или «строганок» осмыслены, но беспредметны, со значением не соотнесены. В древнегреческом и латыни, классических языковых средах древнего варианта БЗ рациональности, морфологическая составленность лексемы часто затемнена флективностью. Это препятствие можно было бы устранить, будь в античности аналог мощной древнеиндийской лингвистики, в которой *строго все* лексемы санскрита выводятся из конструкций морфем и которая была фундаментальным предметом общего образования элиты. Но такового в античности вовсе не было, и отношение к языковым вещам осталось наивным, в лучшем случае стилистико-филологическим. Так что в БЗ умственное усилие понимающего речь привыкло сразу идти к предмету, о котором сказано данное слово, не задерживаясь на словесном устройстве. Предмет же категоризуется как сущность (лат. *substantia*, откуда выявленная А.В. Смирновым «субстанциальность» цивилизационно-специфичного ума БЗ). А семитский строй языка, напротив, выделяется почти полной

⁸ Придуманно автором для наглядности, как и с атлетом выше.

морфологической прозрачностью (за вычетом разве что т.н. «пустых» и «недостаточных» корней), так что ум араба при восприятии родной речи (и письменной тоже) делает краткую остановку на устройстве слова и, соответственно, на смысле. Но огромное большинство даже предметных слов в арабском морфологически связано с действиями и процессами (о непредметных и говорить нечего: *все связаны!*), и отсюда черта АА рациональности, подробно изученная А.В. Смирновым, – процессуальность.

Далее, понимание речи и субстанциальная фиксация ума приводит в классике БЗ к абстракции, именуемой «язык» – к уходу от речевой действительности в идеальное пространство. Отсюда «треугольник Фреге»: слово (или именная группа: «старая засохшая ель») – смысл (Sinn) – значение (Bedeutung, т.е. предмет в мире). Он будто бы дает полную картину. Не замечается или не важна ситуация *речи*, в которой всегда кто-то обращается к кому-то. Допустимо это в БЗ потому, что преимущественное, чтобы не сказать исключительное, внимание в *самосознании* БЗ уделяется познанию и спокойному общению по его поводу, т.е. обмену мнениями о познаваемых предметах, и в этой ситуации очевидно безразлично, чьи мнения, важны лишь их содержания. Но ведь в действительности люди словами очень часто приказывают, возбуждают друг в друге разные страсти и прочими способами воздействуют речами друг на друга. Итак, для полноты понятийного схватывания кванта речевой действительности тройка должна быть дополнена до пятерки: «что говорится (речевое выражение) – про что (предмет) – в каком аспекте (смысл) – говорящий (кто, первое лицо) – адресат (кому, второе лицо)». Однако эта конструкция существенно нелинейна, ибо строится из пары пар с пятым связующим пары компонентом, что на выбор будет либо речевым выражением, либо чем-то (обобщенной вещью, ситуацией, феноменом) в мире. До современности не имелось рациональных средств работы с нелинейными конструкциями, в силу чего при выделении (все равно, почему оно произошло) одной пары и третьего члена вторая пара оставалась в тени и была полузаметна. В БЗ это дало треугольник Фреге. В АА же главной оказалась тройка с другой парой: говорящий – речевое выражение – адресат. В силу этого предикация в БЗ коррелирует с двумя вершинами треугольника: субъект – со значением, а предикат – со смыслом, в АА же обще-семиотическая действительность предикации понятийно схвачена тем же терминологическим гнездом, что и отношение говорящего к адресату, например, в ссылках на первого сказавшего и цепочку передатчиков: «опора» (предикативность), «опираемое» (сказуемое), «то, на что опирается опираемое» (подлежащее; ср. в БЗ: подлежащее – это то, о чем сказуемое). При этом говорящий иерархически всегда выше адресата: речь фундаментально всегда остается повелением внимать, слушать; и есть немало ситуаций, в которых многим участникам разрешено только слушать и запрещено говорить. Также, разумеется, при нахождении в фокусе внимания участников речевого акта естественна деятельностная, процессуальная трактовка предикации.

Предельные онтологические переходы в каждой ЦСР

Онтологизация фундаментальных и формальных черт языкового устройства и способов его понимания в культуре – чрезвычайно естественный, сам собой напрашивающийся переход от речи к действительности и(ли)

реальности. В БЗ, строящемся на интуиции сущностей-субстанций как внеязыковых коррелятов имен существительных, Порфирием было предложено т.н. «древо» классификации сущностей, опирающееся исключительно на принцип дихотомии, поскольку разбиение, выходящее за пределы дихотомии, невозможно согласовать с дихотомией подлежащее-сказуемое в его субстанциалистской трактовке. Оно также коррелирует с гилеморфической лестницей по Аристотелю, а на вершине (содержательно говоря, в корне) одной называется *quintessentia*, форма форм, мышление, мыслящее само себя, т.е. западный философский Бог. На другом конце – неопределенное разнообразие и иррациональная (неисчислимая) множественность материального. Таки образом Бог или в неоплатоническом варианте Единое необходимо для замыкания данной смысловой конструкции. В АА на основе предельного перехода вверх по лестнице говорящих и внимающих получаем семитского единого Бога, абсолютно авторитетно и безапелляционно вещающего; например, это библейский персонаж в знаменитой книге пророка Исаии, который уклончиво отвечает на вопрос «Кто ты?» словами «А кто я есть, тот я и есть», давая понять человеческому собеседнику, что тому не по чину задавать вопросы и говорить. Его дело почтительно и благоговейно внимать. Таков же в исламском варианте Аллах, источник Корана. Стало быть, считать Иегову или Аллаха «религиозными (мифологическими) образами или фигурами» – яркое межцивилизационное недоразумение. Они не персонажи «религии», а результат необходимого предельного перехода в АА конструкции рациональности. В ДВ возможности построить классификацию сущностей или даже понятие сущности не дал лишенный морфологии древнекитайский язык, в котором все простые лексемы односложны, все слоги структурно-фонетически исчислены, и их не более нескольких тысяч. С таким скудным набором построить мощную рациональность было бы невозможно. В частности, поэтому опорным ярусом в ДА оказались высказывания с их коррелятами в мире – ситуациями. Самый фундаментальный текст рациональности ДВ, «И-цзин» представляет собой формальную классификацию ситуаций возможного принятия решения, что делать или не делать, и опирается на интуицию типа теории игр, опрокинутую туда, где на Западе – «онтология» (учение о типических необходимых сущих). В нем уже полностью сняты все материальные характеристики ситуации, т.е. устранены отсылки к участникам, их свойствам и т.п. На следующем шаге обобщения возникает последний предельный китайский вопрос: чем объясняется или что такое смена одной формальной ситуации другою? Ответ таков: это *дао* как не-ситуация (тем паче и подавно не «сущность») смены ситуаций. Понятно, что дальнейшее вопрошание, по сути, неуместно и предвосхищается либо парируется семантическим пределом индифференции апофатики и тавтологии точно так же, как на Западе («Что думает Бог как мышление?» – «Свое думание думает мышление!») и в АА («Аллах – абсолютное действие и его причина абсолютная воля. Почему он так волит? Потому что он так волит волить!»). При ранних попытках внедрить католичество в Китае иезуиты пробовали переводить «Бога» (китайцы никак не могли взять в толк, что это такое, как их современников европейцев *дао* вводило в умственный ступор) как «дао», что одновременно и беспредельно нелепо, и указывает на смутное предпонимание миссионерами равной предельности как Бога, так и дао. В ЮА предельный переход приводит к абсолютному феномену в двух вариантах исполнения. В индуистском мышлении – атман; как слово, это

существительное со значением возвратного местоимения, т.е. «сам, себя». Неуместный вопрос будет звучать так: «Кто “сам”? Ты “сам”» или я “сам”?» Правильный ответ: «Ни ты, ни я, а Сам сам». В буддийском варианте это дхарма как то, что «имеет само себя, значит само себя, имеет свою природу». Неуместный вопрос: «Что у нее за природа?» Ответ: «Своя природа!».

Заключение

Описанные языковые и речевые обусловленности типов ЦСР весьма важны и даже центральны для понимания их устройства, но не они описывают их генезис и не они дадут априорное доказательство того, что типов только и ровно четыре и что они таковы. Такое доказательство проводится на основании формально-антропологической теории деятельности и требует отдельного текста.

Список литературы

Смирнов А.В. Событие и вещи. М.: Садра: Издательский Дом ЯСК. 2017. 232 с.

Super-concise theses on the linguistic aspects of the theory of civilization-specific rationality*

Andrei V. Paribok

RUDN University. 6 Miklukho-Maklaya Str., Moscow, 117196, Russian Federation; e-mail: watanparast@mail.ru

The article describes the linguistic conditionalities and correlations of four civilization-specific types of rationality: (1) The Great West (BZ), the heir of the ancient civilization. (2) The Afro-Asian (AA) civilization, in its current state represented by the populous Arab-Islamic world and a more ancient version of the Jewish culture. (3) The South Asian (SA) civilization, which is originated in the central part of the northern India, which defined the cultures of Indochina (except Vietnam) and earlier Indonesia. (4) The Far Eastern (DV) civilization formed in China, which spread to its neighboring countries. The author explores the correlations with the types of a developed writing based on the tiers of the linguistic structure of each of the civilizations, as well as the results of the ultimate semantic-ontological transition. The only related theory belongs to Andrei Smirnov and is called the Logic-of-sense theory. Some of its results have found their application in the thoughts expressed in this paper.

Keywords: Smirnov's logical-semantic theory, Sanskrit, the theory of civilization-specific rationality of Paribas, writing, language tiers, ontology

* The article has been prepared within the framework of the Agreement between the Ministry of Science and High Education of the Russian Federation and the RUDN University No. 075-15-2021-603: "Development of the new methodology and intellectual base for the new-generation research of Indian philosophy in correlation with the main World Philosophical Traditions". This paper has been supported by the RUDN University Strategic Academic Leadership Program.

For citation: Paribok, A.V. “Sverhkratkie tezisy o yazykovykh aspektakh teorii zivilizatsionno-spezificheskoi razionalnosti” [Super-concise theses on the linguistic aspects of the theory of civilization-specific rationality], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 2, pp. 54–61. (In Russian)

References

Smirnov, A.V. *Sobitiye i veshi* [Event and things]. Moscow: Sadra; LSC Publ., 2017. 232 pp. (In Russian)

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

О.В. Артемьева

КОГНИТИВНЫЙ СТАТУС МОРАЛЬНЫХ СУЖДЕНИЙ*

Артемьева Ольга Владимировна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: o_artemyeva@mail.ru

Статья посвящена рассмотрению проблемы когнитивного статуса моральных суждений в моральной философии и когнитивной науке. Обладание когнитивным статусом означает, что суждение адекватно выражает моральное содержание в характерной для морали форме. В моральной философии, начиная с Нового времени, проблема когнитивного статуса представляла в виде вопроса о природе моральных суждений и формулировалась как дилемма разума и чувства. В процессе обсуждения этой проблемы сложились два направления: интеллектуализм и сентиментализм, которые задали парадигму размышления о моральных суждениях, воплощенную и в современной этике. В рамках обоих направлений утверждение «разумной» или «чувственной» природы моральных суждений служило обоснованию таких их особенностей, как безусловность, непосредственность, универсальность, императивность, внеутилитарность. В современной когнитивной науке с проблемой «рациональной» или «чувственной» природы моральных суждений соотносится тема чувственно-интуитивного и рационально-дискурсивного факторов в формировании моральных суждений. На примере анализа концепций Джонатана Хайдта, согласно которому когнитивным статусом обладают чувственно-интуитивные моральные суждения, и Джошуа Грина, согласно которому только рационально-дискурсивные суждения обладают таким статусом, было показано, что дилемма разума и чувства в когнитивной науке не проясняется, а лишь воспроизводится. Урок, который моральная философия должна извлечь из обсуждения моральных суждений в когнитивной науке, состоит в необходимости признать, что ни достоверность моральных суждений, ни их специфические особенности не зависят от того, участвует ли в их формировании разум или чувство, дискурсия или интуиция. Эти особенности всецело определяются спецификой морали как культурного феномена и не производятся природными механизмами.

Ключевые слова: мораль, разум, рассуждение, чувство, эмоции, знание, интуиция, моральное суждение, нейроэтика, когнитивная наука

Для цитирования: *Артемьева О.В.* Когнитивный статус моральных суждений // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 2. С. 62–77.

* Исследование проведено при финансовой поддержке гранта Министерства науки и высшего образования РФ (проект «Новейшие тенденции развития наук о человеке и обществе в контексте процесса цифровизации и новых социальных проблем и угроз: междисциплинарный подход», соглашение № 075-15-2020-798, внутренний номер 13.1902.21.0022).

Стремительное развитие когнитивной науки, ее все большая дифференциация, становление нейронауки, появление и совершенствование революционно новых эмпирических методов исследования познания, мышления способствовали расширению предметной сферы когнитивной науки – включению в нее тех феноменов, в ходе исследования которых давно сложились специальные области знания. Это касается и морали – предмета моральной философии, или этики. Когнитивная наука – междисциплинарное исследование сознания, включающее философию, психологию, искусственный интеллект, нейронауку, лингвистику, антропологию¹, – претендует на собственную трактовку моральных феноменов, на переосмысление философских концептуализаций.

Особенности моральных суждений – важный предмет исследования как в когнитивной науке, так и в моральной философии. В моральной философии, начиная с Нового времени, главным вопросом относительно моральных суждений был вопрос об их природе, который ставился в виде дилеммы: является ли она «рациональной» или «чувственной». В когнитивной науке с проблемой «рациональной» или «чувственной» природы моральных суждений соотносятся две темы: тема интуитивно-бессознательного и дискурсивно-рефлексивного факторов в формировании моральных суждений, а также тема эмоционального и рационального факторов. Две эти темы не всегда различаются, интуитивно-бессознательное нередко смешивается с эмоциональным или подразумевается в эмоциональном, а рациональное – непременно с дискурсивным, рассудочным². Роль всех этих факторов исследуется на основе анализа психологических, психофизиологических механизмов, сопровождающих различные моральные реакции, принятие моральных решений, вынесение моральных суждений³.

Несомненно, заслуживает внимания тот факт, что в когнитивной науке вопрос о природе моральных суждений столь же актуален, как он актуален в моральной философии, и обсуждается в рамках схожей теоретической диспозиции «разум – чувство». Более того, выделенные в когнитивной науке характеристики эмоционально-интуитивных и рационально-дискурсивных моральных суждений (мгновенность vs протяженность во времени, непосредственность vs опосредованность опытом, разного рода соображениями, беско-

¹ См.: *Thagard P. Cognitive Science // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Winter 2020.* URL: <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=cognitive-science> (дата обращения: 09.05.2020).

² Вместе с тем некоторые авторы специально отмечают, в частности, что ментальные процессы могут осуществляться неосознанно, но это не означает, что они нерациональны (см.: *Rini R.A. Morality and Cognitive Science // The Internet Encyclopedia of Philosophy.* URL: <https://iep.utm.edu/m-cog-sc/> (дата обращения: 12.01.2022)). Нейл Леви связывает интуицию не с бессознательным и не с эмоцией, а определяет ее как спонтанное именно интеллектуальное представление (см.: *Levy N. Cognitive Scientific Challenges to Morality // Philosophical Psychology. 2006. Vol. 19. No. 5. P. 569.*

³ См.: *Арутюнова К.Р., Александров Ю.И. Мораль и субъективный опыт. М., 2019; Wilson E.O. Sociobiology: The New Synthesis. Cambridge (MA), 1975; Damasio A. Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain. L., 2005; Haidt J. The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgement // Psychological Review. 2001. Vol. 108. No. 4. P. 814–834; Haidt J. Moral Psychology and Misunderstanding of Religion // Edge. 21.09.2007. URL: <https://www.edge.org/conversation/moral-psychology-and-the-misunderstanding-of-religion> (дата обращения: 01.10.2022); Haidt J., Björklund F. Social Intuitionists Answer Six Questions About Moral Psychology // Moral Psychology. Vol. 2. Cambridge (MA), 2008. P. 181–217; Green J.D. The Secret Joke of Kant's Soul // Moral Psychology. Vol. 3. Cambridge (MA); L., 2008. P. 35–80; и др.*

рыстность vs утилитарность)⁴ совпадают с представлением о чувственно-интуитивных и рационально-дискурсивных суждениях сентименталистов в их критике интеллектуализма. Особый интерес представляет и то, что, в отличие от моральных философов, специалисты в области когнитивной науки в исследовании моральных суждений опираются не на внутренний опыт, а используют эмпирические методы (например, методы электрофизиологии, нейровизуализации, методы неинвазивного воздействия на активность мозга и др.). Тем самым когнитивная наука, раскрывая действительные механизмы формирования моральных суждений, как будто бы открывает возможность объективного рассмотрения проблемы их природы, их когнитивного статуса, т.е. способности выражать специфически моральные оценки и решения. Помимо того, что выяснение в рамках когнитивной науки природы моральных суждений – того, являются ли они продуктом интуиции как автоматического, бессознательного, эмоционально окрашенного процесса или продуктом эмоционально нейтрального рассуждения, – значимо не только само по себе, но и в перспективе понимания морали в целом и ее концептуализации в этике. Вовсе не случайно моральные философы иногда воспринимают когнитивные исследования в сфере морали как вызов⁵, а сами специалисты в области когнитивной науки убеждены в том, что результаты их исследований ведут к опровержению некоторых видов моральных теорий⁶.

В настоящей статье я попытаюсь разобраться, насколько же данные когнитивных исследований относительно природы моральных суждений можно рассматривать как вызов философским представлениям об особенностях моральных суждений и какой урок может извлечь из когнитивных исследований моральная философия.

* * *

Проблема когнитивного статуса моральных суждений в моральной философии обсуждалась в ходе нововременного осмысления морали как самостоятельного, обладающего специфическими особенностями феномена⁷. Она предстала в виде вопроса о природе моральных суждений⁸ и форму-

⁴ См., напр.: Арутюнова К.Р., Александров Ю.И. Указ. соч.; Хаузер М.Д. Мораль и разум: как природа создавала наше универсальное чувство добра и зла. М., 2008; Green J.D. Op. cit. P. 35–80; Haidt J. Op. cit. P. 814–834; *Idem*. The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion. N.Y., 2012; и др.

⁵ См., напр.: Апресян Р.Г.⁺ Нейроэтика: вызовы и недосмотры // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2020. Т. IV. № 1. С. 13–23.

⁶ См., напр.: Green J.D. Op. cit. P. 35–80.

⁷ Подробно об этом см.: Артемьева О.В. Английский этический интеллектуализм XVIII–XIX вв. М., 2011.

⁸ Строго говоря, моральные философы раннего Нового времени анализировали не столько природу моральных суждений, сколько природу (источник) моральных восприятий, идей, понятий, оценок и т.д. Однако, используя эту терминологию, они, по существу, обсуждали именно моральные суждения. Неслучайно в фундаментальной статье-введении к «Обзору основных вопросов морали» Прайса Дэвид Д. Рафаэль, обсуждая морально-гносеологическую концепцию Прайса, говорит именно о трактовке природы и особенностей моральных суждений (см.: Raphael D.D. Editor's Preface // Price R. A Review of the Principal Questions in Morals. Oxford, 1948. P. xii–xxiii).

⁺ Включен в реестр иностранных агентов по решению Минюста России от 09.12.2022.

лировалась как дилемма разума и чувства. Источником моральных суждений могло быть либо «чистое» чувство, либо «чистый» разум. В процессе обсуждения данной проблемы сложились два оппозиционных направления – этический сентиментализм (граф Шафтсбери, Френсис Хатчесон, Дэвид Юм и др.), связывающий природу моральных суждений с моральным чувством и утверждающий, что в моральных суждениях выражено переживание, и этический интеллектуализм (Сэмюэл Кларк, Уильям Уолластон, Джон Бэлгай, Ричард Прайс и др.), для которого природа моральных суждений исключительно рациональна, и они конституируются на основе понятий. Контroversa между этими направлениями составляла один из ключевых мотивов западноевропейской этики в Новое время. Моральные философы отводили проблеме природы моральных суждений центральное место, поскольку рассматривали моральное чувство или разум не просто как гносеологические способности, но прежде всего как начало, основание морали в человеке. Дэвид Юм так и представлял дилемму разума и чувства – как спор об общих основаниях морали⁹. Оппонент Юма интеллектуалист Ричард Прайс так же, как Юм, считал ключевым в этике вопрос о природе моральных понятий, представлений, оценок, или вопрос о том, проистекают ли они из чувства или из разума (понимания), и был убежден в том, что это вопрос об основаниях морали, а потому – *единственный* вопрос, который заслуживает обсуждения¹⁰. Утверждение «чувственной» или «разумной» природы моральных суждений одинаково служило в рамках сентиментализма и интеллектуализма обоснованию таких специфических черт моральных суждений, как безусловность (необходимость), универсальность, императивность, непосредственность, внеутилитарность. Противостояние нововременного сентиментализма и интеллектуализма в вопросе о природе моральных суждений в значительной мере было следствием предубежденности сентименталистов против разума, который они отождествляли с пассивным, медленным и корыстным рассудком, и интеллектуалистов – против морального чувства, которое они не отличали от пассивного ощущения и от слепой страсти. Между тем сентименталисты наделяли моральное чувство теми же характеристиками, какими интеллектуалисты наделяли разум, и наоборот.

Вместе с тем неправильно было бы утверждать, что полемика по вопросу о природе моральных суждений между сентименталистами и интеллектуалистами была порождена недоразумением. В рамках каждого из направлений были акцентированы ключевые характеристики моральных суждений. Сентименталисты, связав моральное суждение с моральным чувством, существу, отделили моральные суждения от познавательных, указывая на своеобразии морали как прежде всего эмотивно-волевой сферы. Для интеллектуалистов же, связывающих моральное суждение с разумом, важно было акцентировать объективность моральных суждений и показать, что моральное суждение по своей сути независимо не только от произвола внешних по отношению к человеку сил – традиций, позитивных законов, воли Бога или правителя, указаний разного рода авторитетов, но и от влияния стихии его собственных страстей, которая является в той же мере внешней для человека. Кроме того, интеллектуалисты подчеркивали, что моральное

⁹ См.: Юм Д. Исследование о принципах морали // Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 179.

¹⁰ См.: Price R. A Review of the Principal Questions in Morals. Oxford, 1948. P. 14–15.

суждение не спонтанно, а осознанно и принципиально и именно потому оно разумно.

Оба направления имели приверженцев и в последующем развитии этики. Интеллектуалистские идеи развивали Генри Сиджвик, Джордж Эдвард Мур, Уильям Дэвид Росс, Роберт Ауди, Майкл Хьюмер и др., сентименталистские – Роберт Соломон, Марта Нуссбаум, Майкл Слоут и др. Сентиментализм и интеллектуализм раннего Нового времени задали своего рода парадигму размышления о моральных суждениях, которая в разных формах воплощается и в современной моральной философии.

* * *

Моральные суждения в когнитивной науке рассматриваются с разных сторон и на основе различной методологии. Авторы большинства из этих исследований полагают, что этико-философские представления о моральных суждениях умозрительны и не находят эмпирического подтверждения. Противопоставляя этико-философской позиции позицию научную, эти авторы стремятся показать, как в *реальности* формируются моральные суждения – под воздействием каких факторов и посредством каких механизмов. Предмет исследования здесь составляют конкретные суждения людей, которые они выносят в отношении предлагаемых исследователем «моральных» ситуаций.

Одна из стратегий состоит в демонстрации того, что в действительности моральные суждения обычных людей большей частью интуитивны, т.е. спонтанны, не являются результатом рассуждения. К такому выводу приходит в своих исследованиях, например, социальный психолог Джонатан Хайдт¹¹. Интуитивность, по Хайдту, проявляется в том, что моральные суждения, включая аффективную оценку («хорошо – плохо», «нравится – не нравится»), возникают в уме внезапно, неосознаваемо, автоматически, без усилий, без предварительного взвешивания аргументов, без выведения одного суждения из другого. Интуитивные моральные суждения Хайдт противопоставляет суждениям, полученным в результате рассуждения – осознанной разумной деятельности, состоящей в преобразовании определенной информации с целью выработки морального суждения¹². Она осознанна в том смысле, что преднамеренна, требует усилий и поддается контролю. Кроме того, она рефлексивна, т.е. рассуждающий человек отдает себе отчет в том, что происходит. В представлении Хайдта интуиция и рассуждение различаются как механизмы формирования суждения, но когнитивный статус у них одинаков: и интуиция, и рассуждение являются видами познания. В случае интуитивного морального суждения сознанию доступен лишь результат, в случае рассуждения – вся цепочка аргументов, приводящая к результату. Опираясь на собственные исследования и исследования своих коллег¹³,

¹¹ Критический разбор концепции Хайдта см.: Прокофьев А.В. «Не упускай из виду интуиций...» (теоретические проблематизации интуитивных моральных суждений в современной этике) // Философский журнал / Philosophy Journal. 2016. Т. 9. № 1. С. 146–163.

¹² См.: Haidt J. Op. cit. P. 818.

¹³ В частности, на исследования Антонио Дамасио (*Damasio A. Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain. L., 2005*), Джона Баджа (*Bargh J.A. The Four Horsemen of Automaticity: Awareness, Efficiency, Intention, and Control in Social Cognition // Handbook*

Хайдт утверждает, что моральные суждения по своей природе интуитивно-эмоциональны. Рассуждение не порождает моральное суждение, а имеет дело с уже вынесенным моральным суждением. Человек прибегает к рассуждению, когда оправдывает собственное моральное суждение для самого себя. Это оправдание всегда *post hoc*, оно представляет собой набор доводов в пользу уже вынесенного морального суждения и подтверждает, а не изменяет и тем более – не опровергает его. Оно выполняет роль не столько судьи, сколько адвоката. Хайдт допускает, что в некоторых случаях чистая сила логики может повлиять на исходное моральное суждение и в результате оно даже может быть преодолено. Но такие случаи крайне редки. Они имеют место при слабой изначальной интуиции и сильной способности к аргументации. Редки и такие случаи, когда человек в ходе размышления о ситуации пробуждает в своем сознании интуитивное моральное суждение, противоположное изначальному. Такое возможно, когда человек ставит себя на место другого, ощущает его боль, испытывает симпатию к нему, сопереживает ему и получает возможность видеть ситуацию, по поводу которой выносит суждение, с разных сторон. В результате у него возникает несколько сталкивающихся моральных интуиций. Решение в такой ситуации может быть вынесено или на основе наиболее сильной интуиции, либо в результате доверенного разуму выбора посредством осознанного применения принципа или общего правила¹⁴. Рассуждение, выраженное вербально, также может использоваться с целью убедить других людей в правильности собственной моральной позиции и привлечь их на свою сторону. Однако успех в этом случае определяется не «силой логики», а таким воздействием речи на людей, которое пробуждает в их сознании аффективно окрашенные моральные интуиции, созвучные собственным интуициям произносящего эту речь. В моральных спорах люди приводят разные аргументы в пользу своих моральных суждений, но даже если аргументы какой-либо из сторон разрушают аргументы оппонента, «побежденный» не откажется от своего суждения именно потому, что опровергнутый аргумент не был основанием или причиной его морального суждения, а был сформулирован после того, как суждение было вынесено¹⁵.

Хайдт не отрицает значения рассуждения, однако считает, что главную роль в порождении морального суждения играют эмоции, они обеспечивают саму возможность рассуждения. Благодаря разуму (рассуждению, контролируемому процессу) люди могут размышлять о долгосрочных целях и, избегая тирании настоящего момента, оказываются способными не поддаваться сиюминутным искушениям, представлять альтернативы возможных решений, из разговоров люди могут узнавать о том, какой выбор вероятнее всего приносит успех и обеспечивает престиж. Эмоционально-интуитивную природу моральных суждений Хайдт вполне в духе нововременного сентиментализма объясняет еще и тем, что моральные суждения побуждают человека действовать, а разум побуждать к поступкам не может, поскольку обладает относительно слабой мотивирующей силой. Напротив, эмоции, интуиция сформированы естественным отбором для побуждения к быстрым

of Social Cognition. Vol. 1. 2nd ed. Hillsdale (NJ), 1994. P. 1–40; Bargh J.A., Chartrand T.L. The Unbearable Automaticity of Being // American Psychologist. 1999. No. 54 (7). P. 462–479.

¹⁴ Haidt J. Op. cit. P. 819.

¹⁵ См.: Haidt J. The Happiness Hypothesis. L., 2006. P. 21.

и надежным действиям, они соотносятся с теми участками мозга, которые заставляют нас чувствовать удовольствие и боль и порождают мотивацию, связанную с выживанием. Однако возникает вопрос: почему мы должны безоговорочно полагаться на моральные интуиции?

По Хайдту, моральные суждения-интуиции не иррациональны и не произвольны, они укоренены в биологической природе человека. «Праведный ум» до всякого индивидуального опыта биологически определенным образом организован. Его интуитивное действие обеспечивают шесть врожденных модулей, выключателей, вкусовых рецепторов, или моральных оснований: забота, честность, верность сообществу, уважение к авторитету и иерархии, святость (чистота), свобода¹⁶, сформировавшихся в ходе эволюции в результате удачного решения критических для выживания человечества задач. Например, модуль заботы сложился в результате необходимости защищать беспомощное потомство и заботиться о нем. Изначально он мгновенно «включался» в ситуации страдания, нужды, переживаемых собственным ребенком. Впоследствии в процессе биологического и историко-культурного развития триггеры для «включения» модуля заботы стали более разнообразными. Он включается не только по отношению к собственному ребенку, но и по отношению к другим детям, а также по отношению к животным. Действие каждого модуля связано с определенной эмоцией. Так, забота всегда сопряжена с состраданием.

Модули, в интерпретации Хайдта, представляют собой сформировавшиеся в ходе эволюции функциональные системы мозга, матрицу, которая в ходе исторического развития наполняется разнообразным культурным содержанием. В культурах модули по-разному упорядочиваются, по-разному соотносятся друг с другом, однако во всех культурах они по-своему и в разной степени признаются значимыми¹⁷.

В представлении о природе моральных суждений Хайдт опирается на философское наследие этического сентиментализма, главным образом на моральную философию Дэвида Юма периода «Трактата о человеческой природе», где разуму отведена роль раба страстей. Хайдту импонировала и Юмова аналогия морали и вкуса. Однако в то время, как для Юма вкус в большей степени был эстетической способностью, действующей и в морали, в метафорах Хайдта вкус гораздо ближе к внешнему чувству. Отталкиваясь от замечания Мэн-цзы о том, что мораль аналогична вкусу и справедливость услаждает наши сердца так же, как отменные блюда услаждают наши рты, Хайдт уподобляет «праведный ум» языку с шестью вкусовыми рецепторами (модулями), а мораль – кухне, которая хоть и является культурным конструктом, при этом не настолько гибка, чтобы адаптироваться под любые продукты: нельзя готовить из коры деревьев или только из горьких продуктов. Кухни различных народов различны, но все они должны удовлетворять неизменному набору вкусовых рецепторов. Точно так же и моральные матрицы, хоть и различаются в разных культурах, должны удовлетворять праведные умы, оснащенные одними и теми же социальными рецепторами.

Хайдт стремится убедить нас в том, что моральные интуиции запрограммированы в биологической природе человека, и это является достаточным основанием для того, чтобы доверять своим интуитивным моральным

¹⁶ См.: *Haidt J. The Righteous Mind. P. 155, 157.*

¹⁷ *Ibid. P. 152.*

суждениям. Однако, во-первых, такое объяснение сопряжено с неразрешимыми трудностями. На одну из них обращает внимание А.В. Прокофьев, замечая, что такое объяснение не позволяет решить задачу обоснования морали как «выдвижение аргументов, убеждающих человека принять определенную систему норм и ценностей в качестве основы своих оценок и поступков» без какого-либо принуждения или прагматической заинтересованности¹⁸. Думается, такая задача и не предполагается в концепции Хайдта. Если определенные моральные интуиции запечатлены в биологической природе человека и «включаются» сами по себе в триггерных ситуациях, никакое обоснование не нужно. Но это противоречит реальному нравственному опыту человечества и результатам его осмысления в рамках моральной философии. Во-вторых, утверждение Хайдта о «правильности» моральных интуиций противоречит данным когнитивных исследований, которые показывают, что интуиции часто оказываются иррациональными и ненадежными. Они часто оказываются реакциями на не относящиеся к морали факторы. Например, они подвержены эффекту фрейминга, который проявляется в том, что интуитивное суждение определяется не существом проблемы, а тем, в каких терминах она сформулирована¹⁹. Моральные интуиции также могут быть всего лишь разного рода предубежденностями, эвристиками, надежность которых, в особенности в сложных ситуациях, сомнительна. Психологические исследования показали также, что интуитивные моральные оценки и решения могут зависеть от того, насколько был чистым стол, за которым сидел человек, участвующий в исследовании, был ли этот человек сытым или голодным и т.п., т.е. определяются случайными факторами²⁰.

В когнитивной науке осмысление результатов исследования интуиции нередко оказывается основанием для вывода о недостоверности интуитивных моральных суждений, а следовательно, невозможности полагаться на них в морали. Психологические исследования интуиции дают интересный, разнообразный материал, касающийся того, как в реальности люди принимают решения, что влияет на их суждения. Однако следует отметить, что без специальных психологических исследований моральные философы с древних времен вполне отдавали себе отчет в том, что людям свойственно ошибаться, опираются ли они в своих суждениях на разум или на чувство. Интуиция как и рассуждения, сами по себе не являются гарантиями истинности суждения. Именно поэтому в философии был важен критерий достоверности суждения, которым могли бы руководствоваться люди, проверяя себя. Таким критерием служит, например, категорический императив Канта в совокупности трех его принципов – универсальности, человечности и автономии.

В моральной философии также акцентировалось внимание на том, что интуиция в морали не действует автоматически, помимо усилий человека. Условия достоверности моральной интуиции – чистота сознания или непрерывное критическое внимание к собственным суждениям и побуждениям.

¹⁸ Прокофьев А.В. Указ. соч. С. 151.

¹⁹ Эффект фрейминга был впервые осмыслен в работе Амоса Тверски и Дэниэла Канемана. См.: Tversky A., Kahneman D. The Framing of Decisions and the Psychology of Choice // Science. 1981. No. 211 (4481). P. 453–458.

²⁰ См.: Schnall S., Haidt J., Clore G.L., Jordan A.H. Disgust as Embodied Moral Judgment // Personality & Social Psychology Bulletin. 2008. No. 34 (8). P. 1096–1109; Shai D., Levav J., Avnaim-Pesso L. Extraneous Factors in Judicial Decisions // Proceedings of the National Academy of Sciences. 2011. No. 108 (17). P. 6889–6892.

Для философов (как сентименталистов, так и интеллектуалистов) интуитивность моральных суждений была знаком их беспредпосылочности, неприводимости от неморальных суждений – тех, которые детерминированы удовольствием, послушанием, адаптивностью, лояльностью, личным интересом, склонностью и т.д. Обсуждение моральной интуиции в моральной философии – это не столько психологическое рассмотрение моральной способности, сколько этико-философское осмысление специфики морального суждения как суждения не опосредованного неморальными факторами. Трактуются ли интуиция как эмоциональная или как интеллектуальная, интуитивность морального суждения в обоих случаях связывают не с его бессознательно-автоматическим характером, а с тем, что оно не может быть выведено из неморальных суждений. Осознание того, что люди нередко выносят ошибочные моральные суждения, или того, что их моральные суждения искажают внешние по отношению к морали факторы, ведет к пониманию необходимости при вынесении моральных суждений быть сосредоточенными и критичными, развивать и укреплять свои моральные способности – способности различать добро и зло в конкретных обстоятельствах.

Если для Хайдта признаком достоверности интуитивных моральных суждений является их укорененность в биологической природе человека, то Джошуа Грин – философ, экспериментальный психолог, специалист в области нейробиологии, напротив, считает эту укорененность основанием для признания неадекватности интуиций в морали и построенных на их основе теорий. В отличие от Хайдта, для которого моральные интуиции выражают действительно моральное содержание, Грин видит в интуициях – автоматических, эмоционально окрашенных, эволюционно обусловленных реакциях – лишь побочный продукт эволюции, а не прозрение моральной истины²¹. Например, интуитивная убежденность в необходимости справедливого возмездия для преступника в любых ситуациях, даже таких, в которых это возмездие не приводит ни к какой общественной пользе, Грин объясняет тем, что эмоции, побуждающие наказывать преступников, развивались в ходе эволюции как механизм стабилизации сотрудничества между отдельными людьми и внутри больших групп. Эмоциональная интуиция, побуждающая верить в необходимость наказывать нарушителей порядка, с точки зрения Грина, является всего лишь грубым биологическим инструментом адаптации, сформировавшимся в ходе эволюции²². Люди жаждут возмездия вовсе не по той причине, что преступники заслуживают его, а по той, что «склонность к возмездию – это эффективный способ побуждения к поведению, которое позволяет людям, живущим в социальных группах, распространять свои гены»²³. На предполагаемый вопрос о том, почему адаптивное поведение обусловлено интуициями и эмоциями, а не рассуждением, Грин отвечает, что эмоции в отличие от рассуждения – это надежный и быстрый ответ на повторяющиеся ситуации. Поэтому, когда природа решает поведенческую задачу, она, где это возможно, действует посредством интуиций и эмоций²⁴. Мораль решает поведенческие задачи иного рода и по-другому. По существу, по Грину, получается, что потребность в специфически

²¹ Green J.D. Op. cit. P. 70, 75.

²² Ibid. P. 71.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid. P. 60.

моральных суждениях возникает в сложных и неопределенных ситуациях, в которых полагаться на природу невозможно. Такие суждения всегда предполагают взвешивание разных альтернатив, учет разных подробностей и обстоятельств, поэтому они не могут не быть результатом рассуждения.

С точки зрения Грина, теории морали, опирающиеся на интуитивные суждения, всего лишь рационализируют интуиции в том смысле, что приписывают им значение, которым они не обладают, полагая при этом, что открывают моральную истину как таковую. Ошибочной теорией морали Грин считает деонтологию кантовского типа, которую противопоставляет более адекватным, с его точки зрения, консеквенциалистским теориям, основанным на рассуждении. Различие между деонтологическими и консеквенциалистскими суждениями Грин видит в том, что первые обусловлены автоматическими эмоциональными реакциями (интуициями), а вторые формируются на основе когнитивных процессов (рассуждения). Именно они действительно выражают специфически моральное содержание, а не маскируют внеморальные эволюционные механизмы.

Деонтологические теории формулируют нормы преимущественно в терминах абстрактных прав и обязанностей. Деонтологическое суждение основано на безусловном уважении к определенным нормам, которые вменяется выполнять вне зависимости от того, к каким последствиям приведет их выполнение. Например, неправильно пожертвовать жизнью одного человека ради спасения жизни большего количества людей. Деонтологическое суждение всегда антиконсеквенционально, эмоционально, выносится мгновенно и лишь *post hoc* подвергается рационализации²⁵.

Консеквенциализм, в отличие от деонтологии, придает значимость последствиям действий, и консеквенциалистское суждение апеллирует к последствиям. Консеквенциализм допускает возможность перенаправить с помощью переключателя потерявшую управление вагонетку с пути, на котором находятся пять человек ради спасения их жизни, на путь, на котором находится один человек. Отличие консеквенциалистских суждений от деонтологических состоит и в том, что они эмоционально нейтральны, являются результатом не автоматических, а когнитивных процессов. Когнитивные процессы задействованы в нестереотипном, сложном, требующем гибкости поведении, в котором автоматические эмоционально-интуитивные реакции неуместны и невозможны. Консеквенциалистские суждения не предопределены, открыты, многовариантны, учитывают множество особенностей ситуации, подлежат пересмотру в случае открывшихся новых обстоятельств, занимают больше времени. Грин признает, что консеквенциалистские суждения также могут быть эмоционально окрашены, однако эмоции, сопровождающие их, имеют другой, нежели сопровождающие деонтологические суждения, характер. Эмоции, сопровождающие консеквенциалистские суждения, привлекают внимание к важным особенностям ситуации, они указывают на то, что имеет значение. Эмоции же, определяющие деонтологические суждения, выступают в качестве сигнала тревоги, пресекающего совершение действия или принуждающего к его совершению²⁶.

Свою гипотезу о связи деонтологических суждений с автоматическими (эмоционально-интуитивными процессами) и консеквенциалистских –

²⁵ Ibid. P. 38–39.

²⁶ Ibid. P. 64.

с когнитивными (рассудочными) Грин обосновывает эмпирически, полагаясь на метод нейровизуализации. Благодаря использованию этого метода Грин показывает, что вынесение деонтологических суждений сопровождается повышенной нейронной активностью в областях мозга, связанных с эмоциями²⁷. Вынесение же консеквенциалистских суждений сопровождается активизацией областей мозга, наиболее тесно связанных с высшими когнитивными функциями (исполнительный контроль, сложное планирование, дедуктивные и индуктивные рассуждения и т.д.)²⁸.

Интересно, что, полагаясь на эмпирические методы, Хайдт и Грин приходят к противоположным заключениям относительно природы моральных суждений: для Хайдта все моральные суждения эмоционально-интуитивны, для Грина специфически моральными являются лишь суждения, полученные на основе рассуждения. В оппозиции Хайдта и Грина, по существу, воспроизводится морально-философская дилемма «разума и чувства» в отношении природы моральных суждений. Разделение рационального и эмоционально-интуитивного факторов в формировании моральных суждений так или иначе сохраняется и в концепциях, которые признают моральную релевантность и тех, и других. Например, Карина Арутюнова и Юрий Александров в исследовании моральной оценки и ее природы рассматривают разум (сознание) и эмоции «континуально», т.е. не как «дизъюнктивные психологические процессы, имеющие различные нейронные механизмы, а как различные характеристики единой системной организации поведения»²⁹. Хотя в данном исследовании признается роль и рационального, и эмоционально-интуитивного факторов в формировании моральной оценки, однако в то же время утверждается, что каждый из этих факторов связан с разными этапами субъективного опыта – раннего низкодифференцированного и более позднего высокодифференцированного, и соответственно с разными типами моральных суждений³⁰.

* * *

Исследования природы моральных суждений в рамках когнитивной науки воспроизводят дилемму «разума и чувства» и несколько ее не проясняют. Урок, который моральная философия должна извлечь из обсуждения моральных суждений в когнитивной науке, состоит, на мой взгляд, в необходимости признать, что ни достоверность моральных суждений, ни их специфические особенности не зависят от того, участвует ли в их формировании разум или чувство, дискурсия или интуиция. Особенности моральных суждений определяются спецификой морали. Что же касается их природных механизмов, то, по всей вероятности, моральные суждения являются результатом более сложных, неразложимых на «разум» и «чувство» (во всех их возможных проекциях) процессов, и в формировании каждого морального суждения одновременно участвуют разные факторы. Такой вывод просматривается еще в давних спорах интеллектуалистов и сентименталистов, в ходе

²⁷ Ibid. P. 44.

²⁸ Ibid. P. 47.

²⁹ Арутюнова К.Р., Александров Ю.И. Указ. соч. С. 43.

³⁰ Там же. С. 43–47.

которых моральное чувство становилось все более разумным, а моральный разум изначально был наделен свойствами воли. Такой вывод обнаруживается и в исследовании Джеффри Хольцмана³¹ – специалиста в области экспериментальной философии, моральной психологии и нейротики.

Хольцман указывает на ошибочность рассмотрения природы моральных суждений в рамках, заданных противопоставлением разума и чувства. Он стремится показать, что чувства (эмоции) и разум (контролируемое познание) неправильно рассматривать как отдельные процессы с четко идентифицируемыми нейронными основаниями³². Опираясь на результаты недавних нейробиологических исследований, показывающие, что отделы мозга, связанные с проявлением эмоций, одновременно связаны с «контролируемым познанием», с разумом, а также с функциями, которые нельзя отнести ни к эмоциональным, ни к разумным, Хольцман приходит к выводу, что картина нейронных оснований моральных суждений гораздо более сложная и тонкая. Он полагает, что моральные суждения в конечном итоге формируются посредством интеграции многих видов информации из различных отделов мозга, и настаивает на необходимости развития интегративных моделей формирования моральных суждений. Он призывает отказаться от обсуждения моральных суждений в терминах разума – чувства, или интуиции – рассудка, или эмоции – контролируемого познания³³.

Значит ли это, что надо вообще отказаться от философского понимания моральных суждений в когнитивных исследованиях? Хольцман так не считает. Он замечает, что ученым в вопросе о природе моральных суждений важно принимать во внимание все разнообразие морально-философских подходов, а не только сентиментализм и интеллектуализм. Однако здесь гораздо важнее другое.

Невозможно исследовать моральное суждение, не прояснив его особенности как морального феномена, а значит – и особенности собственно морального, т.е. морали. Когнитивная наука не имеет собственных инструментов для такого прояснения в силу специфики морали как исключительно культурного (а не естественного) феномена. Концептуализация морали – задача философская. Но представители когнитивной науки уделяют недостаточное внимание тому, на какое понимание морали опираются, и нередко исходят из своих неотрефлексированных представлений о ней³⁴. В результате рассматривают мораль преимущественно как один из инструментов адаптации человека, выработанный в процессе эволюции, и игнорируют ее сверхприродную, сущность, ее императивный характер. Они не принимают во внимание тот существенный факт, что в морали человек не приспособляется к реальности, а преобразует ее в соответствии с представлением о надлежащих отношениях между людьми и о том, каким он сам должен быть, и тем самым создает новую реальность. Выделяя коммуникативный аспект в содержании морали, ученые пренебрегают перфекционистским. В силу непроясненного понимания морали представление о моральных суждениях в когнитивной науке оказывается неопределенным. Ни с точки

³¹ См.: *Holtzman G.S. A Neuropsychological Challenge to the Sentimentalism/Rationalism Distinction // Syntheses. 2018. Vol. 195. No. 5. P. 1873–1889.*

³² *Ibid. P. 1875.*

³³ См.: *Ibid. P. 1885–1886.*

³⁴ См. об этом подробнее: *Апресян Р.Г.* Этика. М., 2017. С. 56–59.*

* Включен в реестр иностранных агентов по решению Минюста России от 09.12.2022.

зрения содержания, ни с точки зрения формы и функций моральные суждения здесь не специфицированы как предмет исследования по сравнению с другими ценностными и нормативными суждениями, напротив, их особенности, выявленные в моральной философии, в когнитивной науке нивелируются.

По остроумному замечанию Вальтера Синнотта-Армстронга, нейронаука о морали пока лишь ребенок, пусть и быстро развивающийся³⁵. Эта характеристика вполне уместна и в отношении когнитивной науки, сосредоточенной на изучении моральных феноменов, в частности моральных суждений. За последнее время ребенок подрос и окреп, но зрелость, которая проявляется в том числе в осознании границ собственных теоретических полномочий, а также необходимости обращения в своих исследованиях к морально-философскому опыту осмысления морали, пока еще не наступила.

Список литературы

- Апресян Р.Г.** Нейроэтика: вызовы и недосмотры // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2020. Т. IV. № 1. С. 13–23.
- Апресян Р.Г.** Этика. М.: Кнорус, 2017. 356 с.
- Артельева О.В.* Английский этический интеллектуализм XVIII–XIX вв. М.: ИФ РАН, 2011. 196 с.
- Арутюнова К.Р., Александров Ю.И.* Мораль и субъективный опыт. М.: ИП РАН, 2019. 188 с.
- Прокофьев А.В.* «Не упускай из виду интуиций...» (теоретические проблематизации интуитивных моральных суждений в современной этике) // Философский журнал / Philosophy Journal. 2016. Т. 9. № 1. С. 146–163.
- Хаузер М.Д.* Мораль и разум: как природа создавала наше универсальное чувство добра и зла / Пер. с англ. Т.М. Марютиной. М.: Дрофа, 2008. 639 с.
- Юм Д.* Исследование о принципах морали / Пер. с англ. В.С. Швырева // Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 177–314.
- Bargh J.A.* The Four Horsemen of Automaticity: Awareness, Efficiency, Intention, and Control in Social Cognition // Handbook of Social Cognition. Vol. 1 / Ed. by R.S. Wyer, Jr. and T.K. Srull. 2nd ed. Hillsdale (NJ): Erlbaum, 1994. P. 1–40.
- Bargh J.A., Chartrand T.L.* The Unbearable Automaticity of Being // American Psychologist. 1999. No. 54 (7). P. 462–479.
- Damasio A.* Decartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain. L.: Penguin Books Ltd., 2005. 352 p.
- Green J.D.* The Secret Joke of Kant's Soul // Moral Psychology. Vol. 3 / Ed. by W. Sinnott-Armstrong. Cambridge (MA); L.: A Brandford Book; The MIT Press, 2008. P. 35–79.
- Haidt J.* Moral Psychology and Misunderstanding of Religion // Edge. 21.09.2007. URL: <https://www.edge.org/conversation/moral-psychology-and-the-misunderstanding-of-religion> (дата обращения: 01.10.2022).
- Haidt J.* The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgement // Psychological Review. 2001. Vol. 108. No. 4. P. 814–834.
- Haidt J.* The Happiness Hypothesis. L.: Arrow Books, 2006. 320 p.
- Haidt J.* The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion. N.Y.: Pantheon Books, 2012. 528 p.

³⁵ *Sinnott-Armstrong W.* Introduction // Moral Psychology. Vol. 3. Cambridge (MA); L., 2008. P. xiii.

* Включен в реестр иностранных агентов по решению Минюста России от 09.12.2022.

- Haidt J., Björklund F. Social Intuitionists Answer Six Questions About Moral Psychology // *Moral Psychology*. Vol. 2 / Ed. by W. Sinnott-Armstrong. Cambridge (MA): MIT Press, 2008. P. 181–217.
- Holtzman G.S. A Neuropsychological Challenge to the Sentimentalism/Rationalism Distinction // *Synthese* 2018. Vol. 195. No. 5. P. 1873–1889.
- Levy N. Cognitive Scientific Challenges to Morality // *Philosophical Psychology*. 2006. Vol. 19. No. 5. P. 567–587.
- Price R. A Review of the Principal Questions in Morals. Oxford: Oxford University Press, 1948. 301 p.
- Raphael D.D. Editor's Preface // *Price R. A Review of the Principal Questions in Morals*. Oxford: Oxford University Press, 1948. P. iv–xlvii.
- Rini R.A. Morality and Cognitive Science // *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://iep.utm.edu/m-cog-sc/> (дата обращения: 12.01.2022).
- Schnall S., Haidt J., Clore G.L., Jordan A.H. Disgust as Embodied Moral Judgment // *Personality & Social Psychology Bulletin*. 2008. No. 34 (8). P. 1096–1109.
- Shai D., Levav J., Avnaim-Pesso L. Extraneous Factors in Judicial Decisions // *Proceedings of the National Academy of Sciences*. 2011. No. 108 (17). P. 6889–6892.
- Sinnott-Armstrong W. Introduction // *Moral Psychology*. Vol. 3 / Ed. by W. Sinnott-Armstrong. Cambridge (MA); L.: A Bradford Book; The MIT Press, 2008. P. xiii–xix.
- Thagard P. Cognitive Science // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* / Ed. by E.N. Zalta. Winter 2020. URL: <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=cognitive-science> (дата обращения: 09.05.2020).
- Tversky A., Kahneman D. The Framing of Decisions and the Psychology of Choice // *Science*. 1981. No. 211 (4481). P. 453–458.
- Wilson E.O. *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge (MA): The Belknap Press of Harvard University Press, 1975. 697 p.

The cognitive status of moral judgements*

Olga V. Artemyeva

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

The article deals with the problem of the cognitive status of moral judgements in moral philosophy and cognitive science. Having a cognitive status means that a judgement adequately expresses moral content in a form specific to morality. In moral philosophy, beginning with the Modern Times, the problem of cognitive status has been presented as a question about the nature of moral judgements and formulated as a dilemma of reason and sense. In the process of discussing this problem, two schools of thought emerged: intellectualism and sentimentalism, which set a paradigm for thinking about moral judgements that is also incorporated in contemporary ethics. In both, the assertion of the 'rational' or 'emotional' nature of moral judgements was used to justify such features as unconditionality, directness, universality, imperativeness, and non-utilitarianism. In contemporary cognitive science, the issue of the 'rational' or 'emotional' nature of moral judgements is related to the issue of the emotional-intuitive and rational-discursive factors in the formation of moral judgements. By analysing the theories of Jonathan Haidt, according to which sense-intuitive moral judgements have cognitive status, and Joshua Green, according to which only rational-discursive judgements have such status, it was shown that the dilemma of reason and feeling is not clarified in cognitive science, but

* The research was carried out with a financial support of the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (Project "New tendencies of the humanities and social sciences development in the context of digitalization and new social problems and threats: interdisciplinary approach", Agreement No. 075-15-2020-798, inside number 13.1902.21.0022).

only reproduced. The lesson that moral philosophy must learn from the discussion of moral judgements in cognitive science is to recognise that neither the validity of moral judgements nor their specific features depend on whether reason or feeling, reasoning or intuition is involved in their formation. These features are entirely determined by the specificity of morality as a cultural phenomenon and are not produced by natural mechanisms.

Keywords: morality, reason, reasoning, emotions, cognition, intuition, moral judgement, neuroethics, cognitive science

For citation: Artemyeva, O.V. “Kognitivnyi status moral’nykh suzhdenii” [The cognitive status of moral judgements], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 2, pp. 62–77. (In Russian)

References

- Apressyan, R.G.* “Neiroehtika: vyzovy i nedosmotry” [Neuroethics: Challenges and Omissions], *Filosofiya, Zhurnal Vyshei shkoly ehkonomiki*, 2020, Vol. IV, No. 1, pp. 13–23. (In Russian)
- Apressyan, R.G.* *Ehtika* [Ethics]. Moscow: Knorus Publ., 2017. 356 pp. (In Russian)
- Artemyeva, O.V. *Angliiskii ehticheskii intellektualizm XVIII–XIX vv.* [English Ethical Intellectualism in the Eighteenth and Nineteenth Centuries]. Moscow: IPhRAS Publ., 2011. 196 pp. (In Russian)
- Arytyunova, K.R. & Alexandrov, Y.I. *Moral’ i sub”ektivnyi opyt* [Morality and Subjective Experience]. Moscow: IPsRAS Publ., 2019. 188 pp. (In Russian)
- Bargh, J.A. “The Four Horsemen of Automaticity: Awareness, Efficiency, Intention, and Control in Social Cognition”, *Handbook of Social Cognition*, Vol. 1, ed. by R.S. Wyer, Jr. and T.K. Srull, 2nd ed. Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1994, pp. 1–40.
- Bargh, J.A. & Chartrand, T.L. “The Unbearable Automaticity of Being”, *American Psychologist*, 1999, No. 54 (7), pp. 462–479.
- Damasio, A. *Descartes’ Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. London: Penguin Books Ltd., 2005. 352 pp.
- Green, J.D. “The Secret Joke of Kant’s Soul”, *Moral Psychology*, Vol. 3, ed. by W. Sinnott-Armstrong. Cambridge, MA; London: A Brandford Book; The MIT Press, 2008, pp. 35–79.
- Haidt, J. “Moral Psychology and Misunderstanding of Religion”, *Edge*, 21.09.2007 [<https://www.edge.org/conversation/moral-psychology-and-the-misunderstanding-of-religion>, accessed on 01.10.2022].
- Haidt, J. “The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgement”, *Psychological Review*, 2001, Vol. 108, No. 4, pp. 814–834.
- Haidt, J. *The Happiness Hypothesis*. London: Arrow Books, 2006. 320 pp.
- Haidt, J. *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*. New York: Pantheon Books, 2012. 528 pp.
- Haidt, J. & Björklund, F. “Social Intuitionists Answer Six Questions About Moral Psychology”, *Moral Psychology*, Vol. 2, ed. by W. Sinnott-Armstrong. Cambridge, MA: MIT Press, 2008, pp. 181–217.
- Hauser, M.D. *Moral’ i razum: kak priroda sozdavala nashe universal’noe chuvstvo dobra i zla* [Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong], trans. by T.M. Marjutina. Moscow: Drofa Publ., 2008. 639 pp. (In Russian)
- Holtzman, G.S. “A Neuropsychological Challenge to the Sentimentalism/Rationalism Distinction”, *Syntheses*, 2018, Vol. 195, No. 5, pp. 1873–1889.
- Hume, D. “Issledovanie o printsipakh morali” [An Enquiry Concerning the Principles of Morals], trans. by V.S. Shvyrev, in: D. Hume, *Sochinenia* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl’ Publ., 1996, pp. 177–314. (In Russian)

* Включен в реестр иностранных агентов по решению Минюста России от 09.12.2022.

- Levy, N. "Cognitive Scientific Challenges to Morality", *Philosophical Psychology*, 2006, Vol. 19, No. 5, pp. 567–587.
- Price, R. *A Review of the Principal Questions in Morals*. Oxford: Oxford University Press, 1948. 301 pp.
- Prokofyev, A.V. "‘Ne upuskai iz vidu intuitsii...’ (teoreticheskie problematizatsii intuitivnykh moral’nykh suzhdenii v sovremennoi ehtike)" [‘Keep your eye on the intuitions...’ (theoretical problematizations of intuitive moral judgments in contemporary ethics)], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2016, Vol. 9, No. 1, pp. 146–163. (In Russian)
- Raphael, D.D. "Editor’s Preface", in: R. Price, *A Review of the Principal Questions in Morals*. Oxford: Oxford University Press, 1948, pp. iv–xlvii.
- Rini, R.A. "Morality and Cognitive Science", *The Internet Encyclopedia of Philosophy* [<https://iep.utm.edu/m-cog-sc/>, accessed on 12.01.2022].
- Schnall, S., Haidt, J., Clore, G.L. & Jordan, A.H. "Disgust as Embodied Moral Judgment", *Personality & Social Psychology Bulletin*, 2008, No. 34 (8), pp. 1096–1109.
- Shai, D., Levav, J. & Avnaim-Pesso, L. "Extraneous Factors in Judicial Decisions", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 2011, No. 108 (17), pp. 6889–6892.
- Sinnot-Armstrong, W. "Introduction", *Moral Psychology*, Vol. 3, ed. by W. Sinnot-Armstrong. Cambridge, MA; London: A Brandford Book; The MIT Press, 2008, pp. xiii–xix.
- Thagard, P. "Cognitive Science", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E.N. Zalta, Winter 2020 [<https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=cognitive-science>, accessed on 09.05.2020].
- Tversky, A. & Kahneman, D. "The Framing of Decisions and the Psychology of Choice", *Science*, 1981, No. 211 (4481), pp. 453–458.
- Wilson, E.O. *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1975. 697 pp.

О.В. Попова

АНИМАЛИСТИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ В ФИЛОСОФИИ И БИОЭТИКЕ И КАНТИАНСКАЯ ЛИНИЯ В ЗАЩИТЕ ПРАВ ЖИВОТНЫХ

Попова Ольга Владимировна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: J-9101980@yandex.ru

В статье рассмотрено влияние идей И. Канта на развитие философского и биоэтического дискурса о правах животных. Доктрина И. Канта, с присущей ей антропоцентричной установкой, обычно противопоставляется биоцентричному дискурсу, характерному для англосаксонского утилитаризма со времен И. Бентама. Предполагается, что кантианский подход игнорирует вопрос о правах животных. В статье мы пытаемся показать, что учение И. Канта оказало заметное влияние на формирование дискурса о правах животных. Речь идет не только о том, что зоозащитники воспринимали идеи И. Канта как доводы своего идейного оппонента, которые следует ставить под сомнение, но также и о том, что они были восприняты и развиты в XX в. в биоцентричном дискурсе и использовались для защиты прав животных.

Ключевые слова: права животных, биоэтический императив, спешисизм, биоцентризм, видовой шовинизм, животное, антропоцентризм, благоговение перед жизнью, анималистический поворот

Для цитирования: Попова О.В. Анималистический поворот в философии и биоэтике и кантианская линия в защите прав животных // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 2. С. 78–95.

Введение

Долгое время в философской традиции господствовала идея исключительности человеческого вида. Видовой «шовинизм» основывался на представлении об онтологическом превосходстве человеческого вида по отношению ко всем остальным живым существам. Вера в достоинство человека развивалась параллельно с убеждением в моральном и интеллектуальном превосходстве человеческих существ. Этот процесс сопровождался формированием стойких убеждений, позволяющих осуществлять эксплуатацию других живых существ.

Процесс защиты прав животных сопровождался появлением концептуального аппарата, позволяющего акцентировать внимание на закреплённом месте животных и среди других живых существ, и в среде по-новому понимающих себя человеческих сообществ.

«Объективизм», «видовая дискриминация», «видовой расизм», «двухфакторный эгалитаризм» и др. понятия озаменовали становление анималистского философского дискурса, позволяющего нюансировать сложившиеся отношения между человеком и животными. В 1970-х гг. Р. Райдер ввел понятие «спешисизм» (англ. *speciesism* – от *species* – «вид», «порода», «род»), отражающее доминирующий тип поведения людей по отношению к животным, направленного на моральное оправдание насилия по отношению к животным, если оно служит интересам человека¹.

Спешисизм рассматривался как аналог видовой расизма. Обращаясь вместо категории «раса» к понятию «вид», он осуществлял онтологическую стратификацию живых существ по факту принадлежности к человеческому виду. Определённая видовая кастовость, которую зафиксировал спешисизм, была обусловлена выделением особого места человека в природе, обусловленного обладанием исключительными характеристиками, прежде всего сознанием и речью.

Предлагаемая читателю статья – попытка анализа ряда философских идей, оказавших влияние на формирование дискурса о защите прав животных в философской и биоэтической мысли. При этом внимание будет акцентировано на влиянии представлений И. Канта на развитие этой полемической линии.

С. Камензинд указывает, что в современном философском дискурсе сформировалось три подхода (стратегии), рассматривающих идеи Канта в контексте проблемы отрицания морального статуса животных.

Так, теоретико-имманентный подход опирается на основные положения кантовской этики, но указывает на ошибочность его позиции и предлагает улучшенные версии этики, учитывающие моральный статус животных. В рамках теоретико-трансцендентного подхода этика Канта существенно модифицируется и развивается в новом понятийном поле, заимствуя понятия из некантовских теорий. И первый, и второй подходы, по мнению Камензинда, искажают идеи Канта до неузнаваемости. Он, в свою очередь, отстаивает подход, позволяющий зафиксировать исходные идеи Канта, и утверждает, что кантовское представление о непрямых обязанностях по отношению к животным имеет далеко идущие практические последствия и является наиболее адекватным².

Наличие различных путей истолкования идей Канта в контексте дискурса о правах животных, на наш взгляд, свидетельствует о неугасающей актуальности и побудительной силе мысли Канта. Его антропоцентризм, вызывая аффективную реакцию у зоозащитников, дает толчок для появления фундаментально новых представлений о моральном статусе человека и животных и кристаллизации новой мировоззренческой позиции.

В этом отношении И. Кант, как и Р. Декарт, может считаться одной из ключевых фигур для формирования дискурса о правах животных. И если

¹ См.: *Ryder R.D. Experiments on Animals // Animals, Men and Morals. N.Y., 1971. P. 41–82.*

² *Camenzind S. Kantian Ethics and the Animal Turn. On the Contemporary Defence of Kant's Indirect Duty View // Animals. 2021. Vol. 11 (2), 512. DOI: 10.3390/ani11020512.*

механистический взгляд о Декарта в данном контексте подвергается резкой критике, то философская позиция Канта рассматривается как более мягкий вариант философствования.

Некоторые философские импликации в защите интересов животных: от И.Г. Фихте и А. Шопенгауэра к А. Швейцера и Ф. Яру

В «Основе естественного права» И.Г. Фихте подвергает критике кантовский категорический императив, пытаясь определить круг субъектов морали, к которым можно применить понятие разумности. Фихте задается вопросом о специфических особенностях субъекта, который должен принадлежать к царству разумных существ, управляемому принципом всеобщего законодательства³. Он пишет: «Ибо откуда же я знаю, какой определенный объект есть разумное существо; состоит ли, скажем, под защитой этого законодательства только белый европеец или также и черный негр, – только взрослый человек или также и ребенок; и не распространяется ли она, быть может, и на преданное домашнее животное?»⁴. Антропоцентристское мировоззрение в этом контексте остается доминирующим, а вопросы о членах разумного царства важны лишь для того, чтобы подчеркнуть особое онтологическое положение человека, зависимое от человеческого рода и находящееся в становлении, в то время как в образовании животных природа завершила свою работу⁵.

Затрагивая вопрос об обращении с животными, Фихте постулирует особое универсальное право человека на захват животных в свое владение, который в системе нынешних оценок морального сознания является свидетельством видовой дискриминации. Фихте призывает к некоторым ограничениям эксплуатации животных, полагая, что их должно накладывать государство, определяя границы дозволенных способов обращения с животными⁶. То есть защита животных, в отличие от позиции Канта, здесь не является долгом человека перед самим собой, что оказывает влияние на дальнейшее развитие нравственности.

В целом позиция Фихте выражает установку немецкой классической философии, рассматривающей животных лишь как средство целеполагающего человеческого существования. Их статус аналогичен статусу вещей, собственности.

Позиции Фихте противостояло акцентирование способности испытывать страдание, характерное для философии Ж.-Ж. Руссо и И. Бентама. Это отчасти позволило продемонстрировать схожесть опыта всех живых существ, обусловленную их способностью испытывать боль.

Эта оппонирующая Канту линия морального философствования в XIX в. была также четко выражена у А. Шопенгауэра. Несмотря на преклонение перед гением Канта, он существенно разошелся с ним в понимании нравственного отношения к животным. Опираясь на идеи Руссо, китайскую и индийскую мысль, Шопенгауэр развивает идею сострадания к живым

³ Фихте И.Г. Основа естественного права согласно принципам наукоучения. М., 2014. С. 75.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 77.

⁶ Там же. С. 198.

существам. В работе «Свобода воли и основы морали» он показывает оскорбительность для морали представления о животных в качестве вещей и вступает в дискуссию с Кантом, оспаривая его положение о том, что человек не может иметь никаких обязанностей к какому-либо иному существу, кроме человека.

Он также обращает внимание на спорность тезиса Канта о том, что жестокое обращение с животными противоречит обязанности человека к самому себе, поскольку притупляет в людях сочувствие к их страданиям. Шопенгауэр указывает, что в контексте культивирования сострадания животные становятся патологическим фантомом при упражнениях в сострадании⁷. По Шопенгауэру, такая философская мораль тесно связана с религиозными предпосылками, маскирующими теологическую мораль, где человек имеет преимущество перед другими видами живых существ, а животные рассматриваются исключительно как вещи и становятся предметом развлечения в жестоких практиках. Он называет эту мораль моралью париев и чандалов (т.е. отверженных, неприкасаемых каст), подразумевая под нею мораль, «отвергающую вечное существо, пребывающее во всем живущем», и принимающую в расчет только «собственный драгоценный род, отличительный признак коего, – разум, есть единственное условие, при котором существо может быть предметом нравственного внимания!»⁸.

Дискурс о правах животных нашел в творчестве Шопенгауэра, «перешагнувшего» через моральный авторитет Канта, богатый источник идей, задающий новое представление об основании нравственности, где идея сострадания вытесняет кантианский долг, а автономия субъекта не так значима, как уязвимость человеческого существа и других живых существ.

Биоцентристская парадигма и философские предпосылки формирования этоса защиты животных

Инструментальное понимание роли животных, характерное для континентальных философских доктрин XVIII–XIX вв. и распространенных в это время социальных практик, постепенно трансформировалось. В XX в. складываются предпосылки для становления биоцентристского мировоззрения: животное начинает рассматриваться не только в контексте инструментализирующих интересов человека, но и как феномен, несущий в себе внутреннюю ценность. Однако его нельзя все же назвать доминирующим и определяющим новую специфику отношения к живым существам.

Между тем параллельно с биоцентристскими идеями, которые переопределяли отношения между людьми и животными и смещали антропоцентристский фокус исследования на философскую периферию, развивались сугубо редукционистские представления о животных. Достаточно вспомнить о радикальных взглядах представителей научной школы бихевиоризма, которые исключали наличие высших психических функций у животных и сводили поведение животных к известной схеме «стимул-реакция».

Однако антропоцентристское мировоззрение, определявшее развитие науки в первой половине XX в., несмотря на категоричность суждений

⁷ Шопенгауэр А. Свобода воли и основа морали. СПб., 1887. С. 191–192.

⁸ Там же. С. 192.

и редуционистскую аксиоматику, оказывающую сопротивление концептуальному «освобождению» животных, все же позволило прорасти росткам философской тематизации прав животных. В этом контексте также не обошлось без обращения к идеям И. Канта.

Так, А. Швейцер обратил внимание на узкое понимание Кантом области этического в связи с попыткой свести ее к обязанностям человека по отношению к человеку и исключением из рассмотрения отношения к другим видам. Действительно, в работе «Основоположение к метафизике нравов» Кант отмечает, что существа, которые зависят не от нашей воли, а от природы, имеют относительную ценность, являются средствами, в то время как разумные существа являются целями в себе и называются лицами. Сама природа выделила их в этом особом статусе, запрещающем использовать их как средство.

Запрет мучить животных рассматривается Кантом в контексте обязанностей человека по отношению к самому себе. Жестокость к животным ослабляет естественную склонность к состраданию, необходимую для отношений с другими людьми. По аналогии, разрушение неживой природы противоречит обязанностям человека, нанося ущерб содействующему нравственности чувству любви не из одной только выгоды.

Для Швейцера нравственное отношение к животным связано с постоянным осознанием необходимости действий, которые могут причинить вред живым существам. Только крайняя необходимость может оправдывать использование живого как средства для достижения собственных целей. И если Кант в «Метафизике нравов» выступал против использования животных в мучительных физических экспериментах ради простого умозрения, то Швейцер развивает эту тему более подробно. Он пишет, что, когда речь идет о проведении экспериментов на животных в медицинских целях, подразумевается проведение оценки необходимости жертвы животного, также должна быть минимизирована или устранена его боль. Животные, по Швейцеру, не могут использоваться в образовательных целях для демонстрации уже известных медицинских фактов.

Здесь важно и то, что человек не должен заниматься самоуспокоением, указывая на благие цели, которые несет его деятельность. Моральный анализ собственной деятельности, даже ее определенная калькуляция должны стать обязательными для обоснования необходимости принесения животных в жертву. Он пишет: «Как часто еще кощунствуют в научно-исследовательских институтах, не применяя наркоза, чтобы избавить себя от лишних хлопот и сэкономить время!»⁹. Фактически Швейцер предвосхитил дальнейшее развитие ограничений по использованию животных в биомедицине. Речь идет прежде всего о концепции 3R У. Рассела и Р. Берча 1959 г., основанной на трех принципах – сокращения числа животных в медицинских экспериментах (Reduction); совершенствования методов исследования на животных с целью минимизации негативных воздействий (Refinement); замены животных альтернативными моделями (Replacement).

Швейцер описал особое состояние солидарности, которое устанавливается между человеком и животными в связи с использованием последних в качестве подопытных существ. Он указал на необходимость моральной компенсации за причиняемые страдания, «необходимость делать по отно-

⁹ Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 221.

шению к любой твари любое возможное добро»¹⁰ и защиту права как животных, так и растений вследствие этического принципа благоговения перед жизнью.

Кантианскую линию в отстаивании прав животных также интересно проследить на примере идей Ф. Яра, которого наряду с Ван Р. Поттером и А. Хеллегерсом считают отцом современной европейской биоэтики¹¹. Ф. Яру, протестанскому пастору, приписывают первое употребление слова «био-этика» как понятия, с которым связывается идея биоцентричной этики, направленной на защиту всех живых существ.

Подвергая переосмыслению категорический императив Канта, Ф. Яр расширяет его применение на область всех живых существ и называет био-этическим: «Уважай каждое живое существо исходя из того, что оно является целью само по себе, и по возможности относись к нему соответствующим образом»¹².

Давая оценку категорическому императиву Ф. Яра, немецкий исследователь Х.М. Сасс отмечает, что в отличие от роскоши «одной лишь формальности»¹³, характерной для императива Канта, императив Ф. Яра богаче по своему содержанию. Яр стремился ввести свою этическую позицию не только в контекст переосмысления идей Канта, но прежде всего в религиозный контекст христианской философии, осуществляя расширительное толкование заповеди «не убий», проецируя ее действие на весь мир живого и подчеркивая необходимость минимизации страдания животных¹⁴.

Биоцентристские установки Яра и Швейцера во многом совпадают, в том числе своей религиозной направленностью. Так, Швейцер в своей автобиографии пишет: «Я не мог понять – это было еще до того, как я пошел в школу, – почему я в своей вечерней молитве должен упоминать только людей... я тайно произносил еще одну, придуманную мной самим молитву обо всех живых существах. Вот она: “Отец Небесный, защити и благослови всякое дыхание, сохрани его от зла и позволь ему спокойно спать!”»¹⁵.

¹⁰ Там же.

¹¹ Для Ф. Яра было свойственно биоцентристское, экологическое понимание биоэтики, и в этом отношении его позиция близка концепции В. Поттера, который изначально рассматривал биоэтику как этику выживания, позволяющую оценить действия человека на все живое. Позиция А. Хеллегерса отражает иное понимание биоэтики как этики био-медицинской, которая призвана решать этические проблемы, порождаемые прогрессом в области медицины. Подробнее см.: Юдин Б.Г. Биоэтический императив Фрица Яра // Человек. 2013. № 6. С. 46–49.

¹² Цит. по: Юдин Б.Г. «Био-этика» Фрица Яра // Человек: выход за пределы. М., 2018. С. 218–219.

¹³ Sassen H.-M. Fritz Jahr's 1927 Concept of Bioethics // Kennedy Institute of Ethics Journal. 2007. Vol. 17. No. 4. P. 284.

¹⁴ См.: Jahr F. Drei Studien zum 5. Gebot // Ethik. Sexual- und Gesellschafts-Ethik. 1934. No. 11. S. 183–187; Idem. Selected Essays in Bioethics 1927–1934. Bochum, 2010; Idem. Tier-schutz und Ethik in ihren Beziehungen zueinander // Ethik. Sexual- und Gesellschafts-Ethik. 1928. No. 4. S. 100–102.

¹⁵ Швейцер А. Указ. соч. С. 18. Молитва А. Швейцера обрела свое художественное воплощение в произведении Л. Горалик «Все, способные дышать дыхание». В нем раскрывается идея трансформации животных в человекоподобных рациональных существ, способных разговаривать, заниматься политической жизнью и обретать религиозный опыт. В произведении молящиеся животные повторяют емкую формулу «Дышим – и не думаем... Дышим – и не думаем...», отрицая тем самым рациональность как критерий онтологического превосходства. См.: Горалик Л. Все, способные дышать дыхание. М., 2019.

Представленные философские позиции по отношению к животным, выраженные у А. Шопенгауэра, И.Г. Фихте, А. Швейцера и Ф. Яра, формировались на основе критического переосмысления философии морали Канта, и все более рельефно проступала проблематизация таких концептуальных вопросов, как: кто является носителем разума, который мы должны надеяться особыми правами (И.Г. Фихте), какого рода инструментализация живых существ может быть оправдана в случае крайней необходимости (Швейцер), по отношению к кому мы должны выражать запрет на убийство (Яр)? Эти вопросы не вышли из философской повестки и в более поздних дискурсах о правах животных.

Кантианские философские импликации в современном дискурсе о правах животных: М. Мидгли и П. Сингер

Дискурс о правах животных обрел совершенно новое звучание после Второй мировой войны. Зверские медицинские эксперименты, проводимые на людях, вызвали необходимость переосмысления пути получения биомедицинского знания. Повсеместно была утверждена норма о том, что эксперимент должен основываться на данных, которые изначально получены в лабораторных исследованиях на животных. С течением времени увеличение количества используемых животных в биомедицинских экспериментах, производство специальных выведенных линий животных для этих целей порождало множество вопросов о моральном статусе животных и альтернативных способах получения биомедицинских данных.

В 70-е гг. возникают прецеденты нападения на фармацевтические лаборатории, виварии, развиваются активные формы сопротивления различным формам эксплуатации, интенсивно формируется дискурс защиты прав животных.

При этом современные мыслители, как и их предшественники, в отстаивании прав животных не упускают возможности подвергнуть критике теоретические положения этики Канта. В этом разделе мы рассмотрим спор с теоретическими положениями философа, развернувшийся в работах М. Мидгли и П. Сингера. Они придали новый импульс развитию дискурса о правах животных.

Британский философ М. Мидгли широко известна своими работами по вопросам этики и прав животных. В 1978 г. она написала свою первую книгу «Зверь и человек». Вслед за этим последовали такие труды, как «Животные и почему они имеют значение» (1983), «Злоба» (1984), «Этичный примат» (1994). М. Мидгли указала на присущие развитию философии две характерные стратегии отношения к животным, выражающие либо абсолютное, либо относительное пренебрежение ими. Первую из них, по ее мнению, воплощает Декарт, вторую (более мягкую) – Кант, демонстрируя в своем творчестве, что нравственное отношение к животным в дальнейшем способно стать источником такого же отношения к людям.

Философские рассуждения Мидгли о животных одновременно являются экскурсом в психологию человеческого страха. Она указывает на присутствующую философскому сообществу (и в целом типичную для всего человечества) анималистическую ошибку, обусловленную переносом внутренних пороков и страхов человека на животных. По этой причине, в частности, мы

представляем волка таким, каким он предстает перед пастухом, когда он выхватывает ягненка из загона. Но, как остроумно замечает М. Мидгли, «...это все равно, что судить о пастухе по впечатлению, которое он производит на ягненка в тот момент, когда он, наконец, решает превратить его в бараны отбивные»¹⁶.

Примитивность и наивность наших суждений о животных приводит к размещению последних в онтологически скромном месте, где степень их демонизации оказывается непропорционально выше человеческой. Между тем, по ее мнению, воюющие крысы, убивающие своих противников из другой стаи, «не могут конкурировать ни с Каином, ни с Ромулом, ни тем более с Авимелехом, сыном Гедеона, убившим на одном камне всех своих братьев»¹⁷.

Отмечая, что бесконтрольное использование философами аргументов о злой природе животных соотносится с собирательным образом ненасытного Дикого Зверя (внутреннего животного), готового вырваться на свободу в погоне за удовлетворением своих желаний, Мидгли в этой связи подвергает критике позицию Канта, отраженную в его ранних «Лекциях по этике». В этом произведении Кант указывает на то, что проявления человеческой сексуальности подвергают человека опасности уподобления животным. В противовес Канту Мидгли замечает, что уподобление человека животным не может рассматриваться как нечто плохое, поскольку человек разделяет с животными многие привычки, даже несмотря на то, что сексуальная жизнь животных может показаться кому-то чересчур неупорядоченной.

Обобщения, выливающиеся в негативные суждения о животных, не являются корректными. Поэтому при оценке какой-либо деятельности и пропуски ее сквозь сито морали мы нуждаемся в обосновании того, почему она не является подходящей для людей (безнравственной). Однако эта оценка не должна соотноситься с примерами, взятыми из мира животных.

В человеческом обществе, полагает Мидгли, распространен неправильный силлогизм, когда при упоминании какой-либо маргинализованной группы все ее поведенческие характеристики оцениваются в негативном ключе исключительно по факту принадлежности к ней, что укрепляет социальные предрассудки. По аналогии нечто подобное происходит и с оценкой животных. Здесь также упоминается какая-либо группа, считающаяся неполноценной (Мидгли называет их «гопниками»). Силлогистический аргумент, который использует Мидгли, имеет следующую форму:

Некоторые практики гопников отвратительны.

Это – практика гопников.

Поэтому эта практика отвратительна¹⁸.

Мидгли пишет, что единственное, что могло бы сделать этот аргумент честным, – это универсальный характер основной предпосылки, ее истинность в отношении всех практик (все, что животные делают, является злым или неполноценным). При этом пороки чудовищного внутреннего Зверя проецируются на реальных животных¹⁹.

Мидгли также подвергла критике используемый И. Кантом аргумент, связанный с уподоблением человека животным в реализации его сексуальной

¹⁶ Midgley M. *Animals and The Problem of Evil* // The essential Mary Midgley. L., 2005. P. 39.

¹⁷ Ibid. P. 41.

¹⁸ Ibid. P. 55.

¹⁹ Ibid.

функции. Она показывает, что Кант вовсе не нуждается в аргументе внутреннего Зверя, и гораздо лучше он мог бы выразить свои опасения, используя уже созданный понятийный аппарат, ставший центральным для его этики, в частности касающийся инструментализации отношения к человеку, в рамках которого последний рассматривается как средство, а не как цель.

Слабость некоторых положений Канта, касающихся рассуждений о животных, по мнению Мидгли, обусловлена акцентом на рациональности моральных агентов, достойных уважения. Животные не могут быть целью в себе в связи с отсутствием центральной для учения Канта характеристики рациональности. Животные, не являющиеся целью в себе, автоматически становятся средством для достижения человеческих целей. В то же время она отмечает, что Кант ограничивает произвол в инструментализации животных, указывая, что жестокость по отношению к животным унизила бы природу самого человека. Его долг – избегать этого осквернения²⁰.

В работе «Утопии, дельфины и компьютеры» Мидгли осуществляет попытку реабилитировать позицию Канта. Она обращает внимание на основополагающую для его творчества антитезу между личностями и вещами, выражающуюся в том, что вещи могут быть использованы таким образом, каким не могут быть использованы люди. Очевидно, что Кант противопоставляет фактическому положению дел веру в достоинство и свободу человека. Следовательно, Кант запутался в неадекватной моральной теории, поскольку использовал неубедительные аргументы в защиту животных: «Он говорит – то, что продолжают говорить с тех пор, – что это только потому, что жестокость к животным может привести к жестокости к людям, или унижить нас, или быть признаком плохого морального облика и мы должны избегать этого»²¹.

Мидгли полагает, что животные являются субъектами, но не вещами. Кантианское противопоставление человека вещам, с ее точки зрения, является бесполезным, препятствуя нашему признанию субъективности животных²². Попытка опровергнуть отождествление животных с вещами приводит М. Мидгли к новой интерпретации проблемы жестокого обращения с животными, которая парадоксальным образом указывает на то, что они не могут считаться вещами: акт жестокости всегда основан на вере в то, что тот, на кого направлена жестокость, способен страдать. Страдание отсылает к страдающему субъекту. Жестокость к животным тем самым, по Мидгли, косвенно указывает на наличие их субъективности и субъектности. Пиннок лошади или собаки отрицает их вещьность, наделяя их другим онтологическим статусом и утверждая их субъектность.

Мидгли далее указывает, что интеллект не должен оказывать влияние на определение границ нашей моральной заботы. Кант, по ее мнению, в своей попытке провести разделительную линию между разумом и эмоциональной сферой человека упускает из виду влияние чувств на формирование морали посредством влияния на образ мышления и на целеполагание²³. Значимым тогда становится баланс чувств и разума: «Чувства, чтобы быть

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid. P. 137.

²² Midgley M. *Utopias, Dolphins and Computers: Problems of Philosophical Plumbing*. L., 1996. P. 111–112.

²³ Midgley M. *Heart and Mind: The Varieties of Moral Experience*. L., 2003.

эффективными, должны принимать форму мыслей, а мысли, чтобы быть эффективными, должны питаться подходящим чувством»²⁴.

Мидгли расширяет моральный универсум, обращаясь к идеям И. Бентама, чтобы показать, что проблема не в том, могут ли животные говорить или рассуждать, чтобы стать его членами, но в том, могут ли они страдать. Способность чувствовать боль и страдать рассматриваются как основания для требования защиты, вне зависимости от видовой идентичности их носителя. В этом контексте актуализируется понятие Другого, который «не всегда человеческое существо»²⁵.

Хотя сентиоцентризм И. Бентама ориентирован на защиту живых существ, способных ощущать боль, из его рассмотрения исключается все, что не обладает этим качеством. В этом смысле биоцентризм у Швейцера или Яра оказывается в своей этической направленности более универсальным.

В то же время идеи Бентама релевантны как для Мидгли, так и для такого известного своими одиозными высказываниями мыслителя и яркого зоозащитника, как П. Сингер, к анализу взглядов которого мы переходим.

Противопоставляя идеи Бентама и Канта, он утверждает, что основополагающим в размышлениях о морали становится вопрос о страдании, а не способность выражать себя в языке, отвергая тем самым представление о том, что моральные обязательства коррелируют с теми или иными человеческими способностями. В отличие от Мидгли, оценка идей Канта у Сингера более жесткая: Сингер упрекает его в том, что он не поддался общей тенденции гуманизации отношения к животным, характерной для эпохи Просвещения²⁶.

И если Бентам, «возможно, первым в истории объявил “власть человека” тиранией, а не законным правлением»²⁷, то Кант продолжил развивать свои взгляды в рамках жесткой антропоцентричной позиции, где целью является человек, а животные его средствами, не обладающими самосознанием. Здесь животное служит человеку в выстраивании его собственного морального универсума, а интересы животных при такой видистской позиции уходят на второй план и подчинены интересам людей.

И Мидгли, и Сингер указывают на уязвимость кантианской позиции в связи с тем, что Кант имеет дело с «нормальным» (выражаясь словами Сингера) человеческим существом, обладающим автономией, дееспособностью, высокой степенью разумности. При этом не учитывается разница в распределении человеческого у различных человеческих существ, их дифференциация, обусловленная разной степенью наличия этих качеств, равным образом как и наличие определенных характеристик, классически считающихся антропологическими (в частности, разумности) у животных.

Мидгли занимает достаточно умеренную позицию. Обращая внимание на недостатки антропоцентричных объяснительных моделей, она призывает к переходу к биоцентричной стратегии, где важным становится сосуществование людей и животных в рамках одного сообщества.

Сингер следует более радикальным путем, показывая, что используемая в отношении эксплуатации животных аргументация не только аморальна, но и нелогична. Последовательно применяя критерии разумности, чувства

²⁴ Ibid. P. 4.

²⁵ Ibid. P. 137.

²⁶ Сингер П. Освобождение животных. М., 2021.

²⁷ Там же. С. 342.

страдания и боли, он доходит до одиозных сравнений и показывает, что границы инструментализации живых существ могут быть существенно расширены. Так, он пишет о том, что не все человеческие существа могут достигнуть уровня понимания и самосознания, который свойствен некоторым животным, имея в виду людей с серьезными и необратимыми поражениями мозга, а также новорожденных.

Практика защиты людей с серьезными ментальными патологиями, как полагает Сингер, должна строиться на каком-то ином основании, чем это имеет место сейчас, поскольку последовательное использование критерия разумности приводит к ситуации, когда мы либо должны начинать рассматривать соответствующих ему животных как его носителей и исключать их из числа объектов эксплуатации, либо считать их частью человечества, не соответствующей критерию разумности, и начинать рассматривать эту часть наравне с животными со всеми вытекающими отсюда последствиями – участием их в медицинских экспериментах и прочих инструментализирующих аморальных практиках.

П. Сингер обостряет свою позицию, привлекая аргументацию Р. Фрея, рассуждающего об основаниях для вивисекции и утверждающего, что попытка оправдать эксперименты на животных благами, которые несут эти эксперименты, приводит к тому, что исчезают внутренние причины для запрета таких же экспериментов по отношению к людям, «качество жизни которых уступает качеству жизни животных или соответствует ему»²⁸.

Использование подобных унижающих человеческое достоинство высказываний – характерная черта творчества П. Сингера, вызывавшая не просто философские дискуссии, но и серьезные политические акции протеста, направленные против использования нацистской риторики. Действительно, идеи Сингера напоминают нацистские представления о сортировке людей на основе представлений о полезном и бесполезном существовании, в соответствии с наличием признаков, отвечающих принятым критериям качества жизни.

Он оспаривает любые попытки ограничения понятия «личность» исключительно антропоцентричными моделями, развивавшимися в рамках кантовской традиции, и переходит к введению специфических критериев личности, которым могут соответствовать животные, но не соответствовать человеческие существа. Например, ребенок с анэнцефалией, по Сингеру, не является личностью, в то время как ею является обезьяна. Здесь он опирается на тот самый критерий разумности, с которым и хочет бороться.

Возможно, этим он хочет показать непоследовательность философской позиции тех, кто в эссенциалистском ключе пытается найти конституирующие характеристики человека, формируя определенное знание о нем, которое вызывает усиление процесса инструментализации. Эпистемологическая установка в таком случае способна определять моральное поведение.

Являясь последователем одного из направлений утилитаризма – утилитаризма предпочтений, Сингер пытается расширить масштаб морального универсума, включая в него не только людей, но и животных, модифицируя классическую формулу утилитаризма о наибольшем счастье для наибольшего числа людей в анималистическом ключе, где счастье должно распределяться между всеми представителями нового морального универсума.

²⁸ Там же. С. 397.

Однако фантазмагорически этот универсум превращается в еще одну зону исключения, где счастливым позволено быть далеко не каждому. Оттуда оказываются исключены, в частности, люди, обладающие сильными физическими или психическими недостатками, страдающие пациенты в устойчивом вегетативном состоянии, носители болезни Альцгеймера, дегенеративных заболеваний, т.е. те, кто не соответствует принятым стандартам рациональности.

Постулируя значимость рациональности в человеческом поведении, Сингер гротескно уподобляется критикуемому им Канту в аспекте гипертрофированного внимания к рациональности. Но речь идет о градуированной и одновременно нормализованной рациональности, где преимущество получает больше тот, кто является носителем ее средних значений. Действительно ли Сингер искренен в этой позиции или же эвристически отстаивает эту точку зрения, используя как наглядный пример доведения до абсурда исключительной приверженности рационализму, – судить достаточно сложно.

Разрывая утвержденную философами связь между принадлежностью к виду и онтологическим и моральным статусом, Сингер упирается в решение проблемы дозволенного/недозволенного уже в отношении людей, осуществляя радикальную межвидовую стратификацию, присваивая и отбирая у человека человеческую личность на разных этапах его развития. Тем самым он постулирует зависимость индивидуума от медикализованного пространства действий, где предпочтения признанных полноценными моральными агентами субъектов становятся определяющими для принятия моральных решений.

В зоо-антропологической онтологии Сингера стираются границы между видами, но и также исчезает хрупкая защита тех, кому конвенциональным путем отказано в принятии в сообщество личностей и вообще в сообщество живых людей. «Поворот к животному» происходит на фоне кардинального онтологического разворота, где животное вытесняет на периферию самого человека. Здесь анимализм в своих радикальных проявлениях идет параллельно с дегуманизацией.

Позиция Сингера исполнена противоречий. Каркасы теоретических конструкций зооцентричного морального нигилизма рушатся, когда речь заходит о его личной биографической ситуации. В статье «Самый опасный человек в мире», опубликованной в издании «The Guardian», К. Тулис (Kevin Toolis) рассматривает ответ Сингера на вопрос, почему он продолжает заботиться о своей матери, больной Альцгеймером. П. Сингер отвечает следующим образом: «В идеальном мире, если бы я мог на законных основаниях... если бы существовал способ без наказания или чего бы то ни было безболезненно покончить с жизнью моей матери, а затем передать ресурсы, используемые для ухода за ней, людям, которые в противном случае умерли бы от недоедания, которых много, я бы сказал, что да, это было бы лучше сделать. Но это не та ситуация, в которой находимся я или моя мать»²⁹.

Здесь Сингер выводит себя из зоны неистощимых мысленных экспериментов, оказываясь в ситуации неумолимой проверки реальностью. Простая калькуляция в области правильного и неправильного, которая присуща взглядам Сингера, легко вычеркивающим людей из человеческого универсума, лишая их личностного измерения, терпит крах перед лицом личной ситуации,

²⁹ Toolis K. The most dangerous man in the world // The Guardian. URL: <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/1999/nov/06/weekend.kevintoolis> (дата обращения: 11.09.2022).

где контекст принятия решений оказывается сопряжен с жизнью близкого человека и властью закона и уже не может быть сведен к мыслительным абстракциям. Как справедливо об этом пишет К. Тулис: «Питер Сингер, пророк последних дней, выдающийся веган, философ-мудрец и приверженец утилитаризма, застрял в той же моральной неразберихе, что и все мы»³⁰.

Неразбериха, однако, присуща не только взглядам Сингера. Во многом его идеи отражают непрозрачность и собственно идей Канта, на которую он и обращает внимание, когда возникает возможность доведения рационалистической традиции мысли до абсурда, краха, когда гиперрационализм становится угрожающим проектом не только для мира животных, но и для представителей человеческого рода.

Заключение

В статье были рассмотрены различные вариации использования идей И. Канта и их интерпретации в анималистическом дискурсе. В этом контексте попытки увидеть в творчестве И. Канта аналог позиции Р. Декарта, рассматривающего животных в качестве простых машин, подобных часовому механизму, сосуществуют со стремлением найти в его работах идеи, способствующие повышению онтологического статуса животных и наделению их человеческими способностями.

Последняя линия может проявляться в различных направлениях философии. Например, в рамках философии сознания К. МакЛир исследует на примере животных описанную Кантом способность к объективному восприятию³¹. Он полагает, что Кант может последовательно допустить, что у животных есть точка зрения на объективный мир, обладающая своеобразным феноменальным характером, более того, они обладают способностью представлений и различными репрезентативными способностями, а также особой формой сознания – «сознанием доступа»³².

Современная философия предлагает разные формы апологии животных, которые в некоторых случаях становятся апологией философии И. Канта, стремлением привнести в его творчество идеи, созвучные дискурсу зоозащитников.

В статье мы проследили влияние идей И. Канта на становление современного дискурса о правах животных. При этом были выделены три важных этапа в его эволюции. Каждый из них характеризовался критикой антропоцентризма Канта и поиском специфических антропологических критериев либо же, напротив, постулатом сближения людей с другими живыми существами.

1. Выявление критериев, обеспечивающих онтологический приоритет человека (И.Г. Фихте).

2. Поиск метафизических оснований, дающих возможность формирования уравнивания в правах человека и животных (А. Шопенгауэр).

³⁰ Ibid.

³¹ *McLear C. Kant on Animal Consciousness // Philosophers' Imprint. 2011. Vol. 11. No. 15. P. 3.* URL: <https://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1044&context=philosfacpub> (дата обращения: 11.09.2022).

³² Ibid.

3. Создание этико-религиозных доктрин, определяющих новый, более справедливый формат отношений между людьми и животными (Ф. Яр и А. Швейцер).

4. Активное развитие идеи о равенстве всех живых существ, испытывающих страдание (М. Мидгли, П. Сингер), и радикальное переосмысление статуса животных, которое может вызывать ущемляющую трансформацию антропологического статуса.

Указанные этапы не исчерпывают весь процесс развития анималистической повестки современной философии и являются лишь одной из возможных реконструкций современной мысли о животных. Само обращение философии к теме животного не проходит для нее бесследно, создавая новые точки роста и осмысления старых проблем. Выражаясь словами Сингера, «в процессе дискуссий о статусе животных сама философия претерпела радикальную трансформацию: она отказалась от удобного конформизма, отбросила общепринятые догмы и вернулась к своей древней сократической роли»³³.

Однако в расширяющемся радикальном анималистическом контексте, который во многом и задают идеи Сингера, от сократического антропоцентризма не остается и следа. Репрезентация животных в кантианской линии анималистического вектора философии является тенью кантианского субъекта³⁴, позволяющей обозначить его очертания. В определенном смысле это его бессознательное, проявляющее себя как тень человеческих пороков, как внутренний «зверь» самого человека. Оно также может рассматриваться в качестве познаваемого и непознанного Другого, концептуальной метафоры³⁵, которая задает новые векторы философствования.

Анималистический вектор современной философии, наделяющий животное субъектностью, развивается в условиях радикальной трансформации отношения к человеку и переосмысления его онтологического статуса. Постигание животного осуществляется в контексте развивающихся социальных и технологических практик, формирующих условный онтологический вектор с координатами недочеловеческого, человеческого и постчеловеческого.

К 20–30-м гг. XX в. формируются определенные мировоззренческие предпосылки, связанные с восприятием животных как существ, требующих морального отношения и заботы.

С другой стороны, «поворот к животному» происходил на фоне кардинального онтологического разворота, где животное могло вытеснить на периферию человека. Так, в нацистской Германии анимализм развивался параллельно с дегуманизацией. К примеру, в 30-е гг. XX в. здесь выходит закон о защите животных, в котором постулируется ответственность человека за них как за своих братьев. Однако задача преодоления межвидового барьера формируется синхронно с процессом разделения человечества на виды и подвиды и маркирования его с помощью животных метафор. Это

³³ Сингер П. Указ. соч. С. 398.

³⁴ Как отмечает П.Д. Тищенко, «...собака (как одомашненное “животное”) является условием возможности опыта (в самом серьезном кантовском смысле) классического субъекта» (Тищенко П. Собака, лежащая справа... // Синий диван. 2007. № 10–11. С. 20).

³⁵ См.: Тимофеева О.В. Другой в философско-антропологическом контексте: проблема различия и границы между человеком и животным. Дис. ... д. филос.н. М., 2018.

способствовало формированию нацистской зоо-антропологической онтологии, где люди располагались в иерархии вместе с животными.

Использование зоологических метафор, употребление таких слов-маркеров, как «паразит», «вошь», «свинья», «кролики», «микроб» (и их антагонистов, таких как «орел», «волк»), стало особенно востребованным в нацистской политике. Биологической, зоологической сущности были приданы моральный и политический смыслы: феномены, нации, отдельные категории людей, которые описывались подобным образом, утрачивали свое первичное значение. Уничтожению людей предшествовал процесс лингвистического «зоологического» конструирования, репрессивный лингвистический поворот в политике.

В современном мире процесс персонализации животных может быть растущей технологизацией. Процесс концептуального обоснования наличия у животного личности дополняется научными поисками в области разработки биотехнологий, направленных на развитие у животных физических и когнитивных способностей. Доступ к субъективности животного, который ранее в своем самом распространенном выражении осуществлялся через его хозяина, устанавливающего с ним эмпатические связи³⁶, теперь дополняется лабораторным, технологическим конструированием животного, где его субъективность – одна из многочисленных одинаковых субъективностей «чистых линий», концептуализирующих животное как животное-машину, удобную для проведения биомедицинских опытов.

И хотя животное подвергается определенной гуманизации и мы наблюдаем антропологический поворот в отношении живых существ, выражающийся как в усилении процесса концептуального обоснования наличия у животного личности, так и в появлении биотехнологий, направленных на усиление у животных физических и когнитивных способностей³⁷, одновременно формируются предпосылки развития постчеловеческой перспективы существования. В ней человек вытесняет из себя животное, технологически замещая его. В этой связи новым аспектом экологической политики становится защита животного в самом человеке. Улучшенное технологическим вмешательством животное приходит на смену несовершенному человеку, он занимает место постчеловеческого артефакта, заявляя о потенциальной переходимости анималистической и антропологической границ.

Проходя сквозь стену выстроенных моральных представлений, сложившейся онтологии, вырываясь к новому эпистемологическому горизонту, усиленные человек и животное, возможно, зададут прецедент конца истории, но не в смысле А. Кожева, когда человек превращается в животное – стартовую точку, из которой и начинается человеческая история, а наоборот, когда одно из животных превращается в человека, уступающего ему свое онтологическое место при укоренении собственно человеческой позиции в технологическом постчеловеческом существовании. В этом случае достижение пределов зооцентричной перспективы будет происходить параллельно

³⁶ Lestel D. The Question of The Animal Subject // Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities. 2014. Vol. 19. No. 3. P. 113–125.

³⁷ В последние годы значительное распространение получает тенденция «улучшения животных» (Animal enhancement), связанная с усилением их когнитивных и физических способностей, см.: Кожевникова М. Animal enhancement на службе «улучшения» человека // Биэтика и биотехнологии: пределы улучшения человека. Сб. науч. статей. К 70-летию Павла Дмитриевича Тищенко. М., 2017. С. 68–79.

с продвижением к линии нового антропологического и социального горизонта – к гибридным сообществам, состоящим из людей, животных и технологий или комбинирующих их в своей идентичности субъектов. В такой ситуации категорический императив, заставляющий относиться к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого как к цели приобретает парадоксальную зоотехнологическую двусмысленность.

Список литературы

- Белякова Н. Христианские основы Bio-Ethik Фрица Яра и центральноевропейская перспектива восприятия его концепции // Государство. Религия. Церковь. 2020. № 4. С. 92–109.
- Горалик Л. Все, способные дышать дыхание. М.: АСТ, 2019. 470 с.
- Кожевникова М. Animal enhancement на службе «улучшения» человека // Биоэтика и биотехнологии: пределы улучшения человека. Сб. науч. статей. К 70-летию Павла Дмитриевича Тищенко / Ред. Б.Г. Юдин, Е.Г. Гребенщикова. М.: Изд-во Московского гуманитарного ун-та, 2017. С. 68–79.
- Сингер П. Освобождение животных / Пер. англ. А. Коробейникова. М.: Синдбад, 2021. 448 с.
- Тимофеева О.В. Другой в философско-антропологическом контексте: проблема различия и границы между человеком и животным. Дис. ... д.филос.н. М.: ИФ РАН, 2018. 270 с.
- Тищенко П. Собака, лежащая справа... // Синий диван. 2007. № 10–11. С. 15–28.
- Фихте И.Г. Основа естественного права согласно принципам наукоучения / Пер. с нем. А.К. Судаков. М.: Канон+, 2014. 392 с.
- Швейцгер А. Благоговение перед жизнью / Пер. с нем.; общ. ред. А.А. Гусейнова и М.Г. Селезнева. М.: Прогресс, 1992. 576 с.
- Шопенгауэр А. Свобода воли и основа морали / Пер. с нем. Ф.В. Черниговца. СПб.: А.С. Суворин, 1887. 352 с.
- Юдин Б.Г. «Био-этика» Фрица Яра // Человек: выход за пределы / Под ред. Г.Б. Юдина. М.: Прогресс – Традиция, 2018. С. 211–223.
- Юдин Б.Г. Биоэтический императив Фрица Яра // Человек. 2013. № 6. С. 46–49.
- Samenzind S. Kantian Ethics and the Animal Turn. On the Contemporary Defence of Kant's Indirect Duty View // Animals. 2021. Vol. 11 (2), 512. DOI: 10.3390/ani11020512.
- Jahr F. Drei Studien zum 5. Gebot // Ethik. Sexual- und Gesellschafts-Ethik. 1934. No. 11. S. 183–187.
- Jahr F. Selected Essays in Bioethics 1927–1934 / Postscript and references by H.-M. Sass. Bochum: Zentrum für Medizinische Ethik, 2010. 32 p.
- Jahr F. Tierschutz und Ethik in ihren Beziehungen zueinander // Ethik. Sexual- und Gesellschafts-Ethik. 1928. No. 4. S. 100–102.
- Lestel D. The Question of The Animal Subject // Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities. 2014. Vol. 19. No. 3. P. 113–125.
- McLear C. Kant on Animal Consciousness // Philosophers' Imprint. 2011. Vol. 11. No. 15. P. 1–16. URL: <https://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1044&context=philosfacpub> (дата обращения: 11.09.2022).
- Midgley M. Heart and Mind: The Varieties of Moral Experience. Revised ed. L.: Routledge, 2003. 240 p.
- Midgley M. Utopias, Dolphins and Computers: Problems of Philosophical Plumbing. L.: Routledge, 1996. 192 p.
- Ryder R.D. Experiments on Animals // Animals, Men and Morals / Ed. by S. Godlovitch, R. Godlovitch and J. Harris. N.Y.: Taplinger, 1971. P. 41–82.
- Sass H.-M. Fritz Jahr's 1927 Concept of Bioethics // Kennedy Institute of Ethics Journal. 2007. Vol. 17. No. 4. P. 279–295.
- The essential Mary Midgley / Ed. by D. Midgley. L.: Routledge, 2005. 424 p.

Toolis K. The most dangerous man in the world // The Guardian. URL: <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/1999/nov/06/weekend.kevintoolis> (дата обращения: 11.09.2022).

The animalistic turn in philosophy and bioethics and the Kantian line in the protection of animal rights

Olga V. Popova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: J-9101980@yandex.ru

The article considers the influence of I. Kant's ideas on the development of philosophical and bioethical discourse on animal rights. The doctrine of I. Kant, with its inherent anthropocentric attitude, is usually regarded as opposed to the spirit of the biocentric position that has been characteristic of Anglo-Saxon utilitarianism since the time of I. Bentham. The Kantian approach is supposed to ignore the issue of animal rights. In the article, the author argues that the teachings of I. Kant had a significant impact on the formation of the discourse on animal rights not only in the sense that animal rights activists perceived the ideas of I. Kant as arguments of their ideological opponent, which should be questioned, but also in the sense that they were accepted and developed in the 20th century as part of the biocentric discourse and were used to protect animal rights.

Keywords: animal rights, bioethical imperative, biocentrism, speciesism, animal, anthropocentrism, reverence for life

For citation: Popova, O.V. "Animalisticheskii povorot v filosofii i bioetike i kantianskaya liniya v zashchite prav zhivotnykh" [The animalistic turn in philosophy and bioethics and the Kantian line in the protection of animal rights], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 2, pp. 78–95. (In Russian)

References

- Belyakova, N. "Khristianskiye osnovy Bio-Ethik Fritsa Yara i tsentral'noyevropeyskaya perspektiva vospriyatiya yego kontseptsii" [Fritz Jahr's Christian Foundations of Bio-Ethik and the Central European Perspective of Perceiving His Concept], *Gosudarstvo, Religiya, Tserkov*, 2020, No. 4, pp. 92–109. (In Russian)
- Camenzind, S. "Kantian Ethics and the Animal Turn. On the Contemporary Defence of Kant's Indirect Duty View", *Animals*, 2021, Vol. 11 (2), 512, DOI: 10.3390/ani11020512.
- Fichte, J.G. *Osnova yestestvennogo prava soglasno printsipam naukoucheniya* [The basis of natural law according to the principles of science], trans. by A.K. Sudakov. Moscow: Kanon+ Publ., 2014. 392 pp. (In Russian)
- Goralik, L. *Vse, sposobnyye dyshat' dykhaniye* [All capable of breathing breath], Moscow: AST Publ., 2019. 470 pp. (In Russian)
- Jahr, F. "Drei Studien zum 5. Gebot", *Ethik. Sexual- und Gesellschafts-Ethik*, 1934, No. 11, S. 183–187.
- Jahr, F. "Tierschutz und Ethik in ihren Beziehungen zueinander", *Ethik. Sexual- und Gesellschafts-Ethik*, 1928, No. 4, S. 100–102.
- Jahr, F. *Selected Essays in Bioethics 1927–1934*, postscript and references by H.-M. Sass. Bochum: Zentrum für Medizinische Ethik, 2010. 32 pp.
- Kozhevnikova, M. "Animal enhancement na sluzhbe 'uluchsheniya' cheloveka" [Animal enhancement in the service of human 'enhancement'], *Bioetika i biotekhnologii: predely uluchsheniya cheloveka. Sb. nauch. statey. K 70-letiyu Pavla Dmitriyevicha Tishchenko* [Bioethics and biotechnology: the limits of human enhancement. Collection of scientific articles. To the 70th anniversary of Pavel Dmitrievich Tishchenko], ed. by B.G. Yudin and

- E.G. Grebenshchikova. Moscow: Moscow Univ. for the Humanities Publ., 2017, pp. 68–79. (In Russian)
- Lestel, D. “The Question of The Animal Subject”, *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 2014, Vol. 19, No. 3, pp. 113–125.
- McLear, C. “Kant on Animal Consciousness”, *Philosophers’ Imprint*, 2011, Vol. 11, No. 15, pp. 1–16 [<https://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1044&context=philosfacpub>, accessed on 11.09.2022].
- Midgley, M. *Heart and Mind: The Varieties of Moral Experience*, revised ed. London: Routledge, 2003. 240 pp.
- Midgley, M. *Utopias, Dolphins and Computers: Problems of Philosophical Plumbing*. London: Routledge, 1996. 192 pp.
- Ryder, R.D. “Experiments on Animals”, *Animals, Men and Morals*, ed. by S. Godlovitch, R. Godlovitch and J. Harris. New York: Taplinger, 1971, pp. 41–82.
- Sass, H.-M. “Fritz Jahr’s 1927 Concept of Bioethics”, *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 2007, Vol. 17, No. 4, pp. 279–295.
- Schopenhauer, A. *Svoboda voli i osnova morali* [Free Will and The Basis of Morality], trans. by F.V. Chernigovets. St. Peterburg: A.S. Suvorin Publ., 1887. 352 pp. (In Russian)
- Schweitzer, A. *Blagoveniye pered zhizn’yu* [Reverence for life], trans. from German, ed. by A.A. Guseynov and M.G. Seleznev. Moscow: Progress Publ., 1992. 576 pp. (In Russian)
- Singer, P. *Osvobozhdeniye zivotnykh* [Animal Liberation: A New Ethics for our Treatment of Animals], trans. by A. Korobeinikov. Moscow: Sindbad Publ., 2021. 448 pp. (In Russian)
- The essential Mary Midgley*, ed. by D. Midgley. London: Routledge, 2005. 424 p.
- Timofeyeva, O.V. *Drugoy v filosofsko-antropologicheskom kontekste: problema razlichiya i granitsy mezhdu chelovekom i zivotnym* [The Other in a Philosophical Anthropological Context: The Problem of Difference and Boundary between Man and Animal], Diss. Moscow: IPh RAS Publ., 2018. 270 pp. (In Russian)
- Tishchenko, P. “Sobaka, lezhashchaya sprava...” [Dog lying on the right], *Siniy divan*, 2007, No. 10–11, pp. 15–28. (In Russian)
- Toolis, K. “The most dangerous man in the world”, *The Guardian* [<https://www.theguardian.com/lifeandstyle/1999/nov/06/weekend.kevintoolis>, accessed on 11.09.2022].
- Yudin, B.G. “‘Bio-etika’ Fritsa Yara” [Bioethics of Fritz Jahr], *Chelovek: vykhod za predely* [Human: Going Beyond], ed. by G.B. Yudin. Moscow: Progress – Traditsiya Publ., 2018, pp. 211–223. (In Russian)
- Yudin, B.G. “Bioeticheskiy imperativ Fritsa Yara” [The Bioethical Imperative of Fritz Jahr], *Chelovek*, 2013, No. 6, pp. 46–49. (In Russian)

Е.И. Коростиченко, Я.И. Климов

СОЦИАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ НОВОГО АТЕИЗМА*

Коростиченко Екатерина Игоревна – кандидат философских наук, научный сотрудник, сектор современной западной философии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: ek.korostichenko@gmail.ru

Климов Ярослав Игоревич – аспирант. Рязанский государственный университет имени С.А. Есенина. Российская Федерация, 390000, г. Рязань, ул. Свободы, д. 46; e-mail: kyai@mail.ru

В статье рассматривается социально-политический аспект нового атеизма. В рамках этого явления, первоначально представленного четырьмя авторами бестселлеров – Р. Докинзом, С. Харрисом, К. Хитченсом, Д. Деннетом, развернувшими в середине 2000-х фронт «борьбы с религией», со временем сформировалось сообщество и слабо организованное движение. Рассматривается ряд подводящих вопросов: характеристика феномена нового атеизма (истоки, происхождение, специфика); политические воззрения ключевых фигур нового атеизма, внешняя оценка их политического влияния; взгляды и активность сторонников, внешняя оценка социально-политического влияния движения. Статья сконцентрирована на аспектах нового атеизма как движения в США и Великобритании. Авторы приходят к следующим выводам: основатели нового атеизма практически не касаются общественно-политической повестки в своей деятельности (основной интерес внешнеполитический – борьба с исламским терроризмом); сейчас новый атеизм как движение и сообщество скорее реагирует на политику, чем формирует ее; своих целей достигают далеко не все акции новых атеистов, направленные на уменьшение общественного и политического присутствия религии, снижение дискриминации атеистов; главным достижением движения нового атеизма является то, что атеизм как мировоззрение перестает быть маргинальной повесткой, а неверующие получают для себя оформленную, позитивно окрашенную идентичность. Последнее важно в условиях дискриминации неверующих относительно верующих, которая в США имеет место и в общественном сознании, и даже на высшем политическом уровне.

Ключевые слова: новый атеизм, атеизм, свободомыслие, Докинз, Харрис, Хитченс, Деннет, политика идентичности, секуляризация, секулярное движение, политика и религия

* Исследование выполнено за счет гранта, поддержанного Министерством образования и науки совместно с Советом по грантам Президента Российской Федерации для государственной поддержки молодых российских ученых (МК-4357.2021.2, «На пути к диалогу: дискуссии о религии и церкви в секулярном пространстве»), 2021–2023.

Для цитирования: Коростиченко Е.И., Климов Я.И. Социальное измерение нового атеизма // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 2. С. 96–114.

Введение

За последние двести лет в Европе и Америке было опубликовано огромное количество книг и брошюр, осуждающих религию и пропагандирующих атеизм, однако до появления книги Сэма Харриса «Конец веры» ни одно из этих изданий не продавалось в таких количествах¹. Впервые в западной истории, по мнению американских социологов Ричарда Чимино и Кристофера Смита, «появились книги-бестселлеры, открыто признающие атеистов... И очевидно, – пишут они, – что эти авторы говорят что-то новое по сравнению с атеистами прошлого»².

Книги, которые сейчас относят к феномену «нового атеизма», а также реакция на них в форме статей, блогов, форумов, подкастов, веб-трансляций, конференций, лекций, новостных сюжетов, дебатов смогли познакомить огромное количество людей с атеизмом. До этого общественный интерес к атеизму в значительной степени ограничивался академическими и теологическими кругами; теперь же это не так, заявляют исследователи, и это одна из причин, почему новый атеизм «задел теистов за живое»³. Авторы отмечают, что большое количество мирян и духовенства прочитали эти книги⁴. Их влияние в США и Великобритании Стивен Булливант характеризует как «поражительный успех», сопровождающийся «огромными продажами»⁵. Эллер предполагает, что «атеизм вступил в беспрецедентный период уверенности и энтузиазма с публикацией бестселлера Сэма Харриса “Конец веры”»⁶.

Надо признать, что новый атеизм стал заметным явлением как в медийном, так и в идейном поле, и несомненно вышел за их пределы, собрав значительное количество последователей. В этой работе, не фокусируясь на тональности критики религии Ричарда Докинза или глубине аргументов Дэниэла Деннетта, мы разберем один из аспектов нового атеизма, который крайне мало рассматривался в зарубежных исследованиях и совсем не освещен в отечественной науке, а именно – социально-политическое влияние и значение нового атеизма.

В работе нас в большей степени будет интересовать «родина» нового атеизма, ограниченная США и Великобританией. Однако мы затронем и влияние нового атеизма на секулярное сообщество Германии. Будут рассмотрены не только взгляды авторов бестселлеров, но и специфика социально-политического движения нового атеизма, сообществ его последователей. На конкретных примерах мы проиллюстрируем социально-

¹ Bullivant S.S. The New Atheism and Sociology: Why Here? Why Now? What Next? // Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal: Studies in Critical Research on Religion. Vol. 1. Boston; Leiden, 2010. P. 110.

² Cimino R. The New Atheism and The Empowerment of American Freethinkers // Ibid. P. 149.

³ Ibid. P. 148.

⁴ Ibid.

⁵ Bullivant S.S. The New Atheism and Sociology: Why Here? Why Now? What Next? P. 110.

⁶ Kosmin B.A. Atheism and the Secularization Thesis // The Oxford Handbook of Atheism. Oxford, 2013. P. 451.

политическую стратегию нового атеизма, его влияние на организованное секулярное сообщество США и Великобритании, а также на обычных граждан.

Ричард Докинз заявляет, что в ситуации, когда религия занимает привилегированное положение в США, наступление на нее – «не столько интеллектуальная борьба, сколько политическая: что мы будем с этим делать?»⁷. Интересно проверить этот тезис и понять, насколько новый атеизм перспективен как социально-политический актор.

Новый атеизм как явление

Перед тем как непосредственно перейти к вопросу о социально-политическом влиянии нового атеизма, необходимо рассмотреть его специфику, ответить на вопрос, чем «новый» атеизм отличается от «старого» (и отличается ли вообще), какие черты делают его уникальным. Согласно сложившемуся дискурсу, «новый атеизм» – это научно ориентированная разновидность атеизма, связанная с появлением в 2000-е гг. книг-бестселлеров Сэма Харриса («Конец веры», 2005, «Письмо к христианской нации», 2006), Ричарда Докинза («Бог как иллюзия», 2006), Дэниела Деннета («Разрушая чары», 2006), Кристофера Хитченса («Бог – не любовь», 2007). Но сейчас, говоря о новом атеизме, мы имеем в виду не только публикации и выступления этих авторов, но и, в более широком смысле, полуорганизованное сообщество людей, разделяющее их идеи, и их деятельность. Это сообщество, как будет показано ниже, имеет весьма расплывчатые границы, однако для целей исследования может быть использована определенная условная классификация.

Новый атеизм как термин и понятие

«Новый атеизм» – никоим образом не самоназвание. Гэри Вульф впервые употребил термин «новый атеизм» в 2006 г. в своей статье «Церковь неверующих» в журнале *Wired*⁸. После статьи Вульфа четыре автора бестселлеров были определены как ядро «нового атеизма». Как отмечает немецкий религиовед Томас Зенк, «новые атеисты» имеют разное происхождение, придерживаются разных взглядов и по-разному подходят к предмету критики религии. Следовательно, пишет он, их дискурсивное объединение лишено какой-либо существенной ценности для целей определения единого последовательного вида атеизма⁹, с чем мы не можем полностью согласиться. Новые атеисты, на наш взгляд, стоят у истоков нового антирелигиозного и антиклерикального феномена, которое имеет существенное социально-политическое преломление. Зенк несколько лукавит, когда говорит, что авторы книг не идентифицируют себя как «новых атеистов», никогда себя так не называли и не заявляли, что представляют некий инновационный способ критики религии. Он отчасти справедливо отмечает, что «ярлык “новый

⁷ Kettell S. Faithless: The politics of new atheism // *Secularism and Nonreligion*. 2013. Vol. 2. P. 62.

⁸ Wolf G. The Church of the Non-Believers // *WIRED*. 2006. Nov. 1. URL: <https://www.wired.com/2006/11/atheism/> (дата обращения: 04.12.2022).

⁹ Zenk T. New atheism // *The Oxford Handbook of Atheism*. Oxford, 2013. P. 251.

атеист” – это внешняя атрибуция»¹⁰. Действительно, первое время этот ярлык, придуманный журналистами и подхваченный в большей степени теологами, чем академическими исследователями, не принимался самими атеистами всерьез, но через некоторое время он прижился и стал ассоциироваться с их деятельностью, против чего они не очень возражали.

Нужно отдать должное Зенку, он одним из первых обратился к проблеме классификации нового атеизма. Он представил наиболее полную картину того, что следует понимать под новым атеизмом, и эти характеристики, на наш взгляд, в определенной степени позволяют выделить специфику, отличие от т.н. «старого» атеизма.

В результате анализа общественного дискурса о новом атеизме Зенк предложил семь топосов (topos) – характеристик нового атеизма: 1) тщеславие – высокомерие; 2) критика религии с позиций науки; 3) односторонность – невежество – некомпетентность; 4) биологизм – сциентизм – идеология – религия или сходство с религией; 5) неуважение – нетерпимость; 6) агрессивность – воинственность – угроза; 7) антисемитизм – нацизм. Он оговаривается, что этот список не является полным, а точное разграничение отдельных топосов иногда затруднительно провести¹¹. При этом эти семь топосов можно понимать не только как различные подходы к определению нового атеизма, по мнению Зенка, но и как риторические приемы. Например, когда новых атеистов характеризуют как высокомерных или тщеславных (первый топос), как неуважительных или агрессивных (пятый и шестой топосы) или как нацистов (седьмой топос), предмет обсуждения смещается: вместо того, чтобы иметь дело с тем, что сказано, основное внимание уделяется тому, кто это сказал или как это было сказано¹².

Воспользуемся типологией Зенка, чтобы на конкретных примерах проиллюстрировать справедливость его слов. Наиболее явно это можно увидеть на примере критики теологов.

В целом современная теологическая мысль критикует новый атеизм за его нефилософскую природу. По словам авторитетного богослова Элвина Плантинги, «многие аргументы [Докинза] получили бы плохую оценку на семинаре по философии для второкурсников»¹³; некоторые критики жалуются, что «новый атеизм» не соответствует стандартам, установленным «Фейербахом или Марксом, Шопенгауэром или Ницше»¹⁴.

Американский теолог Джон Хот в своей программной работе «Бог и новый атеизм: критический ответ Докинзу, Харрису и Хитченсу» с разных сторон критикует новых атеистов. Рассмотрим наиболее яркие топосы. Хот пишет, что трактовка религии в работах новых атеистов «состоит в основном из поверхностных обобщений, которые упускают из виду почти все, что теологи хотели бы подчеркнуть в современных дискуссиях о Боге»¹⁵ (топос 3). Он называет систему убеждений, которой придерживаются Докинз и другие новые атеисты, научным натурализмом (топос 4), центральный

¹⁰ Ibid. P. 10.

¹¹ Ibid. P. 42.

¹² Ibid. P. 41.

¹³ *Plantinga A. The Dawkins Confusion // Booksandculture. URL: <https://www.booksandculture.com/articles/2007/marapr/1.21.html> (дата обращения: 04.12.2022).*

¹⁴ *Fergusson D. Faith and its critics: a conversation. Oxford; N.Y., 2009. С. 3.*

¹⁵ *Haught J.F. God and the new atheism: a critical response to Dawkins, Harris, and Hitchens. Louisville (KY): Westminster John Knox Press, 2008. P. 11.*

принцип которого заключается в том, что «реальна только природа, включая людей; что Бога не существует; и что только наука может дать нам полное и надежное знание о реальности»¹⁶. В соответствии с этой логикой, веру в Бога нужно отбросить, поскольку она не доказуема. Хот приписывает новому атеизму агрессивный и нетерпимый характер, сравнивая его с крайними формами религиозного фундаментализма – антидарвинизмом и креационизмом (топос 6). Разница между ними, по мнению Хоты, заключается в том, что новые атеисты считают «Библию и теологию ненадежными источниками научной информации, в то время как креационисты этого не делают»¹⁷. Кроме того, он обращает внимание на несклонность новых атеистов к диалогу (новые атеисты так же закрыты для открытого диалога с теологами, как и антидарвинисты)¹⁸. Самым интересным контраргументом Хоты является его типология атеизма («мягкий» атеизм – «жесткий» атеизм).

Здесь мы можем говорить о выделении нового топоса: «новый атеизм – псевдоатеизм, слабая, ограниченная версия «старого». Сравнивая новый атеизм с более ранними формами неверия, Хот разоблачает его за поверхностность и «мягкость». В отличие от «жесткого» атеизма Ницше, Сартра и Маркса и пр., «мягкость нового атеизма заключается в его готовности идти на компромисс с политически и культурно безвкусным видом теизма... некритично позволять существовать тем же старым ценностям и значениям, только теперь они могут быть освящены этически и политически консервативной дарвиновской ортодоксией»¹⁹. Хот сомневается, что новый атеизм будет жизнеспособен, приводя в пример «неуспехи» «более радикальных» форм неверия – атеизма Ницше, Фрейда, Маркса и пр., которые «не выполнили программу по стиранию всех следов трансцендентных ценностей»²⁰. Новый атеизм в его глазах явно «не дотягивает» до категоричности «старого», поэтому он связывает его с «банальным скептицизмом», который не в состоянии продумать свои принципы по устранению трансцендентальных смыслов и ценностей из культуры до конца. Он утверждает, что нельзя отбросить Бога «как Санта-Клауса, не став свидетелями полного краха западной культуры, включая наше представление о рациональном и моральном»²¹.

На наш взгляд, разбор нового атеизма Хотом наиболее полно представляет теологическую критику этой разновидности атеизма. То, что в ней можно выделить ряд топосов, которые предложил Зенк, подтверждает справедливость классификации последнего.

Мы согласны с Хотом в том, что новый атеизм достаточно поверхностен в обосновании своей точки зрения и рассмотрении противоположной. Если не считать теории Докинза, публикации нового атеизма практически не развивают именно философскую критику религии, мало рассматривают ее сущность и причины возникновения. Якобы выдающаяся агрессивность «новых атеистов» в отношении религии скорее не является уникальным отличительным признаком: и Гольбах, и Роберт Ингерсолл были не менее яростны и обличительны в своей критике, хотя в среднем для атеистической традиции такое уничижительное отношение к религии не так уж

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid. P. 53.

¹⁸ Ibid. P. 50.

¹⁹ Ibid. P. 42.

²⁰ Ibid. P. 45.

²¹ Ibid. P. 44.

и характерно. Также справедлив упрек в игнорировании философской традиции: упомянутые Гольбах и Ингерсолл, например, читали в подлинниках древних вольнодумцев, произведения английских материалистов, в частности сочинения Гоббса, Локка и Толанда.

Аргументация современных новых атеистов традицию критики религии скорее игнорирует, чем использует. Отсутствие внимания к социальным корням религии, в котором часто упрекают новых атеистов, в целом не ново – довольно много известных критиков религии также не уделяли этому должного внимания. Фактически это характерно только для «марксистской» ветви традиции.

Новый атеизм, помимо отмеченных характеристик, отличается от старого своей ориентацией на СМИ, онлайн-публикации – то, что стало возможным после революции средств коммуникации. Для новых атеистов важно не выиграть очный или заочный философский спор об идеях с противоположной стороной, скорее им принципиально донести свою критику до как можно более широкой аудитории в публичном пространстве. Еще одним важным отличием нового атеизма является его связь с политикой атеистической идентичности. Подробнее это будет рассмотрено ниже.

Истоки нового атеизма и процессы секуляризации

Возникновение и рост нового атеизма, на наш взгляд, органично связаны с идущими в мире процессами секуляризации и десекуляризации. Несмотря на смелые прогнозы начала XX в., религия в мире не исчезла, тем более не была заменена наукой. Секуляризация, которая должна была привести общество к упадку религии, не завершилась. С другой стороны, интерес к религии не описывается как явный подъем²². Место традиционных церквей занимают альтернативные формы духовности, и это не только нью-эйдж, но и атеизм²³. Беспрецедентный всплеск интереса к атеизму, пишет Стивен Булливант, застал многих людей (и не только богословов) врасплох²⁴. Новые атеисты не только добились значительных успехов в атеистическом «повышении уровня сознания», но и смогли это сделать в Великобритании и религиозно-консервативных Соединенных Штатах. Секуляризм новых атеистов, как правильно замечает профессор социологии университета Невады Майкл Борер, является еще одним доказательством того, что секуляризация не произошла, поскольку новый атеизм конкурирует с другими «фирмами» на религиозном рынке²⁵.

Участие религии в политических и общественных процессах США (в президентских кампаниях, в дебатах о праве на аборт и эвтаназию, допустимости исследования стволовых клеток и обоснованности эволюционной теории) росло на протяжении 1980-х, 1990-х гг. и во время нахождения на президентском посту Джорджа Буша (2000–2008). Ко времени событий

²² Taylor C. A secular age. Cambridge (Mass.), 2007. P. 493.

²³ Мысль о связи атеизма и нью-эйджа высказывает американский психолог Мигель Фариас. Он считает, что атеисты и сторонники нью-эйджа близки по ряду параметров (индивидуализм, либеральность, открытость для нового опыта). См.: Farias M. The Psychology of Atheism // The Oxford Handbook of Atheism. Oxford, 2013. P. 474.

²⁴ Bullivant S.S. The New Atheism and Sociology: Why Here? Why Now? What Next? P. 117.

²⁵ Borer M.I. The New Atheism and The Secularization Thesis // Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal: Studies in Critical Research on Religion. Vol. 1. Boston; Leiden, 2010. P. 132.

11 сентября 2001 г., справедливо замечают социологи Фрэнк Л. Паскуале и Барри А. Космин, «секуляристы были готовы отреагировать»²⁶.

Большинство исследователей выделяют два основных фактора появления нового атеизма: исламский терроризм и растущее влияние в США креационизма и/или теории разумного замысла²⁷. Важность обоих неоспорима, и они регулярно упоминаются в сочинениях новых атеистов²⁸. Появлению и распространению нового атеизма, отмечает Стивен Кеттелл, также способствовала «революция в глобальных средствах массовой информации и коммуникации», происходившая с 1980-х гг.²⁹ Особое влияние здесь имело развитие Интернета, который стал средством продвижения атеистических идей и критики религии, свободным от географических ограничений: хотя осведомленность общественности о новом атеизме была во многом связана с его успехом как издательского феномена, онлайн-характер его деятельности способствовал быстрому росту³⁰. Кеттелл считает, что широкая распространенность в Интернете нового атеизма является одной из его особенностей³¹.

Характерной особенностью условий существования нового атеизма в США, и отчасти в Великобритании, является существенно ущемленное положение атеизма как мировоззрения. Многочисленные исследования показывают, что в США атеизм остается дискриминируемым на многих уровнях, начиная с законов отдельных штатов и заканчивая общественным восприятием^{32, 33, 34, 35}. Рассмотрение такого положения дел, его истоков и перспектив заслуживает отдельной статьи.

Критическая рецепция нового атеизма, как правило, достаточно полярна. Основная масса критики направлена на сочинения и выступления ключевых фигур нового атеизма со стороны теологов, религиозных мыслителей различных конфессий. Примеры критики нового атеизма с разных сторон можно найти в работах Плантинги³⁶, Фергюссона³⁷. Также стоит отметить работу Джона Хота «Бог и новый атеизм: критический ответ Докинзу, Харрису и Хитченсу».

Исходя из общих оценок нового атеизма, можно сделать вывод, что критики пытались сделать из этого термина жупел, превратив в символ чего-то радикально агрессивного, нетерпимого и пустого по содержанию. Хотя

²⁶ Kosmin B.A. *Atheism and the Secularization Thesis*. P. 456.

²⁷ The future of atheism: Alister McGrath & Daniel Dennett in dialogue. Minneapolis, 2008. P. 6–7.

²⁸ Bullivant S.S. *The New Atheism and Sociology: Why Here? Why Now? What Next?* P. 123.

²⁹ McAnulla S. *The politics of new atheism: Routledge studies in religion and politics*. L., 2019. P. 76.

³⁰ Cimino R. *The New Atheism and The Empowerment of American Freethinkers*. P. 139–156.

³¹ Kettell S. *Faithless: The politics of new atheism*. P. 67.

³² Nall J. *Disparate Destinations, Parallel Paths: An Analysis of Contemporary Atheist and Christian Parenting Literature // Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal: Studies in Critical Research on Religion*. Vol. 1. Boston; Leiden, 2010. P. 112.

³³ Edgell P. *Atheists as «other»: moral boundaries and cultural membership in american society // American Sociological Review*. 2006. Vol. 71. No. 2. P. 218.

³⁴ Bullivant S.S. *The New Atheism and Sociology: Why Here? Why Now? What Next?* P. 112.

³⁵ Lanman J. *Atheism and Cognitive Science // The Oxford Handbook of Atheism*. Oxford, 2013. P. 407.

³⁶ Plantinga A. *The Dawkins Confusion // Booksandculture*. URL: <https://www.booksandculture.com/articles/2007/marapr/1.21.html> (дата обращения: 04.12.2022).

³⁷ Fergusson D. *Faith and its critics: a conversation*. P. 3.

некоторые весомые упреки в сторону «новоатеистических» писателей справедливы, действительная картина их концепции гораздо сложнее. Но подробное ее рассмотрение выходит за рамки этой статьи.

Политические взгляды и активность ключевых фигур «нового атеизма»

Когда говорят о влиянии нового атеизма, чаще всего имеют в виду именно деятельность нескольких ключевых фигур. Хотя ниже мы покажем, что рамки движения существенно шире, нельзя не остановиться на «четырех всадниках» нового атеизма. К ведущим фигурам, сформировавшим движение, относят Ричарда Докинза, Сэма Харриса, Кристофера Хитченса и Дэниела Деннетта. Несомненно, их книги и выступления содержат и оформленные политические высказывания.

Важно отметить, что среди авторов бестселлеров нет единого понимания политических процессов, как нет и согласия в политических предпочтениях. Более того, нельзя говорить даже о едином отношении к некоторым наиболее острым политическим вопросам современности. И Харрис, и Хитченс защищали американское военное присутствие в Ираке и Афганистане³⁸, тогда как Докинз, к примеру, вторжение в Ирак критиковал. Докинз высказывается за право на аборт, а Хитченс занимал определенно промежуточную позицию. Докинз и Хитченс в определенные моменты времени поддерживали партии левого толка (британских лейбористов), а Деннетт, к примеру, принципиально дистанцируется от политических вопросов.

Вероятно, общим является то, что в основе бескомпромиссной и резкой риторики новых атеистов лежит убежденность в том, что в буквальном смысле судьбы мира зависят от того, насколько хорошо человечество сможет преодолеть свою врожденную склонность к иррациональности – готовности принимать убеждения без доказательств или с явно недостаточными доказательствами. С точки зрения Сэма Харриса, иррациональные убеждения разрушительно влияют на различные стороны общественного развития³⁹. Ричард Докинз приводит ряд реальных заявлений влиятельных лиц США, демонстрирующих на практике опасения Харриса⁴⁰. Кроме того, практически все новые атеисты так или иначе затрагивают в своих работах проблему исламского терроризма и других форм религиозного насилия. Опасение «исламской угрозы» в их глазах достаточно велико, чтобы оправдать разрушительные действия американских военных в соответствующих странах. Полная поддержка Кристофером Хитченсом вторжения США в Ирак в 2003 г., пишет Кеттелл, «привела в ужас» марксистских комментаторов⁴¹. Сэм Харрис рассматривается некоторыми критиками как «самый опасный преступник», поощряющий своего рода «столкновение цивилизаций», курс Запада против ислама⁴². Действительно, он заявлял, что «мы находимся в состоянии войны с исламом», религией, которая, по мнению Харриса, является «источником плохих идей». Философ Терри Иглтон упрекает новых

³⁸ Bullivant S.S. The New Atheism and Sociology: Why Here? Why Now? What Next? P. 120.

³⁹ Johnson A. An apology for the «New Atheism» // International Journal for Philosophy of Religion. 2013. Vol. 73. No. 1. P. 20.

⁴⁰ Dawkins R. The God delusion. Boston, 2006. P. 288–289.

⁴¹ McAnulla S. The politics of new atheism. P. 151.

⁴² Ibid.

атеистов в неправильной расстановке акцентов: они реагируют на симптомы недуга (фундаментализм), а не на первопричину (капитализм)⁴³. Но Ричард Докинз, например, выступал против войны в Ираке, характеризуя Джорджа Буша как «крайне недалекого маленького нефтяного жулика»⁴⁴. Уитли Кауфман даже предлагает конспирологическое объяснение поддержки новыми атеистами войны в Ираке: якобы те использовали 11 сентября «для своих целей», чтобы начать свою «войну с религией»⁴⁵.

Однако в том, что касается внутренней политики, новые атеисты редко и неостро поднимают в своих работах проблемы неравенства или бедности, они не уделяют существенного внимания вопросу социальных и экономических преобразований общества. Их часто критикуют, в том числе различные политические силы, за преувеличение пагубных последствий религии, за чрезмерное внимание к роли религии в политике, игнорирование социальных проблем.

Касаясь выборов в США, четыре ключевых автора обычно либо поддерживали одного из кандидатов внутри Демократической партии, либо не поддерживали никого. Все резко критиковали Дональда Трампа как во время его избирательной кампании, так и после избрания. Приход к власти Трампа дал лидерам нового атеизма еще одну возможность продемонстрировать свое несогласие с правыми популистскими лозунгами, несмотря на их критику ислама. В то же время более четко обозначились их разногласия с многими левыми либералами⁴⁶.

Если говорить о политическом влиянии новых атеистов, мы полагаем, что их громкие заявления о неверии и предполагаемом превосходстве атеистической морали направлены в первую очередь на поддержку атеистов, которые являются маргинализированным меньшинством в американском обществе. Это также объясняет энтузиазм, с которым эти авторы, по-видимому, были восприняты неверующими Америки⁴⁷. Для многих людей, лишенных религиозной принадлежности или сомневающихся в религии, крайне необходима уверенность в том, что, принимая собственное мировоззрение, можно «быть счастливым, уравновешенным, глубоко интеллигентным и высокоморальным человеком»⁴⁸. Новый атеизм, по справедливой оценке Чимино и Смита, действует в первую очередь как инструмент продвижения и легитимации атеистической идеологии, а также повышения сознательности среди свободомыслящих, которые до сих пор чувствовали себя маргиналами в американском обществе⁴⁹.

Таким образом, новые атеисты, на наш взгляд, продвигают политику идентичности, поощряя неверующее меньшинство к открытости в отношении своих взглядов. Это является одним из способов сделать неверие более приемлемым в Соединенных Штатах и других частях земного шара. Здесь вполне уместно проведение параллелей с началом движения за права сексу-

⁴³ *Eagleton T.* Reason, faith, and revolution: reflections on the God debate: The Terry lecture series. New Haven, 2009. P. 39.

⁴⁴ *White J.R.* Political Eschatology: A Theology of Antigovernment Extremism // *American Behavioral Scientist*. 2001. Vol. 44. No. 6. P. 937–956.

⁴⁵ *Kaufman W.* New Atheism and its critics // *Philosophy Compass*. 2019. Vol. 14. No. 1. P. 7.

⁴⁶ *Ibid.* P. 265.

⁴⁷ *Bullivant S.S.* The New Atheism and Sociology: Why Here? Why Now? What Next? P. 119.

⁴⁸ *Dawkins R.* The God delusion. P. 1.

⁴⁹ *Cimino R.* The New Atheism and The Empowerment of American Freethinkers. P. 154.

альных меньшинств в США. Неслучайно после основания движения неверующих «The Brights» Докинз говорил, что неверующим нужно было положительно окрашенное слово для самоидентификации (им и стало «bright»), как слово «gay» в свое время стало положительно окрашенным самоназванием для гомосексуалистов⁵⁰.

Влияние нового атеизма на общественный дискурс, на наш взгляд, в большей степени ощущалось во время президентства Джорджа Буша, когда были сильны позиции христианских фундаменталистов и Америка только пыталась оправиться после событий 11 сентября.

Политические взгляды и активность сторонников нового атеизма: общая характеристика последователей

Чтобы говорить о политическом влиянии сторонников нового атеизма, необходимо представить в общих чертах усредненный портрет «нового атеиста». Нам известно только одно количественное исследование, которое отвечает на этот вопрос. Согласно двухэтапному кластерному анализу, проведенному американским социологом Райаном Т. Крэганом, около 80% атеистов в Соединенных Штатах обладают характеристиками новых атеистов. Это примерно 5,2% населения США, почти 16 миллионов человек (по данным на 2012 г.)⁵¹.

Крэган в своем исследовании опирался на такие характеристики новых атеистов, которые были предложены членами движения: это – отсутствие веры в Бога и во все сверхъестественное, принятие принципов эволюции, критическое отношение к религии⁵². Исследователь приходит к выводу, что новые атеисты, скорее всего, будут белыми неженатыми мужчинами: пол является самым сильным предиктором идентификации как атеиста, так и нового атеиста.

Новые атеисты являются наиболее гендерно несбалансированными из всех сравниваемых групп: 73% новых атеистов – мужчины. «Другие атеисты» и «ноны» (люди без религиозной принадлежности – non-believers) ближе к 60%/40%-ному распределению между мужчинами и женщинами.

Большинство (90%) новых атеистов – белые. Атеисты, не имеющие черт новых, с другой стороны, кажутся более разнообразными: только 77% из них белые. Большинство пожилых атеистов в США проявляют черты новых атеистов. Чуть более 25% новых атеистов относятся к возрастной группе 18–29 лет, в то время как почти 40% атеистов, не демонстрирующих черты новых, относятся к этой возрастной группе.

Новые атеисты довольно богаты и образованны. Они уступают по доходам только иудеям, выделяются среди «других атеистов» и «нонов» своим уровнем достатка. Новые атеисты имеют более высокий уровень образования, чем все остальные, кроме иудеев – среди них доля имеющих высшее образование более чем в два раза выше, чем среди «других атеистов» и «нонов», и почти в два раза по сравнению с протестантами.

⁵⁰ Dawkins R. The future looks bright: Books // The Guardian. 2003. 21 Jun.

⁵¹ Cragun R.T. Who Are the «New Atheists»? // *Atheist Identities – Spaces and Social Contexts: Boundaries of Religious Freedom: Regulating Religion in Diverse Societies*. Vol. 2. Cham, 2015. P. 198.

⁵² Ibid.

Высшее образование также является важным предиктором нового атеизма, но доход – нет.

Партийная идентификация не была включена Крэганом в анализ из-за проблем мультиколлинеарности, но политическая идеология демонстрирует ожидаемую закономерность: чем более либеральна политическая идеология человека, тем больше его шансы стать новым атеистом. Политически новые атеисты в большей степени считают себя независимыми, они более либеральны, чем любая другая (не)религиозная группа в США. Все три группы («ноны», новые атеисты, «другие атеисты»), с большей вероятностью, будут независимыми или демократами и вряд ли назовут себя республиканцами.

Исследователь осторожно замечает, что, вероятно, не все, кто был идентифицирован как «новый атеист», разделяют убеждения и ценности новых атеистов. Однако он дает благоприятные прогнозы развитию атеизма в США. Еще неизвестно, пишет Крэган, «приведут ли эти характеристики к росту “нонов” и атеистов, но это кажется вероятным, учитывая, что самой быстрорастущей “религиозной” группой в США сегодня являются “ноны”. Новых атеистов уже больше, чем иудеев и мормонов, вместе взятых»⁵³. Стивен Кеттелл утверждает, что в последние годы доля людей без религиозной принадлежности (известных как «ноны») достигла рекордного уровня, увеличившись с 16,1% взрослого населения в 2007 г. до 22,8% к 2014 г.

Стоит обратить внимание на то, что хотя категория «нонов» не обязательно указывает на отсутствие религиозных убеждений, доля взрослых в Соединенных Штатах, готовых прямо назвать себя атеистами, также продемонстрировала значительный рост, увеличившись с 10% до 13% среди людей без религиозной принадлежности и удвоившись с 1,6% до 3,1% среди населения США в целом (увеличившись с 36,6 млн до 55,8 млн человек) за тот же период⁵⁴.

Политическая активность сторонников нового атеизма

Существует целый ряд способов, которыми новые атеисты могут выразить свою нерелигиозную идентичность и продемонстрировать свои социально-политические приоритеты. Наиболее очевидными являются громкие акции против распространения религии в государственных или общественных учреждениях. К ним относятся возбуждение дел против установки постаментов с десятью заповедями в зданиях судов⁵⁵, иски против включения Креста Всемирного торгового центра (стальные балки в форме креста, найденные после терактов 11 сентября) в Национальный мемориал и музей 11 сентября⁵⁶. Некоторые из ключевых вопросов сосредоточены вокруг государственной политики в следующих областях: здравоохранение (борьба с религиозной оппозицией за легализацию аборт, эвтанази, исследование стволовых клеток); образование (продолжающиеся усилия по недопущению креационизма

⁵³ Ibid. P. 209.

⁵⁴ McAnulla S. The politics of new atheism. P. 106.

⁵⁵ Associated Press. Split rulings on Ten Commandments displays // NBC News. URL: <https://www.nbcnews.com/id/wbna8375948> (дата обращения: 05.12.2022).

⁵⁶ Kumar A. American Atheists Lose Lawsuit Over 9/11 Cross // The Christian Post. URL: <https://www.christianpost.com/news/american-atheists-lose-lawsuit-over-9-11-cross-92950/> (дата обращения: 04.12.2022).

в школы), вопросы гражданских прав (например, кампания против религиозной оппозиции легализации однополых браков)⁵⁷. Следует отметить, что иски и петиции новых атеистов далеко не всегда оказываются успешными.

Второй главной политической целью является пропаганда преимуществ нерелигиозного мировоззрения. Среди основных методов, применяемых с этой целью, – рекламные и образовательные кампании, информационно-пропагандистская работа, публикация книг, статей и журналов об атеизме и религии, участие в публичных выступлениях и дебатах, производство медийных программ, таких как *Freethought radio* или *The Atheist Experience* (веб-трансляция и кабельная программа из Остина, штат Техас), а также продвижение ресурсов и мероприятий, предназначенных для освещения проблем вокруг рациональности и нерелигиозности. К ним относятся: Национальный день разума (отмечается ежегодно в первый четверг мая в ответ на установленное законом празднование Национального дня молитвы) и День Дарвина (отмечается 12 февраля, приурочен ко дню рождения знаменитого английского ученого-натуралиста).

Одной из тактик, которая оказалась особенно популярной среди новых атеистов, было использование атеистической рекламы на рекламных щитах и в общественном транспорте как способ продвижения преимуществ нерелигиозного мировоззрения и открытого оспаривания религиозных идей. В 2009 г. стартовала громкая автобусная кампания под лозунгом: «Бога, вероятно, нет. Поэтому перестань волноваться и наслаждайся жизнью», которая привела к распространению подобных кампаний в таких странах, как Испания, Бразилия, Германия, Канада, Италия и Соединенные Штаты⁵⁸.

Третья цель новых атеистов – обеспечить юридическое и гражданское равенство неверующим. В центре внимания – проблема дискриминации, с которой сталкиваются атеисты, и низкий уровень общественного признания, о котором было сказано выше. Ключевым моментом является изменение негативного общественного восприятия атеизма, разрушение негативных стереотипов. С этим также связано освещение случаев, когда атеисты сталкиваются с дискриминацией и жестокостью в других странах, как способ создания более широкого чувства единения и общей идентичности перед лицом религиозного насилия и угнетения⁵⁹.

Внешняя оценка политического влияния движения

Исходя из представленных данных, можем ли мы говорить о значительном социально-политическом влиянии нового атеизма? Существуют разные точки зрения на этот счет. Кристофер Р. Коттер убежден, что новый атеизм оказал «повсеместное и продолжительное социальное и культурное влияние». Он пишет, что одновременно с ростом нового атеизма недавние исследования продемонстрировали значительный рост сообщений о секуляризме и атеизме в британских СМИ в период с 1980 по 2000 г.⁶⁰ В период между

⁵⁷ *McAnulla S.* The politics of new atheism. P. 102–103.

⁵⁸ *Ibid.* P. 103–104.

⁵⁹ *Ibid.* P. 105–106.

⁶⁰ *Cotter C.R.* New Atheism, Open-Mindedness, and Critical Thinking // *New Atheism: Critical Perspectives and Contemporary Debates: Sophia Studies in Cross-cultural Philosophy of Traditions and Cultures.* Vol. 21. Cham, 2017. P. 44.

2004 г. (была издана книга Харриса «Конец веры») и 2012 г. Google Trends фиксирует устойчивый рост поисковых запросов по слову «атеист»⁶¹. Фрэнк Л. Паскуале и Барри А. Космин говорят, что отсылки к атеистам и неверующим стали попадаться заметно чаще⁶², например президент Барак Обама включил неверующих в свою инаугурационную речь: Соединенные Штаты – это «нация христиан и мусульман, иудеев, индуистов и неверующих»⁶³.

Бьорн Мастио обращает внимание на то, что новые атеисты предоставили лидерам немецкого секуляристского движения важную возможность для продвижения своих позиций и требований, подготовили почву для публичного обсуждения церковных привилегий. В результате секуляристское движение в Германии приобретало все большую известность, что позволило ему использовать дополнительные политические возможности и заметно чаще комментировать события, связанные с религией, что раньше было практически невозможно⁶⁴.

Американский антрополог Лоис Ли убеждена, что «новый атеизм оказал конкретное влияние на ряд социальных условий»⁶⁵. На примере «Атеистической автобусной кампании» она делает вывод, что «новый атеизм внедрился не только в умы многих, но и в их повседневную жизнь, а также в материальную среду, в которой и через которую протекает эта жизнь»⁶⁶, что автобус является одной из основных черт идентичности и влияния феномена нового атеизма^{67, 68}.

Критики нового атеизма чаще всего не признают его влияние или укаывают на его незначительность. Венди Каминер, например, утверждает, что, хотя новый атеизм «повысил узнаваемость секуляристов и гуманистов, он не увеличил их влияние». Крис Стедман обращает внимание на то, что новый атеизм не смог добиться общепринятого признания атеистических взглядов, несмотря на то, что какое-то время доминировал в общественном дискурсе о нерелигиозности. Столь же пренебрежительно Дэвид Харт рассматривает новый атеизм как немногим более чем «мимолетную причуду» и не более чем «легкое развлечение»⁶⁹. Томас Зенк считает, что идея «нового атеистического движения», которую иногда можно встретить в общественном дискурсе, кажется более чем сомнительной. Он это связывает с тем, что нет ни программы, ни манифеста нового атеизма, не существует глобальной организации, которая объединила бы людей, приписывающих себе эту идентичность⁷⁰.

⁶¹ Lee L. Vehicles of New Atheism: The Atheist Bus Campaign, Non-religious Representations and Material Culture // Ibid. P. 81.

⁶² Kosmin B.A. Atheism and the Secularization Thesis. P. 462.

⁶³ Libit D. Atheists keep faith with Obama // POLITICO. 2009. URL: <https://www.politico.com/story/2009/06/atheists-keep-faith-with-obama-023488> (дата обращения: 05.12.2022).

⁶⁴ Mastiaux B. New Atheism and the German Secularist Movement // New Atheism: Critical Perspectives and Contemporary Debates: Sophia Studies in Cross-cultural Philosophy of Traditions and Cultures. Vol. 21. Cham, 2017. P. 174.

⁶⁵ Lee L. Vehicles of New Atheism: The Atheist Bus Campaign, Non-religious Representations and Material Culture. P. 71.

⁶⁶ Ibid. P. 72.

⁶⁷ Ibid. P. 74.

⁶⁸ Ibid. P. 77.

⁶⁹ Kettell S. Faithless: The politics of new atheism. P. 75.

⁷⁰ Zenk T. New atheism. P. 220.

Уитли Кауфман в недавней статье не дает прогноза, будет ли иметь движение какие-либо социальные или политические последствия. Однако его симпатии очевидны – он не считает, что новый атеизм внес хоть что-то позитивное в социально-политический дискурс. Несмотря на рост количества людей, не связывающих себя с какой-либо религией или религиозной организацией, Кауфман отрицает возможное влияние на изменение религиозного ландшафта публикаций новых атеистов. Также, на его взгляд, движение способствовало поляризации и снижению уровня дебатов между теистами и представителями нерелигиозного мировоззрения. В большей степени он делает такие выводы на основании «растущего присутствия воинствующего атеизма в Интернете».

Кауфман не может не отметить, что новые атеисты все еще могут «претендовать на победу: им удалось распространить свои взгляды в публичном пространстве и создать на их основе полуорганизованное движение». И то, и другое привлекает общественное внимание к атеизму. Сложившуюся ситуацию он называет исторически беспрецедентной. Однако тут же он проводит аналогии с марксистской идеологией, что, учитывая стигматизацию последней в США, явно подчеркивает антипатию автора⁷¹.

Есть еще одна острая проблема в рядах нового атеизма. Активистки-феминистки, идентифицирующие себя с новым атеизмом, выступают против «гендерно ориентированного подхода нового атеизма», который, на их взгляд, продвигает «мужские ценности конфронтации и агрессивного позерства»⁷².

Нет согласия между новыми атеистами и другими секулярными группами в отношении взаимодействия с религиозными организациями. Например, светский гуманист П. Курц в свое время говорил, что конфронтационная тактика нового атеизма, возможно, и повысила его узнаваемость, но жесткие нападки на религию были «стратегической ошибкой», учитывая необходимость обращения «к более широкой аудитории за поддержкой». Такие заявления, однако, резко отвергаются самими новыми атеистами, которые утверждают, что конфронтационный подход остается необходимым для привлечения внимания и содействия социальным изменениям и что «приспособление означает не более чем пассивное согласие с религиозными привилегиями».

Разные позиции в отношении новых атеистов заняли лидеры секулярного движения Германии. Особенно огульные обвинения, такие как вердикт Кристофера Хитченса о том, что «религия отравляет все», заставили многих сознательно дистанцироваться от нового атеизма⁷³.

Несмотря на сложившуюся ситуацию, можно наблюдать рост членства в гуманистических и атеистических организациях. Булливант приводит динамику численности Британской гуманистической ассоциации (ВНА). Членство в ВНА увеличилось на 103,5% за четыре года, с 3713 членов в январе 2004 г. до 7556 в январе 2008 г. Примерно за тот же период количество гуманистических церемоний (похорон, свадеб, наречения детей), проводимых ВНА, выросло на 27,9% с 5734 в 2004 г. до 7334 в 2007 г. Исследователь резюмирует, что «есть убедительные доказательства того, что

⁷¹ Kaufman W. New Atheism and its critics. P. 1–8.

⁷² Brewster M.E. Intersectional Atheisms: Race, Gender, and Sexuality // The Cambridge History of Atheism. Cambridge; N.Y., 2013. P. 431.

⁷³ Mastiaux B. New Atheism and the German Secularist Movement. P. 176.

по крайней мере некоторые люди становятся атеистами после прочтения книги Ричарда Докинза «Бог как иллюзия» (см., например, раздел «Обращенные» на richarddawkins.net)⁷⁴.

Ричард Чимино и Кристофер Смит, посвятившие свое исследование изучению секулярного движения США, также обнаружили, что практически все участники, которые были вовлечены в его деятельность, подтвердили увеличение членства в своих организациях после публикации и выхода книг и фильмов, связанных с новым атеизмом⁷⁵.

На наш взгляд, прогноз дальнейшего развития нового атеизма, предложенный Стивенем Кеттеллем⁷⁶, в определенной степени соответствует реальному положению дел. Он пишет, что успех нового атеизма на данном этапе необходимо рассматривать в более широком контексте. Действительно, несмотря на то, что атеисты нередко выигрывают дела о религиозной дискриминации, а дебаты с участием новых атеистов продолжают привлекать внимание СМИ, мы не можем назвать сколько-нибудь крупных политиков, пришедших к власти благодаря поддержке этого движения. Так же немногочисленными остаются законопроекты и судебные решения, работающие против дискриминации неверующих. Однако о новых атеистах и, следовательно, об атеистах в целом говорят и пишут. Также атеисты все больше говорят сами о себе и друг с другом.

Социальное и культурное влияние религии остается преобладающим как в США, так и в Великобритании. Секулярные организации все еще безнадежно уступают и в численности, и в ресурсах религиозным, а наличие конфликтов и расколов внутри атеистического движения может подорвать попытки создать единую общность и отпугнуть потенциальных сторонников. Символично, на наш взгляд, что призывы исключить фразу «Мы верим в Бога» с национальной валюты США, а также отказаться от религиозной клятвы верности не увенчались успехом.

Выводы и заключение

Ведущие авторы нового атеизма среди своей весьма обширной публицистической деятельности не создали ни программы, ни манифеста движения. Тем не менее вокруг четырех фигур очень скоро начало формироваться расплывчатое сообщество сторонников, почитателей и интересующихся. Онлайн-характер движения позволил создать «площадку для встреч» участникам из разных стран.

На сегодняшний момент можно говорить, что движение нового атеизма, пусть и носящее полуорганизованный характер, выполняет некоторые общественно-политические функции. На наш взгляд, новый атеизм является актором процессов секуляризации. Мы считаем, что новые атеисты смогли повлиять на общественную повестку и обратили внимание СМИ на ранее табуированную и маргинальную в США тему – критику религии, что позволило более свободно говорить о религии в публичном пространстве. Сложно утверждать, насколько сильно их непосредственное

⁷⁴ Bullivant S.S. The New Atheism and Sociology: Why Here? Why Now? What Next? P. 49.

⁷⁵ Cimino R. The New Atheism and The Empowerment of American Freethinkers. P. 78.

⁷⁶ Kettell S. Faithless: The politics of new atheism. P. 77.

влияние на политические круги, но важным показателем, если брать ситуацию в США, является «включение» неверующих в сообщество американцев, к которым обращался Барак Обама во время своей инаугурации в 2009 г., причем его речь пришлось на самый разгар дебатов вокруг нового атеизма.

При этом необходимо сказать, что движение и сообщество новых атеистов не имеет ярко выраженной политической направленности: нет свидетельств о массовой поддержке каких-либо кандидатов, формировании единых политических воззрений, централизованного лоббирования и т.д. Взгляды, выражаемые первыми четырьмя фигурами, ограниченно затрагивают общественно-политическую повестку. Если внешняя политика еще может их интересовать (во многом в связи с исламским терроризмом), то внутренняя политика – проблемы неравенства, социальной справедливости, экологии – остается практически без внимания.

Мы согласимся с Т. Иглтоном в том, что ключевые фигуры нового атеизма упускают из вида объективные причины религиозного экстремизма (например, очевидно, что корни исламского терроризма лежат не только в религиозной традиции, а в большей степени в социально-политической среде, колониальном отношении западного мира к Востоку). Подобный подход, на наш взгляд, откровенно вреден для выстраивания диалога, в ситуации «столкновения цивилизаций» он приведет только к обострению противоречий.

В отдельных общественных акциях новых атеистов решались и решаются вопросы, направленные на уменьшение общественного и политического присутствия религии, снижение дискриминации атеистов в разных сферах жизни. Но далеко не всегда подобные действия достигают своей цели.

Все же движение добилось значительных успехов в выстраивании политики идентичности, которая помогла многим атеистам (американским в большей степени) как меньшинству «выйти из тени» (от англ. coming out of the closet). Неслучайно новые атеисты ставят себя в один ряд с освободительными движениями за права женщин, чернокожих, сексуальных меньшинств. Тем самым они пытаются расширить рамки инклюзивности американского общества и на неверующих. Но при стимулируемой инклюзивности атеисты все еще являются дискриминируемым меньшинством в США.

Создание и поддержание атеистической идентичности действительно имеет эффект в обществе. По мере развития сообщества и движения атеистов оно может начать принимать выраженные политические формы – острых вопросов для применения в реалиях Великобритании и США достаточно. Но сейчас новый атеизм скорее реагирует на политику, чем формирует ее, и даже это реагирование представляется достаточно односторонним.

The social dimension of the new atheism*

Ekaterina I. Korostichenko

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

Yaroslav I. Klimov

Ryazan State University. 46 Svobody Str., Ryazan, 390000, Russian Federation; e-mail: kyai@mail.ru

The article examines the socio-political aspect of the new atheism. Within the framework of this phenomenon, initially associated with the four bestselling authors R. Dawkins, S. Harris, K. Hitchens, D. Dennett, who launched the “fight against religion” in the mid-2000s, a community and a weakly organized movement eventually formed. A number of connected questions are considered: characteristics of the phenomenon of new atheism (origins, sources, specifics); perception of atheism and new atheism by society in the USA and Great Britain; political views of key figures of the new atheism, external assessment of their political influence; views and activity of supporters, external assessment of the socio-political influence of the movement. The article focuses on the aspects of the new atheism as a movement in the USA and the UK. The author comes to the following conclusions: the “creators” of the new atheism scarcely touch upon the socio-political agenda in their activities (the main foreign policy interest is the fight against Islamic terrorism); currently, the new atheism as a movement and a community reacts to politics rather than forms it; not all actions of new atheists aimed at reducing the social and political presence of religion or at reducing discrimination against atheists achieve their goals; the main achievement of the new atheism movement is that atheism as a worldview ceases to be a marginal agenda, and non-believers receive a formalized, positively colored identity for themselves. The latter is important in the context of discrimination of non-believers against believers, which in the United States takes place both in the public consciousness and even at the highest political level.

Keywords: new atheism, atheism, freethinking, Dawkins, Harris, Hitchens, Dennett, identity politics, secularization, secular movement, politics and religion

For citation: Korostichenko, E.I., Klimov, Y.I. “Sotsial’noe izmerenie novogo ateizma” [The social dimension of the new atheism], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 2, pp. 96–114. (In Russian)

Список литературы / References

- “Associated Press. Split rulings on Ten Commandments displays”, *NBC News* [<https://www.nbcnews.com/id/wbna8375948>, accessed on 05.12.2022].
- Borer, M.I. “The New Atheism and The Secularization Thesis”, *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal: Studies in Critical Research on Religion*, Vol. 1, ed. by A. Amarasingam. Boston; Leiden: Brill, 2010, pp. 125–137.
- Brewster, M.E. “Intersectional Atheisms: Race, Gender, and Sexuality”, *The Cambridge History of Atheism*, ed. by S.S. Bullivant, M. Ruse. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2013, pp. 1059–1079.

* The study was funded by a grant supported by the Ministry of Education and Science in conjunction with the Council on Grants of the President of the Russian Federation for State Support of Young Russian Scientists (МК-4357.2021.2, “Towards Dialogue: Discussions about Religion and the Church in a Secular Public Space”), 2021–2023.

- Bullivant, S.S. "The New Atheism and Sociology: Why Here? Why Now? What Next?", *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal: Studies in Critical Research on Religion*, Vol. 1, ed. by A. Amarasingam. Boston; Leiden: Brill, 2010, pp. 109–124.
- Cimino, R. "The New Atheism and The Empowerment of American Freethinkers", *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal: Studies in Critical Research on Religion*, Vol. 1, ed. by A. Amarasingam. Boston; Leiden: Brill, 2010, pp. 139–156.
- Cotter, C.R. "New Atheism, Open-Mindedness, and Critical Thinking", *New Atheism: Critical Perspectives and Contemporary Debates: Sophia Studies in Cross-cultural Philosophy of Traditions and Cultures*, Vol. 21, ed. by C.R. Cotter, P.A. Quadrio, J. Tuckett. Cham: Springer International Publ., 2017, pp. 33–50.
- Cragun, R.T. "Who Are the 'New Atheists'?", *Atheist Identities – Spaces and Social Contexts: Boundaries of Religious Freedom: Regulating Religion in Diverse Societies*, Vol. 2, ed. by L.G. Beaman, S. Tomlins. Cham: Springer International Publ., 2015, pp. 195–211.
- Dawkins, R. "The future looks bright: Books", *The Guardian*, 2003, 21 Jun.
- Dawkins, R. *The God delusion*. Boston: Houghton Mifflin Co, 2006. 406 pp.
- Eagleton, T. *Reason, faith, and revolution: reflections on the God debate: The Terry lecture series*. New Haven: Yale university press, 2009. 185 pp.
- Edgell, P. "Atheists as 'other': moral boundaries and cultural membership in american society", *American Sociological Review*, 2006, Vol. 71, No. 2, pp. 211–234.
- Farias, M. "The Psychology of Atheism", *The Oxford Handbook of Atheism*, ed. by S.S. Bullivant. Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 468–488.
- Fergusson, D. *Faith and its critics: a conversation*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009. 195 pp.
- Haught, J.F. *God and the new atheism: a critical response to Dawkins, Harris, and Hitchens*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2008. 156 pp.
- Hitchens, C. "The Revenge of Karl Marx", *The Atlantic* [<https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2009/04/the-revenge-of-karl-marx/307317/>, accessed on 05.12.2022].
- Johnson, A. "An apology for the 'New Atheism'", *International Journal for Philosophy of Religion*, 2013, Vol. 73, No. 1, pp. 5–28.
- Kaufman, W. "New Atheism and its critics", *Philosophy Compass*, 2019, Vol. 14, No. 1, pp. 1–8.
- Kettell, S. "Faithless: The politics of new atheism", *Secularism and Nonreligion*, 2013, Vol. 2, pp. 61–78.
- Kosmin, B.A. "Atheism and the Secularization Thesis", *The Oxford Handbook of Atheism*, ed. by S.S. Bullivant. Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 451–467.
- Kumar, A. "American Atheists Lose Lawsuit Over 9/11 Cross", *The Christian Post* [<https://www.christianpost.com/news/american-atheists-lose-lawsuit-over-9-11-cross-92950/>, accessed on 04.12.2022].
- Lanman, J. "Atheism and Cognitive Science", *The Oxford Handbook of Atheism*, ed. by S.S. Bullivant. Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 483–496.
- Lee, L. "Vehicles of New Atheism: The Atheist Bus Campaign, Non-religious Representations and Material Culture", *New Atheism: Critical Perspectives and Contemporary Debates: Sophia Studies in Cross-cultural Philosophy of Traditions and Cultures*, Vol. 21, ed. by C.R. Cotter, P.A. Quadrio, J. Tuckett. Cham: Springer, 2017, pp. 69–87.
- Libit, D. "Atheists keep faith with Obama", *POLITICO*, 2009 [<https://www.politico.com/story/2009/06/atheists-keep-faith-with-obama-023488>, accessed on 05.12.2022].
- Mastiaux, B. "New Atheism and the German Secularist Movement", *New Atheism: Critical Perspectives and Contemporary Debates: Sophia Studies in Cross-cultural Philosophy of Traditions and Cultures*, Vol. 21, ed. by C.R. Cotter, P.A. Quadrio, J. Tuckett. Cham: Springer, 2017, pp. 171–192.
- McAnulla, S. *The politics of new atheism: Routledge studies in religion and politics*. London: Routledge, Taylor & Francis Group, 2019. 165 pp.
- Nall, J. "Disparate Destinations, Parallel Paths: An Analysis of Contemporary Atheist and Christian Parenting Literature", *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal: Studies in Critical Research on Religion*, Vol. 1, ed. by A. Amarasingam. Boston; Leiden: Brill, 2010, pp. 179–202.

- Plantinga, A. "The Dawkins Confusion", *Booksandculture* [<https://www.booksandculture.com/articles/2007/marapr/1.21.html>], accessed on 04.12.2022].
- Taylor, C. *A secular age*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 2007. 874 pp.
- The future of atheism: Alister McGrath & Daniel Dennett in dialogue*. Minneapolis: Fortress Press, 2008. 212 pp.
- White, J.R. "Political Eschatology: A Theology of Antigovernment Extremism", *American Behavioral Scientist*, 2001, Vol. 44, No. 6, pp. 937–956.
- Wolf, G. "The Church of the Non-Believers", *WIRED*, 2006, Nov. 1 [<https://www.wired.com/2006/11/atheism/>], accessed on 04.12.2022].
- Zenk, T. "New atheism", *The Oxford Handbook of Atheism*, ed. by S.S. Bullivant. Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 245–263.

СМЫСЛЫ ИСТОРИИ РОССИИ

К.В. Ворожихина

ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ В СОВЕТСКОЙ РОССИИ: ТВОРЧЕСТВО Е.К. ГЕРЦЫК*

Ворожихина Ксения Владимировна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: x.vorozhikhina@gmail.com

В центре исследования – проблема «вхождения», или «проникновения», дореволюционной философии в философию советскую. На примере творчества Е.К. Герцык, автора «Воспоминаний» о философах и писателях религиозно-философского возрождения рубежа XIX–XX вв., переводчицы сочинений Ф. Ницше, Ж. Гюисманса, Ф. фон Баадера и др., мыслителя, создавшего свою версию философии жизни, показано, как происходило мировоззренческое примирение представительницы культуры Серебряного века с советской действительностью. В статье прослежена творческая эволюция Герцык от философии явления, представленной в выпускном диссертационном сочинении о проблеме реального мира в философии И. Канта (1904), к философии жизни; рассмотрена ее интерпретация гносеологии И. Канта; проанализировано понятие пути (ключевое в творчестве Герцык) на основе работ, написанных в ранние советские годы (агиографический трактат «О путях» (1917–1918), эссе «Эдгар По» (1918–1927)); эксплицированы влияния, имевшие решающее значение для философских исканий Герцык (И. Кант, Ф. Ницше, Л. Шестов, Н.А. Бердяев, В.И. Иванов, А. Бергсон и др.). В статье сделан акцент на переходном этапе творчества Герцык, когда происходило нарастание религиозности и апокалиптических настроений в ее мировосприятии, которое в 1930-е гг. сменилось отходом от христианства как оплота старой культуры и старых ценностей и оправданием новой социальной действительности, продемонстрированных Герцык в известных письмах «оттуда» – из Советской России, опубликованных на страницах парижского журнала «Современные записки» и вызвавших неоднозначную реакцию в эмигрантской среде. В статье показано, какие идейные установки позволили участнице декадентских встреч и собеседнице русских религиозных философов принять советскую реальность.

Ключевые слова: Евгения Герцык, Серебряный век, Советская Россия, революция, философия жизни, Фридрих Ницше, Эдгар По

Для цитирования: *Ворожихина К.В.* Философия жизни в советской России: творчество Е.К. Герцык // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 2. С. 115–126.

* Исследование проведено при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ, проект № 23-28-00719).

Н.А. Бердяев считал Евгению Казимировну Герцык (1878–1944) «одной из самых замечательных женщин начала XX века»¹. Она известна как блестящая мемуаристка, создавшая в своих «Воспоминаниях», написанных в конце 1930-х – начале 1940-х гг., портреты философов и писателей Серебряного века: Льва Шестова, Н.А. Бердяева, В.И. Иванова, М.А. Волошина и др. Евгения Герцык внесла вклад в распространение идей Фридриха Ницше в России: в начале 1900-х гг. она стала переводчицей книг «Помрачение кумиров» (1900) (второе издание вышло в 1902 г. под заголовком «Сумерки кумиров») и «Утренняя заря. Размышления о нравственных понятиях» (1901). Кроме того, она переводила сочинения Ж. Гюйсманса, Ф. фон Баадера, Т. Гомперца, А. де Мюссе, К. Фишера и др.

В начале века Ницше был «властителем дум» Евгении и ее сестры поэтессы Аделаиды Герцык. Философия автора «Так говорил Заратустра» стала для сестер спасением от плоского скептицизма и шопенгауэровского пессимизма, поскольку идеи Ницше содержали не только сомнение и отрицание, но и утверждение – *этого* мира, посюсторонней реальности, за которой скрыт процесс непрерывного становления. В своих «Воспоминаниях» Евгения пишет: «Ницше – оселок. Им испытывается, кто какого духа, с кем нам по пути»². Действительно, наиболее близкие сестрам представители русского религиозно-философского возрождения испытали значительное влияние его философии.

Среди важных для Евгении мотивов ницшеанского мировоззрения можно выделить приверженность «солнцевой любви к земле»³ (вместо лунной отрешенности от мира), признание невинности и непорочности творчества и рождения нового, устремленность в будущее и любовь к «стране детей», а также имморализм, так как «что добро и что зло – этого никто не знает, кроме одного только творящего»⁴.

«Мир глубок»: Лев Шестов и Кант

Евгения Герцык была мыслителем, создавшим свою версию философии явления. Как выпускница Высших женских курсов профессора В.И. Герье она написала диссертацию, посвященную проблеме реального мира в философии Иммануила Канта (1904), под руководством П.И. Новгородцева, в которой синтезировала идеи Канта, Шестова и Ницше.

В «Воспоминаниях» Герцык пишет: «Я – курсистка-первокурсница. Исправно хожу на лекции. Большая аудитория в два света, как бы с алтарным полукружием. В этом полукружии – кафедра. <...> Старик Ключевский, слушать которого – художественное наслаждение, о чем бы он ни повел рассказ. Величаво-самодовольный Виноградов... Новгородцев – исполненный морального пафоса, внедряет в Москву кантовский идеализм. Старый краснобай Алексей Веселовский. И сколько их еще... Красота, идеал, научный метод, истина – гудом стоит под высоким лепным плафоном. И все это мне

¹ Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии) // Бердяев Н.А. Русская идея. М.; Харьков, 2004. С. 411.

² Герцык Е.К. Лики и образы. М., 2007. С. 80.

³ Там же. С. 82.

⁴ Там же. С. 84.

ни к чему, все это, не захватывая колесиков, идет мимо моей трудной внутренней жизни...»⁵. Очевидно, Евгению Герцык отделяет от ее преподавателей ницшеанский опыт переоценки ценностей. Кумиром ее студенческих лет вслед за Ницше стал Шестов. Она продолжает: «Дома лежит книга. Совсем неизвестного автора. Вот она мне – живой родник. Самое нужное – самыми простыми словами. О том, что наступает час, когда обличается внезапно, катастрофически лживость всего, что казалось незыблемым, – добро, осмысленность жизни, истина. <...> Человек повисает над бездной, и тут-то ему впервые открывается настоящее знание... На губах у меня горит вопрос: что открывается? Какое знание? И ждать не могу. Так Лев Шестов вошел в мою жизнь»⁶. Новгородцев, учивший о бесконечных перспективах духа и постижении нравственного закона, и Шестов, призывающий оставить добро и сострадание, стали для Евгении символами двух эпох: идеализма, красиво уходящего в прошлое, и сменяющего его модерна⁷.

Диссертационное сочинение Евгении не сохранилось, тем не менее о его содержании можно судить по фрагментам «Записных книжек» 1903–1904 гг. Кант для Герцык – «страшный, волшебный старик»⁸, утверждающий, что реальность снаружи – игра, «как бы холодный облачный призрак»⁹: «сущего нет, я – творец сущего, как помыслию – так и есть. А внутри – тайна, что внутри...»¹⁰. Герцык подчеркивает, что явление в философии Канта обладает эмпирической реальностью, но лишено реальности метафизической. За этим разделением, считает она, скрывается преклонение Канта перед вечным и презрение к мгновенному и преходящему, но это не более чем субъективное предпочтение мыслителя, его интеллектуальная вера. Герцык призывает к тому, чтобы признать за явлением – текучим, преходящим, существующим во времени – метафизическое достоинство и освободить сущее от вечного. Согласно Герцык, явления «глубоки», они обладают различной степенью полноты и проявленности.

Герцык сближает философию Канта и Шестова, и она пишет: «Философия Канта – единственная философия простого и беспокойного чел<овека>, ребенка и Шестова. Все остальн<ые> филос<офии> – научные системы, и только К<антов>ская воистину философия»¹¹. По мнению Герцык, «...мыслительным... фоном, интеллектуальными условиями всякого шестовского вопроса может быть только Кант»¹². Для Шестова антиметафизический настрой, который характерен для философии Канта, был самым естественным взглядом на мир. Она отмечала определенную близость установок

⁵ Там же. С. 139.

⁶ Там же. Речь идет о книге Шестова «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. Философия и проповедь» (СПб., 1899). В 1902 г. между Герцык и Шестовым завязалась переписка. «Каждый месяц, а то и чаще, мелко исписанные два листка... – вспоминала Евгения. – Из всего погибшего в 17-м году в московской квартире мне больше всего щемит душу потеря тоненькой пачки шестовских писем того раннего периода» (Герцык Е.К. Лики и образы. С. 140). Первая их личная встреча случилась в 1903 г. в Швейцарии.

⁷ См.: Бонеецкая Н.К. Царь-Девица: феномен Евгении Герцык на фоне эпохи. СПб., 2012. С. 53.

⁸ Герцык Е.К. Лики и образы. С. 268.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. С. 277.

¹² Там же. С. 278.

Канта и Шестова с их недоверием к разуму и констатацией несоответствия рациональных истин действительности.

Согласно Герцк, Кант и Шестов утверждают субъективную философию самозаконного Я и занимаются единичным и только единичным, в то время как для Герцк ключевой проблемой философии является соотношение индивидуального и всеобщего, Я и мира. Для нее единичное – символ универсального и всеобщего: «каждое явление “единственный образ” вечного»¹³. Ее метод состоит в том, чтобы через «необщее» проникнуть в Единое: «взять случайное, малое и им прозреть на *все*»¹⁴. Таким образом, ей были интересны вопросы, поставленные Шестовым, однако в его сочинениях она не находила ответов. Если Шестова интересовал человек над бездной, то Герцк стремилась исследовать природу *бездны* и пути к ней. Отчасти поэтому со временем ей становятся ближе Вячеслав Иванов с его опьяненностью вином духа, дионисийскими экстазами и приверженностью стихии земли, и Николай Бердяев с учениями об *Ungrund*¹⁵ и религиозном оправдании творчества.

Пути и бездны

Ключевым понятием философского творчества Евгении Герцк является понятие пути, под которым она понимает «свободное устремление (единичного. – К.В.) к Единству по кратчайшей линии»¹⁶, «геодете». Каждый путь индивидуален, но для Герцк существует два основных пути – восхождения и нисхождения, верха и низа. Описанию этих путей посвящены два сочинения Герцк: эссе «Эдгар По» (1919–1927) и агиографический трактат «О путях» (1917–1918), которые, по пронизательному замечанию Н.К. Бонецкой, представляют собой своеобразный диптих¹⁷.

Евгения Герцк рассматривает По как праведника¹⁸ и мыслителя, создавшего своеобразную философию всеединства, ключевой проблемой которой является «тяжба духа и плоти»¹⁹. Герцк представляет По как одностороннего спиритуалиста, «отрицающего правду материалистического бытия»²⁰, в рассказах и повестях которого показано, как дух попирает плоть во имя Единого: «Впрямь во имя Бога, таинственного, незнаемого, совершаются все падения, все грехи в художественных вымыслах По»²¹. Земная реальность предстает в сочинениях американского писателя как ненавистный призрачный фантом, над которым всевластно зло. Материя для него –

¹³ Там же. С. 289.

¹⁴ Там же. С. 405.

¹⁵ Герцк отмечала в «Воспоминаниях»: «Тьма, ничто, бездна, ужас тьмы – вот что для Бердяева в основе бытия, вот в чем корни и божественного миротворчества, и бездонной свободы человеческого духа» (Там же. С. 224).

¹⁶ Герцк Е.К. Испепеляющие годы. М.; СПб., 2020. С. 185.

¹⁷ Бонецкая Н.К. Царь-Девница. С. 460.

¹⁸ «И все же есть праведники, которые ради расколдования злых чар эмпирической действительности, возможной для них лишь через ужас, на горе себе призывают “День Господень”, хотя для них – “тьма он и нет в нем сияния”. Таким праведником был Э. По» (Герцк Е.К. Испепеляющие годы. С. 134).

¹⁹ Там же. С. 126.

²⁰ Там же. С. 136.

²¹ Там же. С. 131.

безблагодатна, иллюзорна и мертва; он отрицает богопосещенность плоти и «минует Христа»²². В таком случае цель духовного существа состоит в том, чтобы вырваться из материального мира, и потому для По, по мнению Евгении Герцык, божественен путь развоплощения и разложения личности. Путь к Единому, к макрокосму для американского писателя пролегал не через микрокосм, а через его гибель: «...более благое значение приобретают у Эдгара По все силы, разлагающие личность: могучая и слепая страсть, сумасшествие, преступление, исступление, извращенность, все силы зла и наконец Алкоголь, этот мощный развоплощитель, узорешитель»²³. По не принимает человека как синтез духа и плоти, так как не принимает земли как религиозной категории. Духовность, отвергающая Богочеловека Христа, подчеркивает Герцык, становится демоничной²⁴. Она пишет: «Путь человеческий – в пределе путь – Христов: его закон – примирение небу – земля, духу – твари – единство всего во всем. Сокровенный же нерв мудрости По – в одностороннем почитании духа...»²⁵.

Герцык обращает внимание на то, что одним из первых в России о По написал Достоевский и угадал в нем пророка, провидца будущего, который задолго до современности шел «неизбежным путем нынешнего человечества»²⁶. Американский писатель в своих сочинениях предвосхитил грядущее состояние умов и создал атмосферу упадка и конца христианской культуры.

Противоположному пути – пути восхождения – Герцык посвятила трактат «О путях», в котором вывела типы святых и рассмотрела способы их приближения к Божественному. В письме 30 ноября 1919 г. Волошину, который в это же время работал над поэмой «Святой Серафим», она пишет: «Я в своем писании о святых пользовалась без разбора католическими, византийскими и русскими житиями, т.к. моя тема – типы или пути святости и их символика... Больше всего черпала из “Legenda Aurea” и из жизнеописаний разных мистиков. Мне эта область бесконечно интересна...»²⁷. Источниками для этой работы послужили «Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря» архимандрита Серафима (Чичагова), многотомное агиографическое издание «Acta Sanctorum» («Деяния святых»), вышедшее в Париже, французская версия сборника средневековых житий «Золотая легенда» (“Iacobi de Voragine Historia Lombardica sive legenda aurea de vitis Sanctorum” – «Иакова де Воражиня История Ломбардская, или Золотые четьи о житиях святых»), а также апокрифы («Деяния Фомы»). Французские источники, вероятно, были получены ею от Волошина. В черновиках Герцык встречается упоминание статьи П.А. Флоренского «О типах возрастания» (1906), в которой философ демонстрирует количественный подход к феномену святости; однако Герцык в отличие от Флоренского интересуется качественным аспектом духовного роста²⁸.

Свою задачу Герцык видит в том, чтобы раскрыть законы духовного восхождения. Она полагает, что личность святого является высшей степенью

²² Там же. С. 119.

²³ Там же. С. 121.

²⁴ Там же. С. 119.

²⁵ Там же. С. 132.

²⁶ Там же. С. 121.

²⁷ Там же. С. 238.

²⁸ См.: Бонецкая Н.К. Царь-Девича. С. 32.

проявления Единого, видимой иконой Бога невидимого²⁹. В духе антропософии Рудольфа Штайнера она понимает пути к святости как посвящение³⁰, как процесс приобщения «к высшему знанию, изменяющему все существо человека»³¹. Она выделила четыре способа восхождения: действия, любви, познания и веры, которые соответствуют видам йоги (карма-йога, бхакти-йога, джнани-йога и раджа-йога)³².

Согласно Герцык, по пути действия шли святые, в личности которых преобладало волевое начало, среди них – великомученица Екатерина, апостол Павел, Катарина Сиенская, св. Георгий, св. Христофор. Часто, по мнению Герцык, эти святые подвергались пыткам и истязаниям, которые символизируют этапы умирания для мира, а в конце жизни их ожидал мученический венец. Путем любви следовали такие святые, как Алексей человек Божий, Серафим Саровский, Людвина, Тереза из Лизьё, Франциск Ассизский. Всех их объединяет особое отношение к плоти (так, например, св. Франциск, любимый святой Евгении, по ее выражению, «милует, лелеет плоть земную»³³), а также «неведение добра и зла»³⁴. Наиболее дельно разработан Евгенией Герцык путь познания. Путь святых, мудрствующих о Боге, пытающихся разгадать тайны жизни и смерти, неразрывно связан с разумом. Среди них – апостол Фома, близнец-двойник Христа, внутренне расколотый, двоящийся человек «о двух безднах»³⁵, которого в его стремлении к богопознанию сопровождает «холодное одиночество». Другим святым, идущим по этому пути, является Андрей юродивый, принесший свой разум в жертву Богу. Царским путем к Богу, согласно Герцык, является путь веры и упования, сопровождающийся молитвенным подвигом, отшельничеством, пустынножительством. По этому пути шли святые Исаак Сирин, Иоанникий Великий, Антоний Великий, Григорий Палама, митрополит Московский Филипп, Артемий чудотворец Веркольский и др.

Единое для Евгении Герцык имеет два аспекта: Отец, к которому человек осуществляет путь восхождения и проявления, и Ungrund, к которому, растворяя свое Я, человек нисходит через ужас: «Не одно только возрастание в духе, но и бесстрашие в падении приводит человека к рассвету “Дня Господня” – открытого, явного касания Неба и Земли – выхода в подлинное бытие, но для идущих таким путем темна эта заря»³⁶. В отличие от Единого, Христос – «всегда – Лицо», «никогда не лоно безличное»³⁷. Значение Христа в мировоззрении Герцык в большей степени космическое – оно состоит в объединении материи и духа: «Тело должно стать духом, чтоб дух стал телом, высшим вечным телом. Взаимно пронзая один другое – крест»³⁸.

²⁹ Герцык Е.К. Испепеляющие годы. С. 81.

³⁰ «Путь посвящ^ения», – пишет она в записной книжке 25 октября 1908 г., – это только напряжение тетивы существа человек^ского до последней струнности» (Герцык Е.К. Лики и образы. С. 315).

³¹ Бонецкая Н.К. Царь-Девича. С. 36.

³² Виды йоги Герцык обсуждала со своей подругой Софьей Герье (см. «Записные книжки», запись 14 июля 1915 г.: Герцык Е.К. Лики и образы. С. 412–413).

³³ Герцык Е.К. Испепеляющие годы. С. 82.

³⁴ Там же. С. 78.

³⁵ Там же. С. 84.

³⁶ Там же. С. 133.

³⁷ Герцык Е.К. Лики и образы. С. 326.

³⁸ Там же. С. 315.

Евгения Герцык верила в символику имен («в имени – зачатие»³⁹, «имя – вместилище энергии»⁴⁰) и считала, что «каждому в жизни его свято-го указан ключ к его собственной жизни»⁴¹, и через «вещную сказку»⁴² о своей покровительнице св. Евгении она пыталась постичь себя и свое назначение. Поискам жизненного пути посвящена ее автобиографическая повесть «Мой Рим» (1914–1915), в героях которой легко угадываются Вячеслав Иванов, Николай Бердяев, Вера Шварсалон, Софья Герье. Героиня повести соотносит свою жизнь с безлюбной участью апостола Петра: он тот, кто в отличие от Иоанна обделен любовью, но, несмотря на это, следует за Христом. Таков и ее путь – путь отречения от личного счастья и земной любви во имя любви жертвенной.

Основу фабулы «Моего Рима» составило житие («чуть-чуть манерное»⁴³) святой из города св. Петра, преподобномученицы Евгении, которая отрешилась от своей женской идентичности и, приняв облик мужчины, ушла в монастырь. Впоследствии тайна ее личности была раскрыта, и Евгения вернулась в семью отца. Вновь став женщиной, она открыла в себе андрогинную цельность, обрела полноту человеческого существования через мистический брак женской и мужской составляющих своей личности (здесь Герцык опирается на статью В.И. Иванова «Ты еси» (1907)). Подобную встречу «в себе с собой» переживает героиня повести. Ей открывается не только собственная внутренняя целостность, но и «нестерпимая полнота»⁴⁴ и абсолютная воплощенность всех явлений вокруг. Это состояние она называет раем, который переживается как «налитость каждой вещи до краев самой собою»⁴⁵, как откровение Бога во всем окружающем⁴⁶. Автобиографическая и мемуарная проза Евгении Герцык («Мой Рим», «Воспоминания») в подражание течению самой жизни строится, по замечанию Н.К. Бонечкой, как «нанизывание» таких моментов «нестерпимой полноты» – «абсолютных явлений»⁴⁷.

Письма «оттуда»

Работа об Эдгаре По передает атмосферу ранних советских лет, которые Герцык провела в Крыму: 28 октября 1922 г. она писала Бердяеву о нарастании «чувства конца, близости перехода, перелома огромной важности»⁴⁸; ей казалось, что Христос покидает мир, поскольку Ему больше нет места в том, что грядет – «в господстве техники, в торжестве материи над идеями»⁴⁹ (из письма Бердяеву 1923 г.). Это время «глубочайших сотрясений», голода, войны, арестов и расстрелов, когда «до дна всколыхнулась

³⁹ Герцык Е.К. Испепеляющие годы. С. 69.

⁴⁰ Там же. С. 76.

⁴¹ Там же. С. 69.

⁴² Там же.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же. С. 50.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Ср.: «...все вещи напоены до края – это и был Рай» (Герцык Е.К. Лики и образы. С. 359).

⁴⁷ Бонечкая Н.К. Царь-Девича. С. 437.

⁴⁸ Герцык Е.К. Испепеляющие годы. С. 250.

⁴⁹ Там же. С. 258.

громада жизни человеческой»⁵⁰. Судьба тех, кто был близок Евгении Герцык, «трагически не совпала с исторической судьбой родины»⁵¹: Бердяев был выслан в 1922 г., Шестов и Иванов покинули страну сами (в 1920 и в 1923 гг.). В отличие от них семья Герцык осталась в России, Евгения отвергла настойчивые предложения подруги В.С. Гриневич⁵² и Бердяева выехать за границу. Она пишет: «Смятенные судакские дни на переломе двух миров. 18–20-е годы. Все зыбко. Мы не знаем, чьи мы и что наше»⁵³. В 1925 г. умерла ее сестра Аделаида. О своих чувствах она писала Бердяеву 18 августа 1925 г.: «С днями не слабеет сила переживания ее смерти – напротив. Все больше постигаю, что смерть любившего и любимого означает обновление для оставшихся, рождение заново со всей мукой и вдохновенностью рождения»⁵⁴. Эту же мысль она повторяет в письме М.Б. Гершензон 30 августа 1925 г., потерявшей мужа.

Постепенно настроение Евгении Герцык меняется, в ней назревает «разрыв со всем прошлым»⁵⁵ (письмо В.С. Гриневич 18 февраля 1931 г.); она чувствует рокот стихии жизни, дыхание перемен: из заката христианской культуры рождается новая, неизвестная еще культура, из гибели Царской России – «страна детей», о которой говорил Заратустра, с новым типом человека. Герцык проникается «живой силой», одушевляющей и окрыляющей Россию, стремится «как-то приобщиться к ней, поверх разночувствий» – т.е., поясняет она в письме Бердяеву (27 августа 1924 г.), «не поступаясь ничем, во что веришь»⁵⁶. Так начинается ее особый путь примирения с современностью.

⁵⁰ Там же. С. 188.

⁵¹ *Герцык Е.К.* Лики и образы. С. 248.

⁵² Вера Степановна Гриневич (урожд. Романовская, до 1874 – не ранее 1948) – ближайшая подруга Е. и А. Герцык; входила в дружеское окружение философов и литераторов начала XX в. До революции занималась земской деятельностью в Полтавской губернии; позже в Петербурге интересовалась вопросами воспитания и образования, поддерживала создание школы нового типа с совместным обучением мальчиков и девочек, публиковала статьи на социальные темы (проблемы брошенных детей, церковной жизни в селе и т.д.). В 1911 г. она писала В.В. Розанову о планах создания большого просветительского центра «со школами для младших, средних и старших возрастов, с высшими курсами философских, богословских, педагогических дисциплин» (цит. по: *Жуковская Т.Н.* «Нас расставили, рассадили...» // Переключка через «железный занавес». Письма Е. Герцык, В. Гриневич, Л. Бердяевой. М., 2011. С. 16); руководителем этого «русского Оксфорда», с библиотеками, издательством, собраниями, обществами и духовными братствами, должен был стать А.В. Ельчанинов. Сначала школу планировали назвать «Софией», но в итоге она получила имя в память Владимира Соловьева. Первыми учениками школы должны были стать сыновья Гриневич, дочери Ремизовых и Булгаковых. Открытие состоялось осенью 1912 г., здание располагалось в самом центре Москвы – на Остоженке (Савеловский пер., 10). При школе жили Бердяевы, Е.К. Герцык, В.Ф. Эрн, Л.И. Иванова. К преподаванию были привлечены члены Неплюевского братства. Школа просуществовала около двух лет (см.: *Жуковская Т.Н.* «Нас расставили, рассадили...». С. 7–20). Вера Гриневич выехала из России весной 1922 г., сначала она обосновалась в Болгарии, в 1928 г. переехала в Париж, затем (в 1935 г.) вновь вернулась в Болгарию. За границей участвовала в русских организациях и публиковалась в эмигрантских изданиях.

⁵³ Цит. по: *Бонцекая Н.К.* Антропософия Евгении Герцык // *Герцык Е.К.* Испепеляющие годы. С. 34.

⁵⁴ *Герцык Е.К.* Испепеляющие годы. С. 281.

⁵⁵ Там же. С. 328.

⁵⁶ Там же. С. 268.

С одной стороны, Герцык переживает определенное «перерождение убеждений» и отказывается от христианства. Если в 1915 г. она писала: «О, милые, милые московские церковки в Страстные дни. Огоньки текли по нашим переулкам, мы три из разных-разных церквей – домой»⁵⁷, то в середине 1930-х гг. Евгения приветствует снос церквей и отрицает «успокоительные обряды», которые могут быть заменены, по слову Н.Ф. Федорова, «только делом»⁵⁸. «Мне хотелось тебе сказать еще, – обращается она в письме к Вере Гриневиц, – что о церковках снесенных, заменившихся прекрасными садами-avenues, открывающими неожиданно красивые виды в старой Москве, я не жалею, – у меня чувство, что, только умерев, семя прорастет и что оно, такое семя, которое через поколение, через два-три даст совсем неожиданное, неизвестное – из земли, из муки, из мечты о прошлом рожденное растение. Это будет жизнь, а жизнью это больше не было»⁵⁹. С другой стороны, она сохраняет верность своей философии явления, для которой с самого начала были характерны имманентизм («трансцендентное – имманентное»⁶⁰) и процессуальность («Вселенная есть процесс»⁶¹).

В 1930-е гг. Евгения Герцык философски оправдывает советскую действительность. В парижском журнале «Современные записки» были опубликованы ее знаменитые письма «оттуда», т.е. из советской России, адресованные Вере Гриневиц. Письма породили много толков в эмигрантской среде и в прессе. М.В. Вишняк сравнивал их с «Перепиской из двух углов» В.И. Иванова и М.О. Гершензона⁶², находя у них общую проблематику оправдания и преемственности культуры. В.В. Руднева поразили особый путь примирения с новой действительностью, проделанной «госпожой Х.» (криптоним, которым были подписаны письма), ее напряженная духовная жизнь, которую не смогли угасить пережитые испытания⁶³. Для Г.В. Адамовича письма стали свидетельством возможности диалога между интеллигенцией «там» и «здесь»⁶⁴. Г.П. Федотов услышал в них голоса тех, кто продолжает жить запросами духа и келейно создает вокруг себя среду, транслирующую высшие смыслы, атмосферу, располагающую к новым духовным исканиям⁶⁵.

Герцык описывает советскую реальность как проявление апофеоза Жизни, используя язык любимого ею Анри Бергсона. В бурлящем общественном движении, пишет она, открывается Дух; через практическое трудовое участие в нем можно приобщиться подлинной глубине бытия. Герцык считает, что происходящие изменения обнажили беспомощную односторонность интеллектуализма, что «время книг, умственных разговоров прошло»⁶⁶. Отвергая буржуазный индивидуализм как пережиток старого типа культуры и образа жизни, она пишет о срастании единичного и всеобщего,

⁵⁷ Герцык Е.К. Лики и образы. С. 397.

⁵⁸ Герцык Е.К. Испепеляющие годы. С. 298.

⁵⁹ Герцык Е.К. Лики и образы. С. 550.

⁶⁰ Там же. С. 270.

⁶¹ Герцык Е.К. Испепеляющие годы. С. 184.

⁶² См.: Вишняк М.В. На родине и на чужбине // Современные записки. 1936. Т. 61. С. 358–359.

⁶³ См.: Руднев В.В. По поводу писем «Оттуда» // Современные записки. 1936. Т. 61. С. 353–357.

⁶⁴ См.: Адамович Г.В. Оттуда. По поводу писем из России // Последние новости. 1936. 6 августа. № 5613. С. 3; Он же. Туда // Современные записки. 1937. Т. 64. С. 235–245.

⁶⁵ Федотов Г.П. Тяжба о России // Современные записки. 1936. Т. 62. С. 374.

⁶⁶ Герцык Е.К. Испепеляющие годы. С. 269.

об «упоении» «не быть исключениями, не быть единицами, не быть избранными...»⁶⁷. «Это надо понять глубоко: для полноты моего творчества мне нужно творчество всех друг^угих». <...> Это вино новое»⁶⁸. Советская действительность 1930-х гг. представляется Евгении Герцык временем максимальной проявленности Единого, преддверием рая, эпохой обновления жизни, о котором мечтал Ницше. Это время – «самое молодое и творческое»⁶⁹, когда все происходящее пропитано смыслом, когда рушатся твердыни и происходит освобождение от мертвых традиций. Евгения приветствует «советских фавнов»⁷⁰ – естественных, простых, грубоватых людей, творящих новую культуру и новые ценности.

Конечно, Герцык была сторонним наблюдателем, а не активным участником советской общественной и культурной жизни: она – осколок старой России, обреченной на исчезновение, человек, близкий кругу символистов начала века с его культом сильных переживаний и «саморазвития»⁷¹, что нашло отражение во всем написанном ей в советской России. Кредо Герцык, сформулированное еще в 1909 г. и оставшееся неизменным после всех личных и исторических катастроф, неразрывно связано с ее *Lebensphilosophie*: «...стоять в потоке жизни и каждый миг утверждать то, что в жизни – жизнь, т.е. Бог»⁷².

Список литературы

- Адамович Г.В. Оттуда. По поводу писем из России // Последние новости. 1936. 6 августа. № 5613. С. 3.
- Адамович Г.В. Туда // Современные записки. 1937. Т. 64. С. 235–245.
- Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии) // Бердяев Н.А. Русская идея. М.; Харьков: АСТ: Фолио, 2004. 615 с.
- Бонецкая Н.К. Царь-Девица: феномен Евгении Герцык на фоне эпохи. СПб.: Полиграф, 2012. 526 с.
- Вишняк М.В. На родине и на чужбине // Современные записки. 1936. Т. 61. С. 358–374.
- Герцык Е.К. Испепеляющие годы / Сост. Т.Н. Жуковская. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. 560 с.
- Герцык Е.К. Лики и образы / Сост., авт. предисл. и коммент. Т.Н. Жуковская. М.: Молодая гвардия, 2007. 861 с.
- Жуковская Т.Н. «Нас рас-ставили, рас-садили...» // Переключка через «железный занавес». Письма Е. Герцык, В. Гриневич, Л. Бердяевой / Сост. Т.Н. Жуковская. М.: Дом русского зарубежья им. Александра Солженицына; Русский путь, 2011. С. 7–20.
- Руднев В.В. По поводу писем «Оттуда» // Современные записки. 1936. Т. 61. С. 353–357.
- Федотов Г.П. Тяжба о России // Современные записки. 1936. Т. 62. С. 358–375.
- Ходасевич В.Ф. Книги и люди: «Современные записки», кн. 61 // Возрождение. 1936. 8 августа. № 4038. С. 7.

⁶⁷ Там же. С. 435.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ Там же. С. 425.

⁷⁰ Герцык Е.К. Лики и образы. С. 542.

⁷¹ Ходасевич В.Ф. Книги и люди: «Современные записки», кн. 61 // Возрождение. 1936. 8 августа. № 4038. С. 7.

⁷² Герцык Е.К. Лики и образы. С. 318–319.

Philosophy of life in Soviet Russia: the works of Evgeniya Gertsyuk*

Ksenia V. Vorozhikhina

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

The focus of the study is the problem of “entry” or “penetration” of pre-revolutionary philosophy into Soviet philosophy. On the example of the oeuvre of E.K. Gertsyuk, the author of “Memoirs” on the philosophers and writers of the religious and philosophical revival at the turn of the 19th–20th centuries, the translator of the works of F. Nietzsche, J. Huysmans, F. von Baader and others, the thinker who created her own version of the philosophy of life, it is shown how a representative of the culture of the Silver Age managed to reconcile with the Soviet reality. The article traces Gertsyuk’s creative evolution from the philosophy of the phenomenon, presented in her dissertation essay on the problem of the real world in the Kant’s philosophy (1904), to the philosophy of life; her interpretation of Kant’s epistemology is considered; the concept of a path (a key one in Gertsyuk’s work) was analyzed on the basis of works written in the early Soviet years (the hagiographic treatise “On the Ways” (1917–1918), the essay “Edgar Poe” (1918–1927)); the influences of decisive importance for Gertsyuk’s philosophical searches are considered (I. Kant, F. Nietzsche, L. Shestov, N. Berdyaev, V. Ivanov, A. Bergson and etc). The article focuses on the transitional stage of Gertsyuk’s oeuvre, when there was an increase in religiosity and apocalyptic moods in her mindset, which in the 1930s was replaced by a departure from Christianity as a stronghold of the old culture and old values, justification and apologia for the new social reality, demonstrated by Gertsyuk in the well-known letters “from there”, i.e. from the Soviet Russia, published on the pages of the Parisian journal “Sovremennye zapiski” and caused a mixed reaction in the emigrant community. The article shows what ideological attitudes allowed the participant of the decadent meetings and the interlocutor of Russian religious philosophers to accept the Soviet reality.

Keywords: Evgeniya Gertsyuk, Silver Age, Soviet Russia, revolution, philosophy of life, Friedrich Nietzsche, Edgar Poe

For citation: Vorozhikhina, K.V. “Filosofiya zhizni v sovetskoi Rossii: tvorchestvo E.K. Gertsyuk” [Philosophy of life in Soviet Russia: the works of Evgeniya Gertsyuk], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 2, pp. 115–126. (In Russian)

References

- Adamovich, G.V. “Ottuda. Po povodu pisem iz Rossii” [From there. Concerning Letters from Russia], *Poslednie novosti*, 1936, 6 august, No. 5613, p. 3. (In Russian)
- Adamovich, G.V. “Tuda” [There], *Sovremennye zapiski*, 1937, Vol. 64, pp. 235–245. (In Russian)
- Berdyaev, N.A. “Samopoznanie (Opyt filosofskoi avtobiografii)” [Self-Knowledge (An Essay in Autobiography)], in: N.A. Berdyaev, *Russkaya ideya* [Russian Idea]. Moscow; Khar’kov: AST Publ.; Folio Publ., 2004, pp. 249–606. (In Russian)
- Bonetskaya, N.K. *Tsar’-Devitsa: fenomen Evgenii Gertsyuk na fone ehpokhi* [The Tsar-Maiden: Evgeniya Gertsyuk’s Phenomenon on the Background of the Epoch]. St. Petersburg: Poligraf Publ., 2012. 526 pp. (In Russian)

* The publication was carried out with financial support of Russian Science Foundation (RSF, project No. 23-28-00719).

- Fedotov, G.P. "Tyazhba o Rossii" [Litigation about Russia], *Sovremennye zapiski*, 1936, Vol. 62, pp. 358–375. (In Russian)
- Gertsyk, E.K. *Ispelyayushchie gody* [Sizzling Years], ed. by T.N. Zhukovskaya. Moscow; St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2020. 560 pp. (In Russian)
- Gertsyk, E.K. *Liki i obrazy* [Faces and Images], ed. by T.N. Zhukovskaya. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 2007. 861 p. (In Russian)
- Khodasevich, V.F. "Knigi i lyudi: 'Sovremennye zapiski', kn. 61" [Books and People: 'Sovremennye zapiski', Vol. 61], *Vozrozhdenie*, 1936, 8 august, No. 4038, p. 7. (In Russian)
- Rudnev, V.V. "Po povodu pisem 'Ottuda'" [Concerning letters 'From there'], *Sovremennye zapiski*, 1936, Vol. 61, pp. 353–357. (In Russian)
- Vishnyak, M.V. "Na rodine i na chuzhbine" [At Home and Abroad], *Sovremennye zapiski*, 1936, Vol. 61, pp. 358–374. (In Russian)
- Zhukovskaya, T.N. "Nas ras-stavili, ras-sadili..." ['We were separated, we were transplanted...'], *Pereklichka cherez 'zheleznyi zhanaves'. Pis'ma E. Gertsykh, V. Grinevich, L. Berdyaevoi* [Roll call through 'the iron curtain'. Letters from E. Gertsykh, V. Grinevich, L. Berdyaeva], ed. by T.N. Zhukovskaya. Moscow: Dom russkogo zarubezh'ya im. Aleksandra Solzhenitsyna Publ.; Russkii put' Publ., 2011, pp. 7–20. (In Russian)

ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

М.М. Федорова

О ПАРАДОКСАХ ВРЕМЕНИ ИСТОРИИ

Федорова Мария Михайловна – доктор политических наук, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: mf57@yandex.ru

Статья представляет собой попытку осмысления радикальных перемен в историческом самосознании современной эпохи и их влияния на современные политические практики. Позиция автора состоит в том, что наше отношение к времени истории кристаллизует глубокие трансформации политической сферы. Показано, что режим историчности рубежа XX–XXI столетий характеризуется ориентацией на сегодняшние потребности и интересы (так называемый презентизм) и одновременно повышенным вниманием к прошлому («мемориальная революция»), которое в отсутствие крупных социально-политических проектов будущего играет роль консолидирующего общественного фактора. Эти перемены потребовали, с одной стороны, значительных усилий историков по пересмотру методологических оснований своей науки и, с другой, философской рефлексии в отношении ключевых историко-философских понятий и смыслов. Наиболее значимые дискуссии касаются прежде всего понятия прошлого в его отношении к настоящему, «современности». Понимание онтологических и эпистемологических оснований этих понятий стало сегодня «яблоком раздора» при выстраивании современных политических стратегий и практик. В статье продемонстрировано, как прошлое из понятия ясного и самоочевидного, каким оно выступало в рамках истористских концепций эпохи Модерна, стало философской и политической проблемой в наши дни. Выделены два подхода к решению этой проблемы. Это, во-первых, те философы и историки, которые отстаивают модернистскую идею прошлого как иного по отношению к настоящему, хотя и существенным образом модифицируют ее с помощью идеи «живого прошлого». И во-вторых, те философы, которые отстаивают тезис о «непрошедшести» прошлого и продолжении его существования в настоящем. Сделан вывод о том, что при всем различии оба типа концепций исходят из понятия «живого прошлого», предполагающего нелинейное и «многослойное» понимание исторического времени.

Ключевые слова: время истории, прошлое, настоящее, современность

Для цитирования: Федорова М.М. О парадоксах времени истории // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 2. С. 127–143.

Введение. Историческое время Модерна

В 1983 г. Мишель Фуко напишет работу, название которой повторяет известный кантовский вопрос: «Что такое Просвещение?». В ней он формулирует идею, очень точно выразившую суть философской рефлексии рубежа XX–XXI столетий – «размышление о “сегодняшнем дне” как об отклонении или различии в истории и мотиве для конкретного философского дела». Итак, чем мы, сегодняшние, отличаемся от предшествующих поколений? И как следует мыслить это различие? Фукианский, как, впрочем, и кантовский вопрос означает, что мы прежде всего должны определиться с этим «сегодня». Рефлексию такого рода Фуко назовет «установкой на современность», определяя ее как «некий способ относиться ко всему, что сейчас происходит, свободный выбор, который принимается некоторыми из нас, и, наконец, некий способ мыслить и чувствовать, а также способ действовать и вести себя, который разом отмечает нашу сопричастность текущему моменту и представляется как некое задание»¹. Очень точно схваченная Фуко связка теоретической (историософской) и практической (политической) сторон дела станет не только предметом жарких дискуссий, в которые будут вовлечены и историки, и культурологи, и философы, и политологи, но и объектом политических практик, получивших название исторической политики в самом широком смысле этого слова.

Попробуем разобраться в философских основаниях этого феномена, знакового для рубежа XX–XXI вв. Очевидно, что в данном случае речь должна вестись о весьма существенном сдвиге в структуре исторического сознания современного человека, чье восприятие исторического времени и своего места в потоке этого времени изменилось за последние полвека. Культурологи и историки полагают возможным говорить об изменении режима историчности². Если воспользоваться концепцией историчности Райнхарта Козеллека, то историческое сознание Модерна можно описать как постоянное натяжение между «пространством опыта» и «горизонтом ожидания». Человек эпохи Просвещения, а особенно XIX в., мало оглядывается назад, на прошлые «темные века». Он жестко противопоставляет прошлое и настоящее: это противопоставление отчетливо читается во всех знаменитых «спорах» эпохи – в споре Древних и Новых конца XVII в., в дискуссиях представителей Просвещения и романтиков, в антагонизме Старого порядка и Нового порядка после Великой французской революции. Это

¹ Фуко М. Что такое Просвещение // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Т. 1. М., 2002. С. 344.

² Понятие режима историчности было введено в научный оборот в 80-е гг. XX в. усилиями антропологов и историков. Французский историк Ф. Артог, известный крупной работой «Régimes d'historicité: présentisme et expérience» (2003), заимствовал это понятие у американского культуролога и антрополога Маршалла Салинза. В самом общем смысле режим историчности – это способ артикуляции прошлого, настоящего и будущего в той или иной культуре; это способ отношений социальных акторов со временем и историей, способ вписания этих отношений в настоящее, которое может быть настоящим памяти или настоящим действия. Понятие режима историчности лишено внутренней гомогенности, оно подразумевает сложную структуру, внутренние противоречия между его различными элементами. В частности, Артог сосредоточен не столько на периодизации режимов историчности, сколько на разрывах в порядке переживания временных измерений, на «границах и порогах», моментах рассогласования исторического опыта, на «кризисных моментах времени... когда артикуляция прошлого, настоящего и будущего утрачивает свою очевидность» (Hartog F. Régimes d'historicité: présentisme et expérience. Paris, 2003. P. 27).

умонастроение прекрасно передавала строчка Интернационала Эжена Потье (1873) – «Du passé faisons nous table rase», в дословном переводе «превратим прошлое в tabula rasa». Прошлое здесь – это онтологически Иное, выходящее за рамки нашего опыта, которое в политическом плане требуется отринуть или разрушить. Революция же – то время, когда История меняет свой смысл. Человек эпохи Нового времени сосредоточен на самом себе и собственном Разуме, выступающем синонимом Свободы. Ведь норму здесь задает не История, а Разум, призывающий отбросить все предрассудки, эти «помочи для бездумной толпы» (Кант), и сосредоточиться на построении справедливого и свободного общества.

Будущее как горизонт ожидания для человека Модерна виделось обязательно как лучшее будущее, которое должно принести непереносимое совершенствование всех форм человеческого существования. Оно рассматривалось как не выводимое однозначно из прошлого и, более того, из настоящего. Путь к нему лежал через революционное преобразование общества, подразумевавшее, во-первых, научные и технологические решения, которые создадут новый экономический базис, и, во-вторых, институциональные изменения, способные разрешить социальные проблемы. И это лучшее будущее должно было оправдывать прошлое и ретроспективно придавать ему смысл – такова была идея телеологических историософских построений и такова в самых общих чертах конфигурация режима историчности Модерна. В политическом плане общество Модерна утверждает автономию политического и определяет себя через проект, осознает собственное становление через возникновение радикальной инакости или абсолютной новизны грядущего. Историчность выступала в качестве осознания того, что мы сами творим себя вне провиденциальной судьбы, утверждая собственную свободу как возможность изменяться во времени. «...Идея прогресса не только внушает идею априорного превосходства будущего... над прошлыми вещами, – отмечает Поль Рикёр. – Идея новизны, связанная с идеей модерности... предполагает как минимум обесценивание предшествующих времен по причине их анахроничности, а как максимум – отрицание, равнозначное разрыву»³. Такой тип исторического сознания теснейшим образом был связан с идеологическими формами и политическими практиками. Идеологии как раз и выступали опосредующим звеном, позволяющим перейти от исторического знания к политическому действию. Они по-разному организовывали три временных модуса, но все так или иначе были связаны с понятием смысла истории. Отметим, что исторический оптимизм и прогрессизм, берущие свое начало в сочинениях Тюрго и Кондорсе, в той или иной степени прочитывались во всех идеологических конструктах Модерна от радикально левых до правых.

Парадоксальность современного исторического сознания

Этот тип исторического сознания, равно как и артикулированные им политические практики, ориентированные на достижение лучшего будущего, и были поставлены под сомнение во второй половине XX в. Историческое сознание социума рубежа XX–XXI вв. характеризуется странным парадоксом.

³ Рикёр П. Память, история, забвение. М., 2004. С. 425–426.

С одной стороны, отсутствие масштабных социополитических проектов и общее разочарование в будущем порождает режим историчности, именуемый обществоведами презентизмом⁴, в рамках которого время, ориентированное на будущее, время надежд и ожидания предстает как время отсутствия, неполноты, подавленных желаний. Не случайно образ Прометея (само имя которого Προμηθεύς означает «предвидящий», «мыслящий прежде»), символизировавший революционный порыв и устремленность в будущее, заменяется Маркузе образами Орфея и Нарцисса, т.е. символами остановки времени, гедонистической культуры и т.п. Возрастающая одномерность темпоральности, сосредоточенной на сиюминутном и эфемерном, отмечена не только дисконтинуальностью, но и редуцированностью к настоящему индивида. Следствием феномена обесценивания прошлого, говорит Рикёр, является то, что люди «подвергаются испытанию несовременности современного»⁵. Новые коммуникационные технологии создают иллюзию мгновенности (вневременности) времени и одновременно вездесущности и фиктивности пространства; настоящее доминирует над всеми условиями временности. Будущее видится все более рискованным и исполненным опасности. Обращаясь исключительно к текущим ценностям и лежащим в их основе интересам, презентизм продвигает морализаторский подход, отдающий предпочтение безапелляционным суждениям и эссенциализации отдельных лиц и групп.

С другой стороны, в тот же самый период получил развитие сложный и многоплановый социальный феномен, часто обозначаемый как «мемориальная революция». В самом широком смысле он включает в себя разнообразные явления от формирования многочисленных мемориальных практик и принятия мемориальных законов до «войн памятников». Память, зачастую подменяя собой историю, проникает буквально всюду, захватывает все репрезентативное пространство прошлого: она представляет себя, а не историю, как способ управления прошлым. Более того: «созидание проекта будущего увязывается отныне с ретроспективным видением прошлого»⁶. Нельзя не сказать и о том, что неподдельный интерес к истории, и в первую очередь к истории Второй мировой войны, обретает политическую окраску и открывается совершенно неожиданными проявлениями в виде прокатившейся по всему миру волны «мемориальных войн» и многочисленных фальсификаций исторических фактов. Сегодня не будущее, а прошлое в качестве идеологического аргумента активно вовлекается в такие важнейшие социально-политические процессы, как формирование национальной идентичности и консолидация общества.

Эти явления стали предметом исследовательского интереса обществоведов самого различного профиля, результаты профессиональной деятельности которых сложно перечислить даже в самом кратком обзоре. Но нас

⁴ См., например: *New Papers on the Present: Focus on Presentism*. Munich, 2013; *Tallant J.Ch. Presentism, persistence and trans-temporal dependence // Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in Analytic Tradition*. 2018. Vol. 175. No. 9. P. 2209–2220; *Zawadzki P. Les équivoques du présentisme // Esprit*. 2008. No. 345 (6). P. 114–134; *Hartog F. Présentisme et vivre ensemble // Entre temps court et temps long*. Paris, 2013. P. 43–52; *Пенуна Л.П. Эффекты «непостижимого ускорения», или Феномен презентизма в истории исторического сознания // Диалог со временем*. 2018. Вып. 65. С. 48–58.

⁵ *Рикёр П. Память, история, забвение*. С. 426.

⁶ Там же. С. 433.

в данном случае мемориальный феномен интересует как симптом кардинальных перемен, происходящих в мироощущении человека рубежа XX–XXI столетий, когда будущее перестает быть консолидирующей идеей, проектом. Но и презентизм с его сосредоточенностью на сиюминутном, повседневном и обыденном не способен объединять, ибо сегодняшние цели летучи и мимолетны, а для выстраивания политических стратегий нужны прочные основания. Кроме того, обратная сторона презентизма – признание реконструируемости прошлого в зависимости от настоящего. В этих условиях отношение к прошлому обретает действительно политическое измерение, оно становится «политическим предметом» вследствие «наделения [его] политическими смыслами определенным образом ориентированными действиями людей»; отношение к прошлому сегодня порождает конфликты, которые «затрагивают “общие условия” их совместной жизни»⁷. Не случайно поэтому тщательной философской критики потребовали сами понятия прошлого и настоящего, и именно понимание онтологических и эпистемологических оснований этих понятий стало сегодня «яблоком раздора» при выстраивании современных политических стратегий и практик. Отношение к времени кристаллизирует глубокие трансформации политической системы.

Историзм как модерновское видение истории исходил из идеи «прошедшего прошлого»: прошлое – это то, что ушло и ушло безвозвратно, его онтологический статус иной, нежели статус настоящего, существующего здесь и сейчас, но прошлое можно восстановить в настоящем в целостности и нераздельности путем историографической операции. Впервые сомнения в этой позиции, вполне рациональной с точки зрения здравого смысла, возникли в ходе критического переосмысления оснований историзма. «Современное прошлое, – скажет Ф.Р. Анкерсмит, – это гораздо менее подвижное и завершённое прошлое, чем у предыдущего поколения. Оно уже не представляет собой сплошную объективную реальность»⁸.

Прошлое как проблема: Мишель де Серто

Одним из первых историков, для которых прошлое в его отношении к настоящему представляло действительно проблему, был Мишель де Серто. Он не разделяет иллюзий историографии XIX в. (и известного французского историка той эпохи Жюлья Мишле, в частности), полагавшей возможным восстановить историческую целостность и заставить ее жить в настоящем. В отличие от Мишле, Серто отстаивает идею отсутствия прошлого в настоящем и принципиальной инакости прошлого по отношению к настоящему. Это отсутствие, говорит Серто, и конституирует исторический дискурс и самого историка. Поэтому нужно не восстанавливать прошлое, каким оно было, а *реконструировать* его в диалоге с настоящим, исходя из непреодолимого зазора между прошлым и настоящим. Историографическая операция состоит вовсе не в том, чтобы проецировать на прошлое наше сегодняшнее видение мира и социума и наш современный язык, она не сводима и к простому накоплению сведений о произошедшем. Она предполагает

⁷ Капустин Б.Г. Критика политической философии. М., 2010. С. 9.

⁸ Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт. М., 2007. С. 24.

открытие Другого, поддержание связи с исчезнувшим, сохраняя «зазор», который и есть акт самоконституирования в качестве существующего и мыслящего сегодня⁹. История поэтому не зеркальное отражение автором и массы документов и свидетельств, она есть серия операций в пространстве «между» прошлым и настоящим, в пространстве, которое никогда не стабильно в силу зыбкости самой рефлексии современного.

В историографической операции Серто выделяет три взаимосвязанных измерения. Во-первых, историческое творчество есть продукт определенной социальной и институциональной среды точно так же, как потребительские товары суть продукты определенного производства. Во-вторых, история – это практика. Она представляет собой не просто обезличенную интерпретацию историка, но всегда опосредована техникой (начиная с установления источников, их классификации, их помещения в другое пространство и т.д.), ее граница постоянно перемещается между данным и сотворенным, между документом и его интерпретацией. Поэтому историк «работает на полях. И в этом отношении он превращается в бродягу»¹⁰. Его предметом может стать и то, что вытесняется разумом (колдовство, безумие, народная литература и т.п.). В-третьих, история есть письмо. В тот же период Ролан Барт утверждает, что нет никакой разницы между историческим и художественным нарративами. Он говорит об «эффекте реальности» исторического дискурса, который, с его точки зрения, представляет собой лишь мистификацию¹¹.

Прошлое как проблема: нарративизм

Идеи Серто и Барта дали основания для развития – особенно на англосаксонской почве – деконструктивистских толкований в рамках «лингвистического поворота». Такие философы и историки, как Артур Данто, Уолтер Брайс Гэлли, Луис Минк, Хайден Уайт¹² и др., выдвинули тезис о том, что нарративная форма играет решающую роль в историографии. Они пришли

⁹ de Certeau M. L'Absent de l'histoire. Tours, 1973. P. 158.

¹⁰ de Certeau M. L'écriture de l'histoire. Paris, 1975. P. 91.

¹¹ В частности, Барт пишет, что «...исторический дискурс по самой своей структуре... представляет собой прежде всего идеологическую, точнее воображаемую конструкцию, – в том смысле что воображаемое есть тот язык, которым отправитель дискурса (существо чисто языковое) “заполняет” субъекта высказывания (существо психологическое или идеологическое). Отсюда понятно, почему понятие исторического “факта” нередко, у разных мыслителей, вызывало к себе недоверие... Так мы приходим к парадоксу, которым и регулируется вся система исторического дискурса (в отличие от других типов дискурса): факт обладает лишь языковым существованием (как элемент дискурса), но при этом все происходит так, будто его существование – просто “копия” какого-то другого существования, имеющего место во внеструктурной области, в “реальности”. Очевидно, это единственный дискурс, где референт рассматривается как внешний по отношению к дискурсу, хотя достигнуть его невозможно помимо этого дискурса» (Барт Р. Дискурс истории // Барт Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры. М., 2003. С. 437–438).

¹² См.: Danto A. Analytical Philosophy of History. N.Y., 1965 (рус. пер.: Данто А. Аналитическая философия истории. М., 2002); Gallie W.B. Philosophy and historical Understanding. N.Y., 1964; Mink L. Narrative Form as a Cognitive Instrument // Mink L. Historical Understanding. Ithaca (NY), 1987. P. 182–203; White H. Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Baltimore, 1973 (рус. пер.: Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX в. Екатеринбург, 2002).

к выводу, что любое значимое историческое произведение дает нам синтез и объяснение некоего аспекта реальности в той мере, в какой это произведение структурировано как рассказ (нарратив), подобный литературному. Деятельность историка носит «конфигурирующий» характер; в терминологии Минка, историк реконструирует реальный мир, который сам по себе является «бесформенным», так как «не существует нерасказанной истории», поэтому историография не просто транскрипция реальности. Но при этом нарративисты отличают историографию от литературы, утверждая, что историк должен опираться только на достоверные факты. Даже идеальный хроникер, говорит Данто, не может стать историком, а его доскональное знание событий – историческим повествованием, потому что в этом повествовании не будет «интриги», связывающей все факты с предшествующими или грядущими событиями. Эта «интрига» привносится извне, хотя Поль Рикёр, например, утверждает, что «интрига» как бы префигурирована в мире человеческого действия, который сам по себе лишен нарративной структуры¹³. Но факты, способные стать историческим повествованием, по его мнению, обладают чертами, называемыми им «преднарративными», связанными с темпоральной структурой, которая только и способна сделать историю возможной и реальной. Дэвид Карр делает еще один шаг: реальность, историю которой мы составляем, сама уже структурирована как рассказ, при этом «конфигурация времени посредством нарратива и конституирование себя как субъекта нарратива... это их способ существования». Таким образом, «нарратив есть онтологическое понятие, он не способ описания», и не историческое познание, а сам предмет этого познания, историческая действительность, сами *res gestae*¹⁴.

Критика нарративистского подхода к истории и прошлому началась практически одновременно с возникновением нарративизма, причем это была критика со стороны как яростных противников нарратива, так и тех, кто принимал его с некоторыми оговорками. Среди главных упреков в адрес нарративистов можно назвать, во-первых, берущее начало от Барта отождествление исторического повествования с художественным (соответственно, отказ историографии в праве на объективную истину). Во-вторых, преуменьшение роли субъекта в историческом познании. Если роль субъекта будет незначительной, полагает Ф. Анкерсмит, то мы окажемся «в постструктуралистском мире», где «язык говорит человеком», где субъект или автор – лишь атрибуты языка. И соответственно возникает вопрос, задаваемый Анкерсмитом, выступавшим за корректировку и обновление изначальных нарративистских требований: способен ли историк совершить побег из «тюрьмы языка» (по выражению Ницше), может ли он вступить в реальные, подлинные и «опытные» отношения с прошлым, т.е. отношения, которые не замутнены историографической традицией, дисциплинарными допущениями или лингвистическими структурами¹⁵? В-третьих, интерпретация прошлого, осуществляющаяся в настоящем, непременно заключает в себе сегодняшние «предрассудки» исследователя (его мировоззренческие представления, политические предпочтения и т.п.), существенным образом влияющие на результат работы. Так, профессор

¹³ Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1: Интрига и исторический рассказ. М.; СПб., 1998. С. 71–72.

¹⁴ Carr D. Time, Narrative and History. Bloomington, 1986. P. 85.

¹⁵ Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт. С. 21.

Национального университета Комахуэ (Аргентина) Мария Иньес Мудровчич полагает, что даже любая историческая периодизация, в том числе установление различий между прошлым и современным, есть перформативное различие, которое носит политический характер. Политика времени, с ее точки зрения, – это совокупность операций, которые, устанавливая то, что является характерным и внутренне присущим настоящему, конструируют Иное, исключая его из настоящего. Более того, по мнению Мудровчич, специфика западноевропейского понимания современности, сложившегося еще в XIX в., заключается не только в том, что современность представляет собой универсальную линейную матрицу, что требует переосмысления истории через некую третью концептуализацию: не все, что существует в настоящем, является современным. Поэтому современность, с одной стороны, перестраивает прошлое, отбрасывая его как отжившее и мертвое (диахроническая дискриминация), а с другой – реконструирует настоящее, проводя различие между современниками и тем, кто не является таковыми вследствие того, что они не разделяют одни и те же политико-культурные нормы (синхронная дискриминация)¹⁶.

«Одновременность неодновременного» vs Инакость прошлого

Эти моменты приводят к тому, что в восприятии современного человека границы между прошлым и настоящим размываются и идея прошлого как Иного, навсегда ушедшего, ставится под сомнение и превращается в предмет дискуссий, причем не только эпистемологического, но и, быть может, главным образом политического характера, особенно в контексте мемориальных исследований и мемориальной политики. Ведь прошлое, которое «не уходит», прошлое, сохраняющее память о тяжелых травматических событиях, разделяющих людей, может стать источником новых конфликтов и разделений. Нельзя не согласиться в этом отношении с бельгийским философом, профессором Гентского университета Бербером Бевернажем, утверждающим, что «кризис прошлого» способен привести к тому, что «под угрозой окажется само чувство коллективно разделяемого настоящего или современного “Мы”, а значит, и способности к (прогрессивному) коллективному действию»¹⁷.

Таким образом, в центре дискуссий – онтологический статус прошлого, онтологические основания самой истории, понимаемой не как некая тотальность или хранилище действий и событий, а как процесс, в котором есть место противоречиям, антагонизмам, фрагментарности, плюральности. По сути, в этих спорах можно выделить две позиции. Одни философы защищают модернистский тезис об инакости прошлого, хотя существенным образом модифицируют традиционные нововременные позиции (и это скорее представители феноменолого-герменевтической философской традиции). Другие же – представители «радикального историзма» в определении

¹⁶ См.: *Mudrovic M.I.* The politics of time, the politics of history: who are my contemporaries? // *Rethinking History*. 2019. No. 23 (4). P. 456–473.

¹⁷ *Бевернаж Б.* «Прошедшее прошлого»: некоторые размышления о политике и историзации и кризисе истористского прошлого // *Логос*. 2021. Т. 31. № 4. С. 67.

отечественного философа Андрея Олейникова¹⁸ – предлагают отказаться от жесткого противопоставления присутствия/отсутствия прошлого в настоящем и взглянуть на это соотношение с позиций «одновременности неодновременного», по выражению Деррида. Примечательно, что сторонники как первой, так и второй концепции исходят из понятия «живого прошлого», предложенного Р.Дж. Коллингвудом, полагавшим, что в отличие от природного процесса, в котором прошлое умирает, в процессе историческом оно продолжает жить в настоящем.

Так, Поль Рикёр принимает нарративистскую позицию, отвергая при этом идею тождества исторического нарратива и художественного рассказа. Несмотря на сходство, уверен Рикёр, между ними существует эпистемологический разрыв, основанный на верифицируемости отношения истории к прошлому. Принятие же противоположного тезиса, по его мнению, ведет к крайне негативным последствиям в политическом отношении – к возможности фальсификаций истории и идеологических манипуляций.

К проблеме прошлого в его отношении к настоящему Рикёр обращается еще в 50-е гг. XX в. Используя диалектику Тождественного и Иного, он определяет прошлое как Иное современности, которое безвозвратно ушло, и специфика историографической операции, по его мнению, как раз и состоит в том, чтобы открыть истину этой ушедшей истории. С другой стороны (и это предмет его статей 50–60-х гг., объединенных в книгу «История и истина»), историк – это часть истории, и прошлое есть «прошлое его настоящего». Изучая ушедшую эпоху, он перемещается в «другое настоящее», расположенное в пространстве «между» – между будущим, ожидаемым и неизвестным, и прошлым, представленным памятью давно ушедших людей. Человек, работающий в этом пространстве, должен воздерживаться от ложно истолкованной объективности и помнить, что история есть прежде всего история людей, человеческих ценностей, заблуждений и ошибок, взлетов и падений, а не только история социальных структур, сил и институтов. Для обозначения этой операции Рикёр вводит понятие репрезентирования (*représentance*), которое «обозначает ожидание, связанное с историческим пониманием конструкций, лежащих в основе реконструирования былого хода событий», и которое является «точкой соединения эпистемологии и онтологии»¹⁹. Утверждение инакости прошлого для Рикёра вполне закономерно, так как существование временной дистанции для гадамеровской герменевтики, в русле которой (хотя и не без оговорок) следует философ, является не препятствием, а скорее условием для познания былого.

Рикёр, однако же, не останавливается на одних только эпистемологических моментах и в поздних работах обращается к онтологическому аспекту проблемы прошлого. Прошлое – это «живое прошлое» (здесь он ссылается на Коллингвуда), которое не воссоздается в ходе историографической операции, а является открытым. Его концепция альтернативна хайдеггеровской, в рамках которой прошлое безвозвратно исчезает, закрыто для возможности «быть иначе», и, следовательно, историчность, с которой имеет дело историк, по сути, «неподлинная», «неаутентичная» для Рикёра. История же имеет дело с прошлым живших ранее людей, ее миссия – «вновь реализовать», реактивировать это «бывшее» (*avoir été*) живших когда-то, что возможно

¹⁸ Олейников А.А. Время истории // Логос. 2021. Т. 31. № 4. С. 5.

¹⁹ Рикёр П. Память, история, забвение. С. 388, 398.

благодаря введению двух элементов. Во-первых, следует подходить к людям прошлого как к субъектам инициативы: «Понимание, что жившие в прошлом люди имели надежды, предвидения, желания, страхи и проекты, означает разрушение исторического детерминизма благодаря ретроспективно-му введению случайности в историю»²⁰. Во-вторых, в целях разрушения «неподлинной» историчности прошлого необходимо восстановить историчность прошлого с помощью историчности настоящего самого историка. Историческая конечность несводима к единственной конечности *Dasein*, ее нельзя отождествлять со стремлением повторить то, что таит в себе прошлое, поскольку дистанция от прошлого, его «инаковость» укоренена в более фундаментальном уровне конечности, в промежуточном символическом пространстве – пространстве общения людей как исторических существ, разделяющих общий мир. И именно в этом промежуточном символическом пространстве, сотканном из непрерывностей, изменений или разрывов, и следует искать отправную точку при решении вопроса о реальности исторического прошлого. Таким образом, для Рикёра прошлое иное по отношению к настоящему, но в то же время это «живое» и открытое прошлое – открытое для новых смыслов и интерпретаций благодаря работе истории, памяти, традиции.

Второй подход к переосмыслению прошлого исходит из положения, альтернативного идее существования качественного различия между прошлым и настоящим. На наш взгляд, наиболее радикальная в этом отношении позиция отстаивается польским историком Эвой Доманска. Отказываясь от конструктивизма и нарративизма, она выстраивает концепцию пространственного (а не временного) присутствия прошлого в настоящем (идея «возвращения к вещам»). Отталкиваясь от хайдеггеровского различия между предметом и вещью, идеи Бруно Латура о посредничестве вещей и от «материальной герменевтики» Дона Айде, Доманска сосредотачивается на «материальности и вещественности следа, а не на его текстуальности и содержании» и пытается «переосмыслить материальный аспект следов прошлого в контексте, отличном от семиотики, теории дискурса или теории репрезентации»²¹.

Более умеренная концепция присутствия прошлого в настоящем исходит из идеи о том, что «историчность и социальность необходимо мыслить вместе», и пытается ответить на вопрос о том, как концепции исторического времени связаны с концептуализацией «Мы», самим характером социально-политического действия. Размышляя над этим вопросом, Бербер Бевернаж предлагает дополнить обычное, синхронное понимание «Мы» (мы, т.е. современники, люди, живущие сейчас) диахронным измерением, подразумевающим «общий опыт, убеждения и солидарность между людьми, которых разделяют многие годы». Если мы откажемся от понимания прошлого только как навсегда ушедшего и иного, а настоящего как здесь и сейчас присутствующего, уверен Бевернаж, то это поможет нам избежать понимания исторического времени как средства исключения (как, например, говорит о нем цитируемая выше М.И. Мудровчич) и представить себе другое «Мы»,

²⁰ Ricœur P. La Distance temporelle et la mort // *Historicités*. Paris, 2009. P. 25.

²¹ Domanska E. The material Presence of the Past // *History and Theory*. 2006. No. 45. P. 337.

«организованное вокруг различных устремлений и солидарности, выходящих за пределы современности»²².

Прекрасным примером и аргументом в пользу выдвигаемой Бевернажем гипотезы можно было бы считать труды французского историка, директора Института новейшей и современной истории при Национальном центре научных исследований (CNRS) Кристофа Шарля, известного работами по сравнительной истории XIX–XX вв. В своих исследованиях Шарль блестяще демонстрирует, что «Мы», т.е. современники, живущие в одну эпоху и даже в пределах одного государства, – это всего лишь «схоластическая иллюзия» (в терминологии П. Бурдьё), порожденная хронологическими несоответствиями и конфликтами временного восприятия, присущего различным слоям общества. Данный феномен Шарль и называет «рассогласованием времен», и это понятие дало название одной из его книг²³. С его точки зрения, рассогласование времен, характерное для «современности» любой эпохи, необъяснимо с помощью таких понятий, как «запаздывание», «сопротивление», «отсталость менталитета», вследствие «незнания» или «инерции» в отношении исторических изменений. Чаще всего, когда поведение групп не соответствует рациональности, предусмотренной теорией, нам приходится иметь дело лишь с упрощенными объяснениями (с помощью таких размытых и неотчетливых понятий, как «поколение», «период», «эпоха», «кризис» и т.п.), используемыми интерпретаторами экономических моделей. На самом же деле «каждое общество в данный момент времени состоит не только из групп с различными социальными интересами, но и из поколений, социализированных в соответствии с различными представлениями об историческом времени либо же по-разному ощутивших на себе негативные или позитивные последствия пережитых жизненных ситуаций (множественных или уникальных)»²⁴. Кроме того, история постоянно искажается свидетельствами доминирующих социальных групп или их интерпретаторов и представителей, которым всегда легче и проще придумать объединяющий синтетический нарратив, чем проводить длительные расследования, дабы выявить все несоответствия и нестыковки. Примечательно, что это сосуществование не только различных представлений о дне сегодняшнем или грядущем, но и циклов памяти и элементов прошлого Шарль прослеживает и в более глобальном масштабе – между разными странами, истории и индивидуальные исторические траектории которых множат несоответствия и недопонимание. В книге «Кризис имперских обществ»²⁵, посвященной сравнительному анализу взаимоотношений между тремя крупнейшими империями XIX и первой половине XX в. – Англии, Германии и Франции, – он рассматривает представления о прошлом этих имперских наций, которые расходятся с критическим настоящим и проблемным будущим, потому что несовместимы с прошлым соседних или конкурирующих государств и с новым соотношением сил в мире. В историческом сознании элит трех имперских обществ еще на протяжении XIX в. сформировались

²² Бевернаж Б. «Прошедшее прошлого». С. 86.

²³ См.: *Charle Chr.* *Discordances des Temps. Une brève histoire de la modernité.* Paris, 2011.

²⁴ *Bantigny L., Deluermoz Q.* Entretien avec Christophe Charle. *Autour de Discordance des temps: une brève histoire de la modernité // Vingtième Siècle. Revue d'histoire.* 2013. Vol. 1. No. 117. P. 231–246.

²⁵ См.: *Charle Chr.* *La Crise des sociétés impériales: essai d'histoire sociale comparée de l'Allemagne, de la France et de la Grande-Bretagne, 1900–1940.* Paris, 2001.

представления, характеризующиеся сегодня как «современность», которые они навязали сначала населению своих стран, а затем народам, над которыми они доминируют и «современность» которых в значительной степени отлична от «современности» имперских держав.

«Гетерогенность настоящего»

Вернемся, однако, к высказанной Бевернажем идее гетерогенности настоящего. С его точки зрения, главным препятствием для устранения жесткой дихотомии присутствия/отсутствия прошлого, мешающим историографии способствовать проведению «вдумчивого анализа ряда важных политических проблем, включая вопросы памяти и так называемую ретроспективную политику»²⁶, является метафизическая пуантилистская и линейная концепция исторического времени, включающая три взаимосвязанных момента. Это, во-первых, возникшее еще в античной философии разрушительное понимание времени как линейного континуума мимолетных, беспрестанно исчезающих мгновений, основываясь на котором «история может предложить лишь слабое утешение в виде истины и памяти перед лицом худшей жестокости прошлого». Во-вторых, порожденное ньютоновской метафизикой абсолютного времени и пространства «метафизическое замораживание времени» – концепция времени как «собирающей сингулярности» (*collective singular*), т.е. хранилища всех произошедших событий, отказ от которой позволяет развить идею плюральности относительно автономных историй и культур. И в-третьих, историческое мышление на основе «современного самому себе (*self-contemporaneous*) настоящего». Анализируя хронософию, основанную на этих тезисах, Бевернаж приходит к выводу о том, что настоящее – не точка, устанавливающая границы между Тождественным (самому себе настоящим) и Иным (прошлым). Суть настоящего, по его мнению, лучше всего передается греческим словом *hama*, означающим «вместе», «все сразу», «одновременно». Оно постоянно заключает в себе «анахронию», порождает «несовременность», дезадаптируя современников. Оно сопротивляется телеологическому времени прогресса, в котором прошлую несправедливость всегда можно оправдать или узаконить, ссылаясь на лучшее будущее. Но оно сопротивляется и идее конца истории, провозглашающей смерть прошлого во имя абсолютного настоящего²⁷.

Итак, что же такое прошлое в понимании авторов, выступающих против жесткого противопоставления присутствия/отсутствия прошлого, основанного на онтологическом различии временных порядков? Определение носит скорее негативный характер: прошлое определяется через то, чем оно не является. А не является оно чисто хронологическим предшествованием во времени по отношению к переживаемому моменту, его «прошедшесть» – скорее социальный конструкт, она носит перформативный характер; поэтому прошлое – это «реляционное отношение», т.е. отношение, всегда зависящее

²⁶ Бевернаж Б. «Прошедшесть прошлого». С. 67.

²⁷ *Bevernage B. Time, Presence, and Historical Injustice // History and Theory. 2008. No. 47 (2). P. 149-167; Idem. History, Memory, and State-Sponsored Violence. Time and Justice. N.Y.; L., 2012. P. 131-146.*

от конкретного понятия настоящего, отношение, конструируемое дискурсом настоящего в настоящем. И здесь возникает новая проблема в рамках разбираемой концепции. Ведь для ее сторонников настоящее («современность») – понятие не менее проблематичное, чем понятие прошлого в его «прошедшести». Вслед за британским философом Питером Осборном Бевернаж признает современность «фикцией», в том смысле, что она создается «продуктивным воображением» и актуализирует не существующую в действительности взаимосвязь проживаемых времен²⁸. Таким образом, в данном случае в эпистемологическом плане мы имеем дело с предельной релятивизацией всех связанных с нашим опытом постижения истории понятий и разрушения онтологии исторического. Идея «непрошедшести прошлого», по Бевернажу, позволяет всерьез относиться к утверждениям миноритарных групп, например, о «незавершенности колонизации» или «дела апартеида».

Но не это ли приводит к бесконечным «войнам памяти» и виктимизации прошлого? По мнению историка Пьера Нора, известного своими работами по исторической памяти, политические проблемы возникают именно тогда, когда объединяющие моменты исторической памяти уступают место памяти частичной, групповой, используемой в политических целях, когда «история, которая никому не принадлежит и призвана сделать прошлое всеобщим достоянием, начинает писаться под давлением мемориальных групп, стремящихся насадить свое собственное прочтение прошлого». История предполагает, а настоящее располагает, говорит Нора. Это значит, что не прошлое, но политизированное настоящее создает инструменты коммеморации, даты и героев, которых следует увековечить или забыть, произвольно изменяет значение событий²⁹.

Заключение. Историческое сознание: прощение и забвение

Каким же образом в таком случае может существовать то самое «Мы», подразумевающее общий опыт и солидарность, организованную на основе различных устремлений, выступающих идеалом человеческого общежития в нашем непростом мире? И обязательно ли «концепция многослойного или множественного времени, допускающая существование разнородных режимов внутри той крайне неустойчивой их констелляции, которую мы называем “нашей” современностью»³⁰, и «многоголосой истории», должна привести к релятивизации и неизбежной политизации нашего отношения к истории? Множество ответов на эти вопросы, которые мы попытались представить в этой статье, будоражат сегодня не только научное сообщество историков и философов, но и общественное мнение и свидетельствуют лишь о том, что проблема исторического сознания и происходящих в нем перемен имеет не только академический интерес – она парадоксальным образом связана с проектом общего будущего. И здесь, видимо, можно согласиться со словами Поля Рикёра о том, что «общество не может жить в бесконечном гнев

²⁸ Бевернаж Б. «Прошедшесть прошлого». С. 75, 82.

²⁹ Нора П. Расстройство исторической идентичности // Мир истории. Электронный журнал. 2010. № 1. URL: <http://www.historia.ru/2010/01/nora.htm> (дата обращения: 21.04.2022).

³⁰ Олейников А.А. Время истории. С. 8.

против самого себя»³¹. Прошлое может объединять или разделять людей, больно ранить или, напротив, быть целительным. Но нельзя забывать, что есть и такие формы отношения к истории и прошлому, как прощение и забвение. И в то время как забвение стирает следы прошлого, прощение принимает прошлое в настоящее.

Список литературы

- Анкерсмит Ф.Р.* Возвышенный исторический опыт / Пер. с англ. А.А. Олейникова и др. М.: Европа, 2007. 612 с.
- Барт Р.* Дискурс истории / Пер. с фр. С.Н. Зенкина // *Барт Р.* Система моды. Статьи по семиотике культуры. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2003. С. 427–441.
- Бевернаж Б.* «Прошедшее прошлого»: некоторые размышления о политике и историзации и кризисе исторического прошлого / Пер. с англ. А. Егоровой // *Логос.* 2021. Т. 31. № 4. С. 65–94.
- Данто А.* Аналитическая философия истории / Пер. с англ. А.Л. Никифорова; под ред. Л.Б. Макеевой. М.: Идея-Пресс, 2002. 292 с.
- Капустин Б.Г.* Критика политической философии. М.: Территория будущего, 2010. 484 с.
- Нора П.* Расстройство исторической идентичности / Пер. с фр. М.Р. Майзульса // *Мир истории. Электронный журнал.* 2010. № 1. URL: <http://www.historia.ru/2010/01/nora.htm> (дата обращения: 21.04.2022).
- Олейников А.А.* Время истории // *Логос.* 2021. Т. 31. № 4. С. 5–30.
- Репина Л.П.* Эффекты «непостижимого ускорения», или Феномен презентизма в истории исторического сознания // *Диалог со временем.* 2018. Вып. 65. С. 48–58.
- Рикёр П.* Время и рассказ. Т. 1: Интрига и исторический рассказ / Пер. с фр. Т.В. Славко. М.; СПб.: Университетская книга, 1998. 313 с.
- Рикёр П.* История и истина / Пер. с фр. О.И. Мачульской. СПб.: Алетейя, 2002. 400 с.
- Рикёр П.* Память, история, забвение / Пер. с фр. И.И. Блауберг и др. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004. 728 с.
- Уайт Х.* Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX в. / Пер. с англ. под ред. Е.Г. Трубиной и В.В. Харитоновой. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2002. 528 с.
- Фуко М.* Что такое Просвещение / Пер. с фр. И. Окуновой // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Т. 1. М.: Праксис, 2002. С. 335–359.
- Bantigny L., Deluermoz Q.* Entretien avec Christophe Charle. Autour de Discordance des temps: une brève histoire de la modernité // *Vingtième Siècle. Revue d'histoire.* 2013. Vol. 1. No. 117. P. 231–246.
- Bauman Z.* Modernity and the Holocaust. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1989. 280 p.
- Bevernage B.* History, Memory, and State-Sponsored Violence. Time and Justice. N.Y.; L.: Routledge, 2012. 250 p.
- Bevernage B.* Time, Presence, and Historical Injustice // *History and Theory.* 2008. No. 47 (2). P. 149–167.
- Carr D.* Time, Narrative and History. Bloomington: Indiana University Press, 1986. IX, 189 p.
- de Certeau M.* L'Absent de l'histoire. Tours: Mame, 1973. 185 p.
- de Certeau M.* L'écriture de l'histoire. Paris: Gallimard, 1975. 376 p.
- Charle Chr.* Discordances des Temps. Une brève histoire de la modernité. Paris: Armand Colin, 2011. 494 p.
- Charle Chr.* La Crise des sociétés impériales: essai d'histoire sociale comparée de l'Allemagne, de la France et de la Grande-Bretagne, 1900–1940. Paris: Éd. du Seuil, 2001. 596 p.
- Danto A.* Analytical Philosophy of History. N.Y.: Macmillan, 1965. 283 p.
- Domanska E.* The material Presence of the Past // *History and Theory.* 2006. No. 45. P. 337–348.
- Gallie W.B.* Philosophy and historical Understanding. N.Y.: Schocken Books, 1964. 236 p.

³¹ *Рикёр П.* Память, история, забвение. С. 693–694.

- Hartog F. *Présentisme et vivre ensemble // Entre temps court et temps long / Sous la dir. de Conseil économique social et environnemental*. Paris: PUF, 2013. P. 43–52.
- Hartog F. *Régimes d'historicité: présentisme et expérience*. Paris: Seuil, 2003. 272 p.
- Mink L. *Narrative Form as a Cognitive Instrument // Mink L. Historical Understanding*. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1987. P. 182–203.
- Mudrovic M.I. *The politics of time, the politics of history: who are my contemporaries? // Re-thinking History*. 2019. № 23 (4). P. 456–473.
- New Papers on the Present: Focus on Presentism / Ed. by R. Ciuni, K. Miller, G. Torrenco*. Munich: Philosophia, 2013. 340 p.
- Ricœur P. *La Distance temporelle et la mort // Historicités / Sous la dir. de Ch. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia*. Paris: La Découverte, 2009. P. 13–27.
- Ricœur P. *La marque du passé // Revue de métaphysique et de morale*. 1998. No. 1. P. 7–31.
- Taguieff P.-A. *Du Progrès. Biographie d'une utopie modern*. Paris: Librio, 2000. 237 p.
- Tallant J.Ch. *Presentisme, persistence and tans-temporal dependence // Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in Analytic Tradition*. 2018. Vol. 175. No. 9. P. 2209–2220.
- White H. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973. 464 p.
- Zawadzki P. *Les équivoques du présentisme // Esprit*. 2008. No. 345 (6). P. 114–134.

On the paradoxes of the time of history

Mariya M. Fedorova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: mf57@yandex.ru

The article is an attempt to comprehend the radical changes in the historical self-consciousness of the modern era and their impact on modern political practices. The position of the author is that our attitude to the time of history crystallizes deep transformations of the political sphere. It is shown that the historicity regime at the turn of the 20th–21st centuries is characterized by an orientation towards today's needs and interests (so-called presentism) and at the same time increased attention to the past (“memorial revolution”), which, in the absence of major socio-political projects of the future, plays the role of a consolidating social factor. These changes required, on the one hand, significant efforts by historians to revise the methodological foundations of their science and, on the other hand, philosophical reflection on key historiosophical concepts and meanings. The most significant discussions concern, first of all, the concept of the past in its relation to the present, “modernity”. Understanding the ontological and epistemological foundations of these concepts has become today a “bone of contention” in building modern political strategies and practices. The article demonstrates how the past from the concept of clear and self-evident, as it appeared within the framework of the historicist concepts of the Modern era, has become a philosophical and political problem in our days. There are two approaches to solving this problem. These are, firstly, those philosophers and historians who defend the modernist idea of the past as different in relation to the present, although they significantly modify it with the help of the idea of a “living past”. And secondly, those philosophers who defend the thesis about the “non-past” of the past and the continuation of its existence in the present. It is concluded that, with all the differences, both types of concepts proceed from the concept of “living past”, which implies a non-linear and “multi-layered” understanding of historical time.

Keywords: time of history, past, present, contemporaneity

For citation: Fedorova, M.M. “O paradoksakh vremeni istorii” [On the paradoxes of the time of history], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 2, pp. 127–143. (In Russian)

References

- Ankersmit, F.R. *Vozvysshennyj istoricheskij opyt* [Sublime historical experience], trans. by A.A. Oleinikov et al. Moscow: Evropa Publ., 2007. 612 pp. (In Russian)
- Bantigny, L. & Deluermoz, Q. "Entretien avec Christophe Charle. Autour de Discordance des temps: une brève histoire de la modernité", *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2013, Vol. 1, No. 117, pp. 231–246.
- Barthes, R. "Diskurs istorii" [Discours of History], trans. by S.N. Zenkin, in: R. Barthes, *Sistema mody* [System of the mode]. Moscow: Izd. im. Sabashnikovyyh, 2003, pp. 427–441. (In Russian)
- Bauman, Z. *Modernity and the Holocaust*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989. 280 pp.
- Bevernage, B. "'Proshedshest' proshlogo': nekotorye razmyshleniya o politike istorizacii i krizise istoristskogo proshlogo" ['Pastness of the past': some reflexions on the policy of historicisation and the crisis of the past of historicism], trans. by A. Egorova, *Logos*, 2021, Vol. 31, No. 4, pp. 65–94. (In Russian)
- Bevernage, B. *History, Memory, and State-Sponsored Violence. Time and Justice*. New York; London: Routledge, 2012. 250 pp.
- Bevernage, B. "Time, Presence, and Historical Injustice", *History and Theory*, 2008, No. 47 (2), pp. 149–167.
- Carr, D. *Time, Narrative and History*. Bloomington: Indiana University Press, 1986. IX, 189 pp.
- de Certeau, M. *L'Absent de l'histoire*. Tours: Mame, 1973. 185 pp.
- de Certeau, M. *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975. 376 pp.
- Charle, Chr. *La Crise des sociétés impériales: essai d'histoire sociale comparée de l'Allemagne, de la France et de la Grande-Bretagne, 1900–1940*. Paris: Éd. du Seuil, 2001. 596 pp.
- Charle, Chr. *Discordances des Temps. Une brève histoire de la modernité*. Paris: Armand Colin, 2011. 494 pp.
- Ciuni, R., Miller, K. & Torrenco, G. (eds.) *New Papers on the Present: Focus on Presentism*. Munich: Philosophia, 2013. 341 pp.
- Danto, A. *Analytical Philosophy of History*. New York: Macmillan, 1965. 283 pp.
- Danto, A. *Analiticheskaya filosofiya istorii* [Analytical Philosophy of History], trans. by A.L. Nikiforov; ed. by L.B. Makeeva. Moscow: Ideya-Press, 2002. 292 pp. (In Russian)
- Domanska, E. "The material Presence of the Past", *History and Theory*, 2006, No. 45, pp. 337–348.
- Foucault, M. "Chto takoe Prosveshhenie" [What is the Enlightenment?], trans. by I. Okuneva, in: M. Foucault, *Intellektualy i vlast'* [Intellectuals and power. Selected Works], Vol. 1. Moscow: Praxis Publ., 2005, pp. 335–359. (In Russian)
- Gallie, W. *Philosophy and historical Understanding*. New York: Schocken Books, 1964. 236 pp.
- Hartog, F. "Présentisme et vivre ensemble", *Entre temps court et temps long*, sous la dir. de Conseil économique social et environnemental. Paris: PUF, 2013, pp. 43–52.
- Hartog, F. *Régimes d'historicité: présentisme et expérience*. Paris: Seuil, 2003. 272 pp.
- Kapustin, B. *Kritika politicheskoy filosofii* [The Critic of the Political Philosophy]. Moscow: Territoria budushhego Publ., 2010. 484 pp. (In Russian)
- Mink, L. "Narrative Form as a Cognitive Instrument", in: L. Mink, *Historical Understanding*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1987, pp. 182–203.
- Mudrovic, M.I. "The politics of time, the politics of history: who are my contemporaries?", *Rethinking History*, 2019, No. 23 (4), pp. 456–473.
- Nora, P. "Rasstroistvo istoricheskoi identichnosti" [Disruption of historical identity], trans. by M.R. Maizuls, *Mir istorii. Elektronny zhurnal*, 2010, No. 1 [http://www.historia.ru/2010/01/nora.htm, accessed on 21.04.2022]. (In Russian)
- Oleinikov, A.A. "Vremja istorii" [The Time of the History], *Logos*, 2021, Vol. 31, No. 4, pp. 5–30. (In Russian)
- Repina, L.P. "Effekty 'nepostizhimogo uskoreniya', ili Fenomen prezentizma v istorii istoricheskogo soznaniya", [The Effects of 'Unfathomable Acceleration', or The Phenomenon of Presentism in the History of Historical Consciousness], *Dialog so vremenem*, 2018, No. 65, pp. 48–58. (In Russian)

- Ricœur, P. “La Distance temporelle et la mort”, *Historicités*, sous la dir. de Ch. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia. Paris: La Découverte, 2009, pp. 13–27.
- Ricœur, P. “La marque du passé”, *Revue de métaphysique et de morale*, 1998, No. 1, pp. 7–31.
- Ricœur, P. *Pamjat', istorija, zabvenie* [Memory, History, Oblivion], trans. by I.I. Blauberg et al. Moscow: Gumanitarnaya literature Publ., 2004. 728 pp. (In Russian)
- Ricœur, P. *Vremja i rasskaz, T. 1: Intriga i istoricheskii rasskaz* [Time and Story, Vol. I: Intrigue and historical narrative], trans. by T.V. Slavko. Moscow; St. Petersburg: Universitetskaia kniga Publ., 1998. 313 pp. (In Russian)
- Taguieff, P.-A. *Du Progrès. Biographie d'une utopie modern*. Paris: Libro, 2000. 237 pp.
- Tallant, J.Ch. “Presentisme, persistence and tans-temporal dependence”, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in Analitic Tradition*, 2018, Vol. 175, No. 9. pp. 2209–2220.
- White, H. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973. 464 pp.
- White, H. *Metaistoriya: Istoricheskoe voobrazhenie v Evrope XIX v.* [Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe], ed. by E.G. Trubina and V.V. Kharitonov. Ekaterinburg: Ural. Univ. Publ., 2002. 528 pp. (In Russian)
- Zawadzki, P. “Les équivoques du présentisme”, *Esprit*, 2008, No. 345 (6), pp. 114–134.

Пётр Фомы (ОМБ)

ВОПРОСЫ О ТИПАХ ДИСТИНКЦИЙ. <ВОПРОС 7>*

Иванов Виталий Львович – научный сотрудник Научно-образовательного Центра проблем философии, религии, культуры. Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения. Российская Федерация, 190000, г. Санкт-Петербург, ул. Большая Морская, д. 67, лит. А; e-mail: ivavit@gmail.com

Данная публикация представляет собой перевод латинского текста францисканского философа и теолога первой трети XIV в. – Петра Фомы (ок. 1280–1340). Пётр Фомы – один из ранних последователей философии и теологии Иоанна Дунса Скота и, вероятно, наиболее интересный и важный метафизик, принадлежащий к формирующейся среди ученых францисканцев в 1310–1330-х гг. «школе Скота». Нами был переведен текст *седьмого* вопроса из метафизического трактата Петра Фомы «Вопросы о типах дистинкций» (создан около 1325 г.). Этот вопрос представляет собой экспликацию фундаментального для ранней скотистской традиции понятия «формальности» и его соотношения с метафизическим понятием *вещи*, а также анализ наиболее обсуждавшейся среди первых последователей Скота проблемы: в какой мере *формальная* дистинкция (или дистинкция между формальностями) совпадает или отличается от *реальной* дистинкции как дистинкции между разными вещами. Таким образом, этот довольно краткий вопрос Петра является исследованием проблематики, находящейся в средоточии метафизики и эпистемологии ранних скотистов и имеющей первостепенное значение как для рассмотрения вопросов схоластической теологии, так и для философской аналитики конечного сущего и его конституции. Перевод с латыни сделан с подготовленного переводчиком «рабочего издания» латинского текста данного вопроса, конституированного на основе колляции 6 манускриптов XIV–XV вв. Перевод сопровождается научным комментарием и предварительными замечаниями переводчика.

Ключевые слова: скотистская метафизика, Пётр Фомы, учение о типах дистинкций, формальность, вещь, реальность, формальная и реальная дистинкция

Для цитирования: Пётр Фомы. Вопросы о типах дистинкций. <Вопрос 7>. Пер. с лат., предисл. и коммент. В.Л. Иванова // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 2. С. 144–164.

* Перевод с латыни и научные примечания В.Л. Иванова. Перевод и примечания сделаны при финансовой поддержке гранта *Российского фонда фундаментальных исследований* (РФФИ), проект № 20–011–00439 «Понятие и реальность. Теологические основания средневековой онтологии». Переводчик искренне благодарит издателя сочинений Петра Фомы Гарретта Р. Смита (Университет Бонна) за предоставленную возможность ознакомиться с рабочей транскрипцией латинского текста по манускрипту V1.

От переводчика**ПРЕДВАРЯЮЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ПУБЛИКАЦИИ ПЕРЕВОДА
СЕДЬМОГО ВОПРОСА ИЗ «ВОПРОСОВ О ТИПАХ ДИСТИНКЦИЙ»
ПЕТРА ФОМЫ, ОМБ**

Пётр Фомы (род. около 1280 г. в Галисии – умер в 1340 г. недалеко от Авиньона) – францисканский философ и теолог, с 1316 по 1332 г. преподаватель философии и схоластической теологии, с 1325 «главный лектор» (в современных терминах – полный профессор) теологии в одном из важнейших учебных заведений францисканского ордена в этот период – *studium generale* ордена миноритов в Барселоне, с 1332 г. по 1336 г. чиновник на службе папской курии в Авиньоне. Пётр Фомы – один из ранних последователей философии и теологии Иоанна Дунса Скота и, пожалуй, наиболее интересный и важный метафизик, принадлежащий к условной «школе Скота», формирующейся в 1310–1330-х гг. среди ученых францисканцев. Автор семи философских и трех теологических сочинений, дошедших до нас. На настоящий момент из семи философских изданы пять его сочинений (критически – четыре из них).

Наиболее важными и оригинальными трудами Петра Фомы представляются два больших метафизических трактата, созданных почти одновременно около 1325 г. (возможно, окончательная редакция происходила в течение нескольких лет после 1325): «Вопросы о сущем» (также известны как «Вопросы о трансцендирующих [понятиях]») и «Вопросы о типах дистинкций». «Вопросы о сущем» (критически изданы Гарретом Смитом в 2018 г. в составе *Opera Petri Thomae*) – это первая большая самостоятельная (т.е. не связанная с жанром комментария к аристотелевской «Метафизике») скотистская метафизика, посвященная экспликации и аналитическому исследованию «понятия сущего», его познаваемости, характеристик, единства и дистинкции от всех иных понятий, а также реальности и предцируемости. Содержательно этот трактат – первая в истории философии систематическая *онтология* трансцендентального понятия сущего. «Вопросы о типах дистинкций» – трактат по метафизической теории дистинкций и тождеств, стоящий – наряду с современными ему, но менее объемными и включенными в контекст *теологических* сочинений трактатами Франциска Мероннского – в начале длившейся больше четырех веков традиции скотистских «трактатов о формальностях». Это сочинение состоит из 11 вопросов-исследований, рассматривающих понятие дистинкции и тождества как трансцендентальных свойств сущего как такового, а также детально анализирующих разные типы дистинкций и тождеств в сущем (как божественном, так и тварном), причем таких типов Пётр Фомы насчитывает как минимум семь. Несмотря на то, что это сочинение полностью никогда не публиковалось (ни в критическом, ни в рабочем, ни в старопечатном издании), оно дошло до нас в очень большом количестве манускриптов (в двадцати трех, хотя не все из них содержат полный текст трактата). Это свидетельствует о сравнительно большой

популярности¹ и влиятельности «Вопросов о типах дистинкций» внутри францисканской философской традиции (особенно рукописного периода ее существования, т.е. второй половины XIV – первой половины XV в.), единственным более популярным сочинением Петра является только посвященный той же проблематике, но гораздо более краткий поздний «Вопрос о дистинкции категорий» (дошел в 37 манускриптах и был напечатан в 1517, а также издан рабочим образом в 2000 и 2011 гг.).

Переведенный нами *седьмой* вопрос из трактата «Вопросы о типах дистинкций» по своему названию относится к *теологической* сфере рассмотрения типа дистинкции между божественными атрибутами или сущностными совершенствами Бога, но в самом тексте Пётр переформулирует этот вопрос в начале собственного ответа и исследует его далее в следующем исключительно метафизическом или философском виде: «Доказывает ли дистинкция между разными формальностями дистинкцию между ними как разными вещами?»² Иначе говоря, вопрос представляет собой экспликацию фундаментального для ранней скотистской традиции понятия «*формальности*»² и его соотношения с метафизическим понятием *вещи*, а также анализ наиболее обсуждавшейся среди первых последователей Скота проблемы: в какой мере *формальная* дистинкция (или дистинкция между формальностями) совпадает или отличается от *реальной* дистинкции как дистинкции между разными вещами. Таким образом, этот довольно краткий вопрос Петра является исследованием проблематики, находящейся в средоточии метафизики и эпистемологии ранних скотистов и имеющей первостепенное значение как для рассмотрения вопросов схоластической теологии, так и для философской аналитики конечного сущего и его конституции.

Текст латинского оригинала этого вопроса никогда не публиковался, хотя публикация латинского текста всех «Вопросов о типах дистинкций» запланирована в рамках критического издания «Сочинений Петра Фомы», работа над которым ведется Гарретом Смитом (Университет Бонна). Перевод с латыни сделан с подготовленного нами (не опубликованного) «рабочего издания» *латинского текста* данного вопроса. Этот рабочий текст конституирован нами на основе коляции 6 манускриптов, содержащих текст вопроса полностью, а именно: 4 основных манускриптов XIV в. и 2 дополнительных манускриптов XV в. Это следующие рукописи: 1) Città del Vaticano, BAV, Cod. Vat. lat. 2190, f. 95r – 97v (XIV в.) – V1; 2) Città del Vaticano, BAV, Cod. Vat. lat. 3130, f. 11vb – 13rb (датируется 1336 г.) – V2; 3) Wien, ÖNB, Cod. 1494, f. 60ra – 61va (датируется 1349 г.) – W; 4) Madrid, BN, Ms. 2016, f. 66a – 69b (XIV в.) – M; 5) München, BSB, Clm 26838, f. 33v – 36v (датируется примерно 1412 г.) – Mu; 6) Paris, BNF, Ms. lat. 3433, f. 36v – 39v (датируется примерно серединой XV в.) – P. В конституировании рабочего текста

¹ «Вопросы о сущем» Петра дошли до нас лишь в 7 манускриптах. Сравнимая по значению «Метафизика» Николая Бонета – примерно в 30, а невероятно популярные в XV в. «Вопросы о 12 книгах Метафизики Аристотеля» Антония Андреа – примерно в 35.

² О понятии формальности у ранних скотистов и критике использования этого понятия в метафизике и схоластической теологии Гервеем Наталисом, Петром Ауреолом и Уильямом Оккамом см. на русском следующие статьи Г.В. Вдовиной: *Вдовина Г.В.* Гервей Наталис и его полемика с ранними скотистами о формальностях и формальном различии в Боге // Вопросы теологии. 2020. Т. 2. № 3. С. 409–418; *Она же.* Ранние оппоненты учения о формальностях и формальном различии // ESSE: Философские и теологические исследования. 2021. Т. 6. № 1. С. 135–144.

мы по большей части отдавали предпочтение вариантам манускриптов V2, V1, W и M (особенно в случае совпадения между тремя первыми), а в некоторых исключительных случаях, отмеченных в сносках, основывались на варианте чтения поздних рукописей. В любом случае мы прежде всего руководствовались смыслом и сохранностью философской аргументации автора. Перевод на русский язык данного вопроса является продолжением работы с трактатом «Вопросы о типах дистинкций», начатой публикацией нашего перевода текста вопроса 11 (о внутренних модусах и типе дистинкции модуса от вещи), а также большой вступительной статьи, посвященной Петру Фоме, его сочинениям и его значению для схоластической метафизической традиции³.

В.Л. Иванов

* * *

Пётр Фомы (ОМБ)

<Вопрос 7. Должны ли те, кто полагают, что божественные атрибуты дистинктны как некие позитивности или как разные формальности, также необходимо полагать, что они дистинктны как [одна] вещь и [другая] вещь?>

К **седьмому** [вопросу] мы приступаем так: и кажется, что тот, кто полагает, что божественные атрибуты дистинктны как некие позитивности (*aliqua positiva*) или как разные формальности, [также] должен необходимо полагать, что они являются дистинктными как [одна] вещь и [другая] вещь.

И что это именно **так**, [аргументируют], **во-первых**, таким образом: формальность согласно тому, что она формальность, есть некая вещь, следовательно, из дистинкции формальности и формальности необходимо следует дистинкция вещи и вещи. Антецедент⁴ ясен, ведь согласно Августину⁵ в книге «О христианском учении»: то, что вообще не есть ни одна вещь,

³ См.: Иванов В.Л. Пётр Фомы – ранний последователь Дунса Скота, минорит из Барселонны и автор метафизических трактатов // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. 2021. Т. 5. № 4. С. 229–258; Пётр Фомы (ОМБ). Вопросы о типах дистинкций. Вопрос 11 / Пер. с лат. с примеч. В.Л. Иванова // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. 2021. Т. 5. № 4. С. 259–309. См. также нашу исследовательскую статью о метафизическом понятии *внутреннего модуса* у Петра Фомы: Иванов В.Л. *Метафизика забытой традиции II. Метафизическая экспликация трансцендентального понятия «внутреннего модуса» у Петра Фомы: проблема контракции сущего и дистинкции модуса* // *Вопросы теологии*. 2021. Т. 3. № 3. С. 351–383.

⁴ Антецедентом в первом аргументе выступает положение: «формальность как формальность есть некая вещь». Именно это положение доказывается, во-первых, авторитетным суждением Августина, а также еще двумя аргументами далее.

⁵ См.: *Augustinus. De doctrina christiana. Lib. I, cap. 2, n. 2* (PL 34, 20).

есть ничто. Следование [также] ясно, потому что поскольку всякая формальность есть некая вещь, то сама эта формальность не может умножаться, если [при этом] не умножается реальность. Кроме того, **во-вторых**, этот антецедент доказывается так: чтойность есть истинная вещь, но формальность есть истинная чтойность, следовательно, формальность согласно тому, что она формальность, есть истинная вещь. **В-третьих**, этот же антецедент доказывается так: то, что есть в вещи из природы вещи, и то, что может истинным образом быть границей⁶ (terminari) [акта] интеллекта, есть истинная вещь, но формальность именно такова, следовательно, и т.д.

Во-вторых, [в пользу] начального [положения] аргументируют так: численная дистинкция доказывает (arguit) дистинкцию вещей, следовательно, дистинкция между формальностями доказывает дистинкцию между вещами. Антецедент очевиден. Следование объясняется, потому что, как кажется, формально некие [сущие] различаются (distingui) больше, чем [они различаются] численно, что ясно: ибо численно дистинктны между собой и некие такие [вещи], которые тем не менее не дистинктны между собой формально, как, [например], индивидуумы того же самого вида, хотя и не наоборот, ведь все те, что дистинктны формально, как видится, дистинктны и численно. Это **подтверждается**, поскольку дистинкция суппозитов доказывает дистинкцию вещей, но дистинкция [одной] формальности и [другой] формальности есть дистинкция суппозитов, следовательно, и т.д. Бóльшая [посылка] очевидна, меньшая объясняется: ведь поскольку какая угодно из этих формальностей, например, божественных атрибутов, есть абсолютная (потому что принадлежит к божественной субстанции⁷) формальность, то как следствие этого, кажется, что какая угодно [такая формальность] должна конституировать [некий] суппозит.

Кроме того, **в-третьих**, [в пользу начального положения] аргументируют так: реальность каждого в простом [значении] есть его формальность, а вещь и ее формальность – это одно и то же, следовательно, невозможно полагать многие формальности без того, чтобы не полагать многие реальности. Это **подтверждается**: ведь сами эти атрибуты или формальности как дистинктные [друг от друга] либо суть нечто и вещь, либо ничто. Если они суть нечто и вещь, то уже имеется предложенное [к доказательству]. Если же ничто, следовательно, сами эти формальности суть ничтожности (nihilitates)⁸.

Против [этого начального положения]: Комментатор в [Комментарии] к 7-й кн. «Метафизики» говорит⁹, что все части определения – это формы, а потому и все части некой простой определяемой формы суть формы. Но под такими формами я не понимаю, да и вообще не может быть понято

⁶ То есть объектом интеллектуального акта, который выступает «границей» отношения акта интеллекта к вещи или объективному содержанию.

⁷ В отличие от божественных Лиц, которые традиционно считались конституированными отношениями происхождения.

⁸ В манускриптах V2, M, Mu вывод выглядит более сильным и теологически неприемлемым: «следовательно, такие атрибуты суть не что иное, как некие ничтожности».

⁹ Ср. обсуждение Аверроэса в: *Averroes. Commentaria in libros Metaphysicorum Aristotelis. Lib. VII, cap. 12, t.c. 34 (Aristotelis Stagiritae Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis // Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis. Vol. VIII. Venetiis, 1562. F. 184v, G–H)*. Стоит отметить, что Аверроэс говорит там это только о тех определениях неких «простых вещей», в которых актуально не выявляется материя, а во все не об определении как таковом.

что-то иное, кроме как формальные содержания (*rationes*) или формальности самого этого определяемого, следовательно, с реальным единством может быть совместимо множество формальных или чтойностных содержаний, а вследствие этого, из дистинкции между одной и другой формальностью не следует дистинкция одной и другой вещи.

<Решение вопроса>

Отвечаю: в этом вопросе нечто предполагается, а нечто спрашивается; и предполагается, что божественные атрибуты различаются как дистинктные формальности¹⁰, предположив же это, спрашивается: доказывает ли эта дистинкция необходимо дистинкцию между ними [как дистинкцию одной] вещи и [другой] вещи? А потому, пропуская предположенное [в вопросе], относительно спрашиваемого я продвигаюсь так: **во-первых**, предположу некие необходимые для вопроса [вещи], **во-вторых**, отвечу на вопрос, **в-третьих**, удалю множественные встречающиеся здесь возражения или сомнения.

<Раздел 1>

Что касается **первого** [раздела], должно увидеть, во-первых, что́ есть форма, во-вторых, что́ есть формальное, в-третьих, что́ есть формальность, в-четвертых, что́ – «формально», в-пятых, что́ [означает] «быть реально дистинктными», в-шестых, что́ [означает] «быть формально дистинктными», в-седьмых, что́ [означает] «быть дистинктными из природы вещи».

<Что́ есть форма>

О **первом**: имя «форма» встречается как эквивокально сказываемое о многих [вещах], ибо оно сказывается о «форме», которая есть одна из частей сложного [сущего], о «форме» целого [сущего] и вообще о всякой чтойности, [а также] тем способом, каким иногда формами называются отдельные субстанции и даже сам Бог. «Форма» сказывается также о многих иных [вещах], как о зеркальном отображении (*de speculo*) и о видах. Но принимая «форму» в ее первом значении, т.е. тем способом, каким одна из частей сложного [сущего] собственно называется формой, я нахожу в ней **пяти-сложное** [объективное] содержание, а именно: [во-первых], то, в котором сама форма есть «то, чем» актуализируется материя, [во-вторых], «то, чем» специфицируется сложное [из материи и формы], в-третьих, «то, чем» само

¹⁰ Несмотря на то, что Скот (за исключением своего позднего вопроса «О формальностях», именуемого также «Логикой Скота») крайне редко использует термин «формальность» в своих сочинениях, он ввел и подробно обосновал так называемую формальную дистинкцию или формальное не-тождество как дистинкцию «формальных содержаний» из природы вещи или до всякого акта какого угодно интеллекта, причем одним из главных вопросов, разрешенных им с помощью этой теории, был именно вопрос о характере дистинкции между божественными атрибутами (например, мудростью и благостью). См. об этом: *Дунс Скот*. Ординация I, дист. 8, ч. 1, вопр. 4, п. 191–194 (*Duns Scotus. Ordinationo. Liber I. Dist. IV–X // Ioannis Duns Scoti Opera omnia. Vol. IV. Civitas Vaticana, 1956. P. 260–262*), ср. также: *Дунс Скот*. Quaestio de formalitatibus (*Duns Scotus. Quaestio de formalitatibus quae dicitur Logica Scoti / The «Quaestio de formalitatibus» by John Duns Scotus, sometimes called the «Logica Scoti» // Bulletin de Philosophie Médiévale. 2014. Vol. 56. P. 153–182*).

сложное [сущее осуществляет свои] операции (*operatur*), в-четвертых, «то, чем» сложное становится дистинктным [от иного], в-пятых, «то, чем» само сложное [сущее] познается. Все эти [свойства] явны любому философствующему¹¹.

<Что́ есть формальное>

О **втором** я утверждаю следующее.

Первое – то, что «формальное» есть имя, производное от «формы», и оно имеется [по отношению] к ней так, как конкретное – [по отношению] к абстрактному. Второе – то, что «формальным» вообще может называться все то, что каким бы то ни было образом принадлежит к форме, ибо видится, что это и подразумевает имя [«формальное»] само из себя. Третье – то, что «формальное» собственным образом и именно так, как мы говорим о нем здесь, есть только то, что чтойностно принадлежит к чтойности чего-либо, и таким образом именно согласно этому [значению] «формальное» берется от формы, поскольку форма сказывается о любой чтойности, а не поскольку она сказывается только об одной из частей сложного [сущего]¹².

<Что́ есть формальность>

О **третьем** я утверждаю следующее.

Первое – то, что «формальность» берется от «формального», ведь как формальное от формы, так формальность от формального. Потому сама формальность есть нечто абстрактное, взятое от этого вот конкретного – «формального», как от белого – белость (*albitas*) или от реального – реальность, и так же – относительно иных.

Второе – то, что формальность не есть само «[тождество] первым способом через себя» (*perseitas primi modi*), поскольку оно означает единственно лишь способ сложения¹³, каковой способ, однако, как кажется, внутренне не принадлежит к чтойности. Сама же формальность, как видится, означает

¹¹ Манускрипты V2, M, Mu формулируют последнее предложение чуть иначе: «этого [т.е. сказанного достаточно] о свойствах самой формы».

¹² Здесь очевидна некоторая нестыковка в аргументации: с одной стороны, Пётр Фомы настаивает выше, что главные выделяемые им «свойства» или характеристики формы берутся от того «первого» значения формы, согласно которому она есть «одна из двух частей» сложного сущего (т.е. форма как *субстанциальная форма* сложного, противоположенная материи), а не от формы в значении «всякой чтойности», с другой же стороны, здесь он утверждает, что собственное значение «формального» производно от формы именно в смысле любой *чтойности*, а кроме того, – и это наиболее важно – и сама формальность чуть ниже также описывается как «*чтойностное* содержание» и берется от формального, понятого как «принадлежащее к чтойности». Если учесть, что разные значения «формы» характеризуются как *эквивокальные* и именно для двух основных значений (субстанциальная форма и чтойность как таковая) Пётр не делает никаких исключений из этой характеристики, то представляется затруднительным для понимания, почему и каким образом Пётр чуть ниже переносит четыре «формальные условия/характеристики» понятия формальности, взятые первоначально из описания формы как «части сложного», на формальность, которая производна из понятия формы как *чтойности*, т.е. по сути переносит характеристики с формы в одном значении на форму в ином, эквивокальном первом, значении. Единственным решением этого затруднения нам видится предположение, что первое значение формы как части сложного *аналогично* второму, более общему, и служит принципом для нашего понимания второго, поскольку оно, возможно, считается Петром «более известным для нас», чем второе.

¹³ Иными словами: «тождество первым способом через себя» есть характеристика сущностной/формальной *предикации*, т.е. способа *сложения* некоторых терминов в пропозиции, а именно – сложения определяемого и частей определения, предикацируемых в такой предикации о нем.

нечто, чтойностно принадлежащее к чтойности, – так же, как и само «формальное», от которого она происходит.

Третье – то, что формальность в собственном смысле не есть [некоторое] содержание определения (*ratio definitiva*), что ясно, поскольку формальность может подходить неким [вещам], которым тем не менее не подходит [никакое] определение, ибо формальность полагается в божественном и в трансцендирующих [содержаниях].

Четвертое – то, что формальность, говоря собственным образом, есть то же, что и чтойностное содержание (*ratio quidditativa*) чего-либо, и я не понимаю под формальностью что-либо иное, хотя иные [ученые] и описывают ее другим способом. И этому содержанию [понятия] формальности, взятой таким способом, подходят истинным образом все формальные условия¹⁴: ведь сама она есть «то, чем» нечто сказывается формально [как] таковое¹⁵; а также «то, чем» нечто как от [своего] принципа (*principiative*) сказывается формально дистинктным [от чего-то иного], и в-третьих, «то, чем» нечто формально познается, причем [познается] как из принципа, и в-четвертых, «то, чем» нечто производится, если «то, чему» оно принадлежит, само является произведенным.

<Что означает «формально»>

О **четвертом**. [Первое утверждение состоит в том, что] «формально» есть наречие, а вследствие этого оно высказывает способ (*modus*), ведь все наречия из своего собственного способа обозначения обозначают некоторые способы. Второе [утверждение] – то, что «формально» обозначает способ сложения, ведь кажется, что оно есть некоторое определение (*determinatio*) глагольной связки в отношении некоего предиката. Поэтому, когда говорится: «это есть формально то», либо «это не есть формально то», то посредством [термина] «формально» определяется сама глагольная связка [«есть»], которой предикат связывается [в пропозиции] с субъектом. Третье [утверждение] – то, что под самим [термином] «формально» я не понимаю ничего, кроме как «первым способом через себя»¹⁶.

<Что означает «быть реально дистинктными»>

О **пятом** я утверждаю, что «быть реально дистинктными» [или «различаться реально»] говорится о любых позитивных [содержаниях], которые, будучи предельно абстрагированными (*ultimate abstracta*), имеются [по отношению друг к другу] таким образом, что ни одно из них не заключает в себе другого, или же ни одно не может быть верифицировано относительно другого; ибо все те, которые имеются [по отношению друг к другу]

¹⁴ Эти условия явно берутся из «пятисложного» описания содержания понятия формы как «того, чем» в конце параграфа о «форме» выше. Как кажется, только третье описание формы как «принципа операций» сложного («того, чем» сложное оперирует) выпадает из списка формальных условий понятия *формальности* здесь – и понятно, почему оно оказывается пропущено: ведь именно оно соответствует значению формы как *природы*, которое обычно отделяется от общего понятия *чтойности*, с которым здесь связано понятие формальности как чтойностного содержания.

¹⁵ Ср. описание Петра Фомы в «Вопросах о типах дистинкций», вопр. 11, разд. 1, пропозиция 5: «формальностью вещь формально есть то, что она есть» (*Пётр Фомы. Вопросы о типах дистинкций. Вопрос 11. С. 264*). Это условие аналогично описанию формы как «того, чем» специфицируется (т.е. приобретает собственный вид) сложное сущее, выше.

¹⁶ Подразумевается способ сложения терминов в сущностной предикации, а термин «формально» характеризует именно тип сущностной предикации или предикации определения (и его частей) об определяемом.

таким образом – будь то в божественном, или в тварном, – являются реально дистинктными [друг от друга].

<Что означает «быть формально дистинктными»>

О **шестом**: я не говорю здесь «быть формально дистинктными» в таком [смысле], как одна видовая форма дистинктна от иной, и точно так же я не называю тут прецизированно «формально дистинктными» те, которые различаются прецизированно так, как одна суппозитальная вещь (*res suppositalis*)¹⁷ дистинктна от иной (хотя эта формальная дистинкция и могла бы быть заключена в той¹⁸), но и не так, как одна численно форма различается с другой [дистинктной по числу] формой, но я называю здесь «формально дистинктными» все те [содержания], которые имеются [по отношению друг к другу] так, что, будучи предельно абстрагированными, ни одно из них не предидируется о другом «первым способом через себя»¹⁹.

<Что означает «быть дистинктными из природы вещи»>

О **седьмом** я утверждаю, что все те [содержания] «дистинктны [друг от друга] из природы вещи», которые являются дистинктными, если исключена любая работа (*opere*) деятельного интеллекта.

<Раздел 2>

Что касается **второго** [раздела], на вопрос я **отвечаю**, что дистинкция [одной] формальности и [другой] формальности не доказывает необходимо дистинкцию между [одной] вещью и [другой] вещью.

И я **доказываю** это так. **Во-первых**, дистинкция между [одной] вещью и [другой] вещью не доказывает необходимо дистинкцию между [одной] сущностью и [другой] сущностью, следовательно, и дистинкция [одной] формальности и [другой] формальности не доказывает необходимо дистинкцию между [одной] вещью и [другой] вещью. Следование ясно, ибо видится, что реальность обращается (*converti*) с сущностью так же, как формальность – с вещью. Антецедент²⁰ же известен из веры: поскольку три [божественных] Лица дистинктны [друг от друга] реально – как вещи, однако не сущностно – как сущности, так как у всех [божественных Лиц] одна сущность.

Кроме того, [**во-вторых**], дистинкция между [одной] реальностью и [другой] реальностью не доказывает дистинкцию между [одной] вещью и [другой] вещью, следовательно, и дистинкция [одной] формальности

¹⁷ Суппозитальная вещь здесь означает то же самое, что традиционно обозначается просто как «суппозит», т.е. единичное субсистирующее (иначе говоря, существующее в себе и через себя) сущее. Суппозит характеризуется не только через индивидуальность и субсистенцию, но и через *несообщаемость*, см. об этом пояснение ниже в конце ответа на доказательство подтверждения второго начального аргумента.

¹⁸ Имеется в виду, предположительно, что формальная дистинкция не исключает, но вполне совместима с большей дистинкцией, т.е. с *реальной* дистинкцией между суппозитами или единичными субсистирующими вещами.

¹⁹ То есть так, как часть чтойности или определения предидируется об определяемой вещи или виде. О предикации «через себя»/«самого по себе» и ее способах см.: *Aristoteles. An. Post. I 4, 73a 34–73b 24*.

²⁰ Антецедентом в аргументе было: дистинкция между разными вещами не доказывает необходимо дистинкцию между разными сущностями.

и [другой] формальности не [доказывает ее]. Следование очевидно; антецедент объяснен во втором вопросе об этой материи²¹.

Кроме того, [**в-третьих**], когда некие [содержания] имеются [по отношению друг к другу] так, что если умножается одно, иное не умножается, то из дистинкции одного не необходимо следует дистинкция второго; но вещь и формальность имеются [по отношению друг к другу именно] так, что если формальность и умножается, сама вещь не умножается, следовательно, из дистинкции одного не следует дистинкции второго. Бóльшая [посылка] явна, ибо противоположное предикату вызывает вывод о противоположном субъекту. Меньшая [посылка] также ясна из гипотезы, поскольку предполагается, что в одной вещи пребывают многие формальности, как, например, в божественной сущности [пребывают] многие формальности [божественных] атрибутов.

Кроме того, [**в-четвертых**], никакой вывод, [закрывающий] от «согласно чему-то» к «просто»²², не является необходимым, но выводить из дистинкции формальности и формальности дистинкцию [одной] вещи и [другой] вещи – это значит выводить [дистинкцию] «просто» из [дистинкции лишь] «согласно чему-то», следовательно, такой вывод не является добротным [т.е. правильным]. Бóльшая [посылка] очевидна; меньшая объясняется: ведь когда я утверждаю, что некие являются дистинктивными формально, я говорю о некотором типе или модусе «дистинкции из природы вещи», а когда я утверждаю, что они дистинктивны реально, я говорю о реальной дистинкции в простом [смысле], – не о модифицированной или определенной [в каком-то отношении дистинкции].

Кроме того, [**в-пятых**], для того, чтобы «быть реально дистинктивными», требуется больше, чем для того, чтобы «быть формально дистинктивными», следовательно, из формально дистинктивных не могут быть выведены реально дистинктивные. Следование явно, ибо если из бытия так, т.е. формально дистинктивными, выводится бытие реально дистинктивными, то таким образом совершают ошибку следствия (*fallacia consequentis*)²³. Антецедент²⁴ ясен, поскольку для бытия формально дистинктивными достаточно того, чтобы те

²¹ Речь идет о втором вопросе из данного трактата «О типах дистинкций», посвященного реальной дистинкции и тому, что есть реальность. См. утверждение в конце ответа на первый начальный аргумент там: «Tamen quando dicitur in minore quod distinctio realitatum arguit necessario distinctionem rei, nego quia in eadem re posset poni distinctae realitates vel rationes reales» («Но когда в меньшей посылке утверждается, что дистинкция реальностей необходимо доказывает дистинкцию вещи, я отрицаю это, потому что в той же самой вещи могли бы быть положены дистинктивные реальности или реальные содержания»), см.: *Petrus Thomae. De modis distinctionum*, q. 2 ad 1 arg. princ. (цит. по манускрипту V1 83v).

²² Имеется в виду вывод из некоторого положения, которое истинно лишь в некотором отношении или аспекте, или под неким условием, положения, которое истинно абсолютным образом или в простом, безотносительном смысле. Любой вывод, заключающий из «согласно чему-то», основываясь на более «слабой посылке», всегда будет обладать истиной лишь «согласно чему-то», в противном случае будет допущена софистическая ошибка (*fallacia secundum quid et simpliciter*). Об этой ошибке см., например: *Petrus Hispanus. Summulae*, tract. 7, n. 120–130 (*Petrus Hispanus. Tractatus Called Afterwards Summule logicales*. Assen, 1972. P. 157–161).

²³ Об этой софистической ошибке см.: *Petrus Hispanus. Summulae*, tract. 7, n. 150–163 (*Petrus Hispanus. Tractatus*. P. 169–173).

²⁴ Антецедентом в аргументе было то, что для реальной дистинкции требуется больше, чем для формальной.

[содержания], которые дистинктны таким образом, имели себя [по отношению друг к другу] так, чтобы одно из них не предицировалось об ином или не заключалось в нем самом первым способом [через себя]. Но этого недостаточно для реальной дистинкции, как явствует из предшествующего раздела²⁵.

Из этого я **заключаю** в виде **короллария**, что те, кто полагают, что божественные атрибуты дистинктны как разные формальности, не должны необходимо полагать, что они дистинктны [между собой] как [одна] вещь и [другая] вещь или как [одна] и [другая] реальность.

<Раздел 3>

Что касается **третьего** [раздела], где должны быть удалены сомнения, относительно уже сказанного встречаются **четыре сомнения**. Первое: есть ли сама формальность вторая интенция²⁶? Второе: является ли сама формальность общей для сущего и отрицания? Третье: является ли она общей реальному сущему и сущему разума? Четвертое: простирается ли она сама на большее, чем сущее как сущее?

<Ответы на сомнения>

На **первое** [сомнение я отвечаю], что хотя в ином случае прежде я, пожалуй, и высказал в виде сомнения (*sub dubitatione*) в «Вопросах о трансцендирующих [понятиях]»²⁷, что формальность могла бы полагаться как вторая интенция, однако мне видится, что должно утверждать просто²⁸, что [формальность] есть первая интенция. Довод же в пользу этого таков: то имя, чье означаемое не происходит от работы интеллекта, не может быть именем второй интенции, но [должно быть именем] первой; но означаемое этого имени «формальность» не создано (*fabricatum*) работой интеллекта, а потому оно истинно есть в вещи при исключении всякой работы интеллекта; следовательно, и т.д.

²⁵ Ср. разд. 1, п. 5 (о том, что означает «быть реально дистинктными») в этом вопросе выше.

²⁶ Под «второй интенцией» в схоластике обычно подразумевался либо рефлексивный/сравнивающий акт интеллекта, направленный не прямо на вещь, а на «первую интенцию» (т.е. на акт интеллекта, объектом которого является некая вещь или реальность), либо сам объект, который конституируется этим вторым актом. Причем такой объект часто считался одним из видов «сущего разума», т.е. сущего, имеющего объективное бытие только в интеллекте. Примером такого сущего разума выступали логические «вторые интенции» вида или рода.

²⁷ См. подробнее: *Пётр Фомы*. *Quaestiones de ente*, q. 3, art. 2, ad obiectionem 1 et 2 (*Petrus Thomae. Petri Thomae Quaestiones De Ente // Petri Thomae Opera. Vol. 2. Leuven, 2018. P. 31–32*). Следует отметить, что в «Вопросах о сущем» (или «о трансцендирующих») Пётр скорее опровергает тезис о формальности как второй интенции, по крайней мере – для случая формальности как гипотетически общей сущему и отрицанию (не-сущему). Он лишь ссылается там на то, что «некие утверждают», что формальность есть вторая интенция. Нам известно, что сам Пётр в своем раннем теологическом «Комментарии на первую книгу Сентенций» придерживался именно подобной позиции, см.: *Petrus Thomae. Reportatio I, d. 1 q. 1 a. 5 ad dub. 5* (Città del Vaticano, BAV, Cod. Vat. lat. 1106, f. 59v).

²⁸ То есть: без условия рассмотрения в статусе сомнения, определенно и окончательно для решения данного вопроса/сомнения.

[В ответ] на **второе** [сомнение] я утверждаю, что формальность не является общей для сущего и отрицания, если только не эквивокально; ибо само отрицание не имеет никакой собственной формальности, как доказано во Второй [книге «Комментария на Сентенции»]²⁹.

[В ответ] на **третье** [сомнение] я утверждаю, что формальность, как и само сущее, является общей реальному сущему и сущему разума только лишь эквивокально, точно так же, как не может быть нечто унивокально общее реальному сущему и сущему разума, как доказано в последнем вопросе «О трансцендирующих [понятиях]»³⁰.

Что касается того **четвертого**, что на деле **видится** сомнительным, ведь явно, что не только сущее, но и все его терпения [или свойства] имеют собственные чтойностные или формальные содержания (*rationes*), а вследствие этого и [собственные] формальности, следовательно, формальность простирается на большее (*in plus se habet*), чем сущее [как таковое]. Следование явно, потому что никакое из терпений сущего не сказывается сущим формально. Но [в ответ] на это я **утверждаю**, что сама формальность не простирается на большее, чем сущее, поскольку хотя как сущее, так и все иные трансцендирующие [термины] имеют [свою] формальность, однако сама она является общей сущему и его терпениям чисто эквивокально. Это я **доказываю** так: ничто не может быть унивокально общим для первой чтойностной формальности и для первых качественных формальностей; но формальность сущего есть первая чтойностная формальность, формальности же его терпений суть первые качественные формальности³¹; следовательно, не может быть нечто унивокально общее формальности сущего и формальностям его терпений, сказываемое о них чтойностно (*in quid*).

<Ответ на первоначальные аргументы>

На первые аргументы [вопроса в пользу противоположного решения].

Для очевидности [ответа] на сами эти [первые аргументы] я [сперва] **предполагаю** следующие [восемь] **пропозиций**:

<Пропозиции>

Первая [пропозиция состоит в том], что формальность может сравниваться либо с вещью, чьей [формальностью она] является, либо с иной формальностью, от которой она полагается дистинктной.

²⁹ На сегодняшний день считается несохранившимся, утерянным сочинением Петра Фомы.

³⁰ См. подробнее: Пётр Фомы. *Quaestiones de ente*, q. 15, art. 4-5 (*Petrus Thomae. Quaestiones de ente*. P. 428-437).

³¹ Данная оппозиция типов формальностей очевидным образом основывается на общем разделении понятий на чтойностные и качественные (предидируемые *in quid / in quale*), которое было одним из наиболее фундаментальных для эпистемологии Скота и скотистов. Ср., например: Дунс Скот. *Theoremata*, ч. 3, п. 49-50 (*Duns Scotus. Ioannis Duns Scoti Quaestiones in Libros Perihermenias Aristotelis; Quaestiones super Librum Elenchorum Aristotelis; Theoremata // B. Ioannis Duns Scoti OFM Opera Philosophica. Vol. II. St. Bonaventure (NY); Washington, DC, 2004. P. 618*); Пётр Фомы. *Quaestiones de ente*, q. 12, art. 1, concl. 1 (*Petrus Thomae. Quaestiones de ente*. P. 308-309).

Вторая [пропозиция состоит в том], что формальность относится к вещи, чьей [формальностью она] является, как «то, чем» ('quo') [относится] к «тому, что» ('quod') и к «тому, [формальностью] чего [она является]» ('cuius'). Это явно, так как вещь формально есть самой же формальностью, следовательно, [формальность] есть для нее «то, чем», следовательно, она относится к самой [вещи] как «то, чем» [относится] к «тому, что». А то, что [формальность] также относится к самой [вещи] как к «тому, [формальностью] чего [она является]», тоже явно, так как сама формальность есть [формальность] вещи.

Третья [пропозиция состоит в том], что, говоря собственно, формальность не есть сама вещь, но есть «то, чем» вещь есть. Это явно, так как, говоря собственно, само «то, чем» не есть само «то, что» или само «то, чего [она есть]»; но формальность относится к вещи как «то, чем» – к «тому, что [есть]»; следовательно, она сама не есть собственным образом вещь, но есть «то, чем» вещь есть или есть [как принадлежащая] самой вещи.

Четвертая [пропозиция]: у вещи и формальности есть полностью тождественная формальность. В самом деле, ведь формальность есть формальность самой вещи не посредством чего-то [иного], да и сама вещь не выражает [какую-то] иную формальность.

Пятая [пропозиция]: формальность и вещь, чья формальность она есть, не складываются [друг с другом] в [общее] число, что явствует из предыдущей [пропозиции]. Ведь если бы они численно складывались, то у вещи и формальности уже не была бы полностью тождественная формальность.

Из этого³² я заключаю в виде **короллария, во-первых**, что невозможно, чтобы вещь понималась без своей формальности, поскольку невозможно, чтобы вещь понималась без того, чем³³ она чтойностно есть то, что есть.

Во-вторых, [я заключаю как королларий], что ложно воображают те³⁴ [ученые], которые считают, что формальность и реальность пребывают или различаются как некие два [содержания] (как воображают многие, аргументирующие против этого [т.е. нашего] пути [разрешения этого вопроса]).

Против [этого аргументируют так]: если формальность формальности и вещи будет тем же самым, следовательно, «формально» и «реально» это также то же самое, а вследствие этого, тем же самым будет и «бытие формально дистинктными» и «бытие реально дистинктными»³⁵. [На этот аргумент] я **отвечаю**: когда я утверждаю, что формальность полностью тождественна с вещью, то я понимаю это [т.е. термин «тождественно»] чтойностно, т.е. так, что сама формальность чтойностно принадлежит к понятию (est de conceptu) о ней, т.е. о вещи³⁶; однако, если некая вещь имеет много

³² То есть из четвертой и пятой пропозиции, которые чуть по-разному высказывают одно и то же.

³³ В виде исключения здесь нами выбрано чтение позднего манускрипта Р как относительно более ясное. Возможно также иное чтение, основывающееся на основных манускриптах (V2, W, M): «без того, что чтойностно есть то, что она есть».

³⁴ Так полагал, например, Франциск Мероннский – вероятно, наиболее влиятельный парижский скотист первой половины 1320-х гг. См. в особенности: *Франциск Мероннский. Super Primum Sententiarum (Conflatus), dist. 8, q. 5, n. 7, n. 45–46 (Franciscus de Mayronis. Conflatus. Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen. Freiburg; Basel; Wien, 2013. S. 344, 394).*

³⁵ Противоположное этому было подробно доказано в разделе 2 этого вопроса выше.

³⁶ Иное возможное чтение последней части этого предложения (на основании манускрипта V1): «сама формальность принадлежит к понятию о той же вещи, т.е. к ее чтойности».

чтойностных содержаний, то с единством вещи [вполне] будет совместимо множество формальностей. Тогда, что касается аргумента [оппонента], я **соглашаюсь** с тем, что формальность обеих, а именно: вещи и ее формальности, – это та же самая формальность. Но когда из этого делают вывод: «следовательно, [термины] ‘формально’ и ‘реально’ будут [чем-то] тождественным», я **отрицаю** такое следование, поскольку в нем присутствует [софистическая] ошибка «фигуры речи»³⁷ (*fallacia figurae dictionis*); ведь формальность обозначает крайний [термин в пропозиции]³⁸ – так же, как и реальность, а «формально» означает способ [или модус] – но не самого крайнего [термина], а [его] сложения³⁹, и потому выводить «формально» из формальности – это выводить из вещи способ ее сложения, и тогда тут имеется [софистическая] ошибка «фигуры речи». Подобно этому, такое следование не имеет силы еще и по иной [причине]: потому что нет подобия относительно [термина] «реально» и относительно [термина] «формально», ибо «реально», как кажется, выражает (*importare*) способ [или модус бытия] крайнего [термина], а «формально» – способ сложения крайнего с [другим] крайним [термином], из-за чего ясно, что и отношение (*habitudo*) вещи к [термину] «реально» и к [термину] «формально» не является подобным, потому что «реально», как видится, выражает способ [бытия] вещи, а «формально» – нет, но способ сложения вещи [с ее предикатами в пропозиции].

Шестая [пропозиция]: всему, чему формально тождественна сама формальность, тому формально тождественна и сама реальность. Это явствует из предшествующего [т.е. из второго короллария].

Седьмая [пропозиция]: всему, чему реально тождественна вещь, тому [тождественна] и сама формальность, поскольку и формальность не имеет какой-то иной реальности, кроме как реальности вещи.

Восьмая [пропозиция]: от всего, от чего формально дистинктна формальность, от того формально дистинктна и вещь. Ибо вещь не может быть формально дистинктной от чего-либо [иначе], чем через свою собственную формальность, так что формальность есть принцип такой дистинкции, т.е. формальной; поэтому отсюда следует, что то, от чего формально дистинктна формальность, [от того формально дистинктна] и сама вещь, а вследствие этого: то, от чего реально дистинктна вещь, [от того] подобным же образом реально дистинктна и формальность.

<Ответ на сами аргументы>

<Ответ на первый аргумент>

После того, как эти [пропозиции] предпосланы, на **первый** [начальный] аргумент⁴⁰ можно ответить **трояко**.

³⁷ О софистической ошибке «фигуры речи» или «фигуры сказывания» см. подробнее: *Пётр Испанский*. *Summulae*, tract. 7, n. 83–100 (*Petrus Hispanus*. *Tractatus*. P. 131–145).

³⁸ То есть либо субъект, либо предикат.

³⁹ Способ сложения крайнего термина с иным крайним термином в пропозиции.

⁴⁰ Первый начальный аргумент был предложен в следующем виде: «формальность согласно тому, что она формальность, есть некая вещь, следовательно, из дистинкции формальности и формальности необходимо следует дистинкция вещи и вещи», см. в начале этого вопроса выше.

Одним способом можно было бы сказать, что формальность согласно тому, что она формальность, собственным образом есть не некая вещь, но есть «то, чем» вещь есть, либо принадлежит «самой вещи», говоря собственно. И тогда на **первое доказательство** [антецедента в аргументе]⁴¹ против этого [следует ответить так]: когда говорят, что «то, что вообще не есть ни одна вещь» и т.д., это истинно о том, что вообще не есть ни одна вещь – ни как «то, чем», ни как «то, что» есть, но сама формальность есть вещь как «то, чем», а потому [относительно нее отсюда] не следует, что она есть ничто.

Что касается **второго доказательства** [антецедента в первом аргументе]⁴², то если этот аргумент [оппонента] заключает [истинно], то я **доказываю**, что в одной и той же простой форме пребывают многие вещи, таким образом: сколько имеется частей определения, столько имеется и частичных чтойностей определяемого; и тогда так: вид в каком угодно категориальном роде есть определяемое, а вследствие этого он заключает в своем понятии многие определяющие [его содержания]; но что угодно из этих определяющих есть чтойность определяемого; следовательно, какой угодно вид, насколько бы простым он ни был, имеет [в себе] множество чтойностей, но чтойность – по тебе – есть истинная вещь; следовательно, какой угодно вид есть [разом] многие вещи или заключает в себе многие вещи, что ложно.

Что касается **формы** [второго доказательства оппонента], когда говорит-ся: «чтойность есть истинная вещь» и т.д., пусть это и признается [как истинное], хотя, пожалуй, и это отрицалось бы некоторыми, говорящими, что чтойность прецизированно означает не вещь, но вещь в порядке [ее отношения] к интеллекту, но когда в меньшей [посылке] говорится, что «формальность есть чтойность», я **отрицаю** это, поскольку, собственно говоря, она есть не чтойность, но чтойностное содержание; поэтому, если бы мы пожелали говорить собственным образом, то должны были бы выдумать (fingere) имя, образовав его от «чтойности», – «чтойностность» ('quidditalitas'); и так как сама формальность есть чтойностное содержание, то она должна называться не «чтойностью», но «чтойностностью». Поэтому следующие [термины]: «формальность», «чтойностность», «чтойностное содержание» и «формальное содержание» выражают одно и то же, поскольку они берутся в предложенном [к обсуждению вопросе].

На **третье доказательство** того же самого [антецедента в аргументе оппонента], когда говорится «то, что есть в вещи из природы вещи», и т.д., [нужно ответить], что вполне истинно [говорится], что оно есть истинная вещь – либо как «то, чем», либо как «то, что», что то же самое, как и сказать, что оно есть «вещь» или [нечто] «вещи»; и [говоря] именно таким образом, я **утверждаю** в предложенном [оппонентом аргументе], что сама формальность есть истинная вещь как «то, чем» или [нечто] «вещи». И не нужно считать эту дистинкцию [между «вещью» и «чем-то вещи» какой-то] необычной, так как Бозций не желает допускать относительно шести категорий, что они обозначают вещь, но лишь модус или обстоятельство вещи; поэтому все, что есть, согласно нему, не есть вещь, но либо вещь, либо модус вещи.

⁴¹ Первое доказательство состояло в аргументе из авторитетного положения Августина.

⁴² Второе доказательство состояло в аргументе с чтойностью в качестве среднего термина (ср.: «чтойность есть истинная вещь», и т.д.).

Вторым [способом на первый начальный аргумент] можно ответить так: когда говорится, что «формальность согласно тому, что она формальность, есть некая вещь», то пусть это признается [как истинное], хотя это и сказывается несобственным образом, как явствует посредством прежде-сказанного, но когда из этого выводят: «следовательно, из дистинкции формальности и формальности следует дистинкция вещи и вещи», то на это можно было бы **сказать**, что это истинно [только] единообразно (*uniformiter*): потому что так же, как формальность сама собой формально дистинктна от иной формальности, так и вещь формально дистинктна посредством этой формальности, однако из этого невозможно вывести дистинкцию [одной] и [другой] вещи в абсолютном [значении].

Третьим [способом] – согласившись с тем антецедентом [первого начального аргумента] – можно ответить именно на следствие, которое выводится в аргументе, а именно: «следовательно, из дистинкции формальности и формальности следует дистинкция вещи и вещи», что оно обладает истинной [только тогда], когда вещь имеет только одну-единственную формальность, если можно полагать такую вещь, и даже тогда [это следствие] обладает истиной только лишь вместе с [определяющим связку термином] «формально»; но это не является истинным вообще (*generaliter*), ведь какая угодно вещь, как кажется, имеет много формальностей, хотя и не предельных, и, как доказано нами в ином месте⁴³, ни одна предельная (*ultima*) формальность, например [формальность] некой дифференции, каковой [формальностью] вещь есть то, что она есть, чтойностно не есть вещь или сущее, потому что ни одна дифференция не заключает в себе само [сущее] чтойностно.

<Ответ на второй аргумент>

[В ответ] на **второй** [начальный аргумент] я соглашаюсь [с его антецедентом], что численная дистинкция доказывает дистинкцию вещей, но тогда **отрицаю** следование: ведь численная дистинкция является большей, чем [дистинкция] между формальностями, поскольку мы о ней здесь говорим, потому что дистинкция [одной] формальности и [другой] формальности есть не так, как дистинкция [одной] формы и [другой] формы, но как дистинкция [одного] чтойностного содержания и [другого] чтойностного содержания. И когда ты доказываешь, что формальная⁴⁴ дистинкция является большей, чем эта [т.е. численная], посредством того, что численная дистинкция может быть совместима с формальным тождеством, [но не наоборот], я **утверждаю**, что ты берешь здесь формальную дистинкцию и тождество не единообразно (*uniformiter*), и также ты не берешь ее [т.е. формальную дистинкцию вместе с тождеством] так, как мы говорим о ней теперь, поскольку ты берешь формальное тождество [как тождество] в некоторой третьей формальности, но так оно нами тут не берется. Либо **можно сказать** иначе, что когда говорится, что формальная дистинкция больше, чем численная, то это истинно именно там, где с формальной дистинкцией

⁴³ См. подробнее: Пётр Фомы. *Quaestiones de ente*, q. 13, art. 2, concl. 4 (*Petrus Thomae. Quaestiones de ente*. P. 355–361).

⁴⁴ Все наши основные манускрипты, кроме М, имеют здесь «численная» (*numeralis*), а не «формальная» (*formalis*), что является очевидной ошибкой и не согласуется ни с аргументом оппонента, ни с его дальнейшим обсуждением здесь. Поэтому мы выбрали для перевода версию манускрипта М, хотя она и отклоняется от всех остальных манускриптов XIV в. (V1, V2, W).

сочетается (*concurrit*) численная дистинкция, как это и есть в том [примере], который берет [для объяснения второй] аргумент, т.е. в двух индивидуумах.

Что касается **подтверждения** [второго начального аргумента], когда говорится: «дистинкция суппозитов доказывает дистинкцию вещей», то я **согласен** с этим, но когда [далее] выводится⁴⁵, что «дистинкция [одной] формальности и [другой] формальности есть дистинкция суппозитов», я **отрицаю** это. [В ответ] на **доказательство**⁴⁶ я **утверждаю**, что для того, чтобы некая формальность могла конституировать [некий] суппозит, недостаточно того, чтобы она была абсолютной [формальностью], но требуется, чтобы она была несообщаемой⁴⁷ [формальностью], и поскольку такие формальности [божественных] атрибутов не имеют этого [в себе], поэтому они и не могут конституировать суппозит.

Кроме того, [в ответ на то доказательство] **можно** также **сказать**, что формальности божественных атрибутов собственно не являются формальностями субстанции [или природы Бога], поскольку они «означают не природе [Бога], но те, что около природы», согласно Дамаскину⁴⁸.

<Ответ на третий аргумент>

[В ответ] на **последний** [начальный аргумент]⁴⁹ я **утверждаю**, что, говоря собственным образом, эта бóльшая [посылка]⁵⁰ не является истинной, потому что хотя сама формальность и есть «то, чем» вещь есть, и таким образом также есть [нечто] «вещи», но говоря собственно, она не есть вещь. И все же, пусть даже эта [пропозиция], а именно, что «формальность есть вещь», и признается [истинной] – тем способом, каким [формальность] может полагаться как вещь, но тогда я **отрицаю** следование⁵¹

⁴⁵ На самом деле в подтверждении второго начального аргумента это было не выводом, а *меньшей* посылкой, которую далее оппонент объяснял.

⁴⁶ Точнее: на *объяснение* меньшей посылки.

⁴⁷ О *несообщаемости* как главной характеристике суппозита и бытия суппозитом подробно учил Скот в контексте обсуждения соотношения суппозита и природы/формы в божественном и тварном. См., например: *Дунс Скот. Lectura I, д. 2, ч. 2, вопр. 1, п. 246–248 (Duns Scotus. Lectura. Liber I. Prologus et dist. I–VII // Ioannis Duns Scoti Opera omnia. Vol. XVI. Civitas Vaticana, 1960. P. 205–208).*

⁴⁸ См.: *Damasceus. De fide orthodoxa (Burgundionis versio). Lib. I, cap. 4, п. 5 (Saint John Damascene. De fide orthodoxa (Burgundionis et Cerbani versiones). St. Bonaventure (NY), 1955. P. 21): «Quaecumque autem dicimus in Deo affirmative, non naturam, sed ea quae sunt circa naturam ostendunt»; ср.: Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, кн. I, гл. 4: «А что говорим о Боге утвердительно, показывает не природу Его, а то, что – около природы».*

⁴⁹ Сам последний аргумент был начально сформулирован в следующем виде: «реальность каждого в простом [значении] есть его формальность, а вещь и ее формальность – это одно и то же, следовательно, невозможно полагать многие формальности без того, чтобы не полагать многие реальности».

⁵⁰ Строго говоря, в третьем аргументе нет бóльшей посылки (как нет и правильного силлогизма через средний термин), но скорее двояко сформулированный антецедент, из которого далее следует вывод. Однако, если мы все же понимаем аргумент как обычный силлогизм, то здесь Пётр скорее не опровергает первое положение (неточно названное «бóльшей посылкой»), но уточняет второе положение, т.е. «меньшую посылку»: «вещь и ее формальность – одно и то же», которую здесь он, по-видимому, берет чуть в другом виде, чем сформулировано в начале вопроса, т.е. как положение «формальность есть вещь» (или «формальность есть то же самое, что вещь»), а далее собственным образом опровергает следствие из этих двух.

⁵¹ Следование консеквента, который выводится из уточненного положения «формальность есть вещь», а именно: «следовательно, невозможно полагать многие формальности без того, чтобы не полагать многие реальности». В манускриптах V2 и M этот консеквент

[в аргументе], потому что единственная вещь может иметь много формальностей⁵².

Иным способом можно было бы сказать, что, пожалуй, **можно** было бы **согласиться** [с последним начальным аргументом], если принять [его следствии] единообразно, а именно, что точно так же, как формальность является дистинктной формально, так же является дистинктной и вещь, «чьей» [формальностью] она сама является, т.е.: формально же; но если из этого делается такой вывод: «вещь дистинктна формально, следовательно, она есть дистинктная вещь»⁵³, то такое следование не имеет силы.

[В ответ] на **подтверждение** [последнего начального аргумента]⁵⁴ я **говорю**, что сами эти удвоения (reduplications)⁵⁵ могут братья двояко: либо редупликативно, либо спецификативно. «Редупликативно», чтобы отметить, что сама дистинкция и является там причиной присущности предиката [субъекту], «спецификативно» же, чтобы смысл [пропозиции] был в том, что те [содержания или формальности], которые полагаются таким способом дистинктными, суть вещи истинным образом, и [если удвоение берется там спецификативно], то я **соглашаюсь** с [антецедентом] в соответствии с уже часто изложенным [выше] способом [понимания формальности как вещи в значении «того, чем» вещь есть]; но если [это удвоение берется там «редупликативно», то я **отрицаю** [антецедент], потому что тогда смысл [пропозиции] состоит в том, что сама дистинкция является причиной присущности предиката [субъекту], что ложно. И если [согласно редупликативному смыслу удвоения] ты делаешь вывод: «следовательно, как таковые [т.е. поскольку формальности дистинктны] они суть ничтожности», то я **отрицаю** это; ибо [прецизированно] как дистинктные [формальности] не могут называться [или быть] ни вещью, ни ничто, поскольку [удваивающий] термин «как» (ly 'ut') [берется] и удерживается там «редупликативно»: точно так же, как человек «как» способный смеяться не может сказываться ни белым, ни не-белым, если термин «как» [берется] и удерживается редупликативно, но будет поистине белым «как» способный смеяться, беря [удваивающий] термин «как» спецификативно.

На **первый** и на **третий** [начальный аргумент] можно было бы ответить и иначе, причем одним-единственным словом, а именно, что вывод

сформулирован здесь в несколько ином виде, чем в начале, а именно: «следовательно, дистинктная формальность доказывает дистинктную вещь». В первоначальном аргументе оппонента акцент был сделан на выводе множества вещей из множества формальностей, а не на выводе дистинкции вещей из дистинкции формальностей. Тем не менее, смысл аргумента тот же, поскольку множество предполагает дистинкцию.

⁵² Это неоднократно утверждалось выше в разных контекстах, ср., например: третье доказательство в разделе 2, а также третий способ ответа на первый начальный аргумент выше.

⁵³ То есть: если из формальной дистинкции в вещи делается вывод, что имеется дистинктная вещь как вещь, т.е.: если в следствии имеется в виду уже не единообразно формальная дистинкция, но реальная дистинкция в вещи, то такой вывод ложен, поскольку тем самым в аргументе скрыто совершается переход от одного типа дистинкции к другому.

⁵⁴ Подтверждение было сформулировано так: «ведь сами эти атрибуты или формальности как (или: поскольку) дистинктные [друг от друга] либо суть нечто и вещь, либо ничто», и т.д.

⁵⁵ Под «удвоением» или редупликацией понимается ограничение или выделение аспекта рассмотрения в понятии или значении термина: формальности как дистинктные формальности, т.е. поскольку они дистинктные.

в обоих аргументах погрешает [против правил логического вывода], потому что в обоих этих аргументах переходят от [вещи] как «того, чем» к [вещи] как «тому, что» [есть].

*Перевод с латинского языка и комментарии
В.Л. Иванова*

Список литературы

- Вдовина Г.В.* Гервей Наталис и его полемика с ранними скотистами о формальностях и формальном различии в Боге // Вопросы теологии. 2020. Т. 2. № 3. С. 409–418.
- Вдовина Г.В.* Ранние оппоненты учения о формальностях и формальном различии // ESSE: Философские и теологические исследования. 2021. Т. 6. № 1. С. 135–144.
- Иванов В.Л.* Пётр Фомы – ранний последователь Дунса Скота, минорит из Барселоны и автор метафизических трактатов // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2021. Т. 5. № 4. С. 229–258.
- Иванов В.Л.* Метафизика забытой традиции II. Метафизическая экспликация трансцендентального понятия «внутреннего модуса» у Петра Фомы: проблема контракции сущего и дистинкции модуса // Вопросы теологии. 2021. Т. 3. № 3. С. 351–383.
- Пётр Фомы (ОМБ).* Вопросы о типах дистинкций. Вопрос 11 / Пер. с лат. с примеч. В.Л. Иванова // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2021. Т. 5. № 4. С. 259–309.
- Averroes.* Aristotelis Stagiritae Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eodem commentariis // Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis. Vol. VIII. Venetiis: apud Junctas, 1562. F. 1^r–355^r.
- Damascenus.* Saint John Damascene. De fide orthodoxa (Burgundionis versio) / Ed. by E.M. Buytaert. St. Bonaventure (NY): The Franciscan Institute, 1955. P. 1–386.
- Duns Scotus.* Ioannis Duns Scoti Quaestiones in Libros Perihermenias Aristotelis; Quaestiones super Librum Elenchorum Aristotelis; Theoremata / Ed. a R. Andrews et al. // B. Ioannis Duns Scoti OFM Opera Philosophica. Vol. II. St. Bonaventure (NY): The Franciscan Institute; Washington, DC: The Catholic University of America, 2004. 768 p.
- Duns Scotus.* Lectura. Liber I. Prologus et dist. I–VII // Ioannis Duns Scoti Opera omnia. Vol. XVI. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis vaticanis, 1960. 554 p.
- Duns Scotus.* Ordinatio. Liber I. Dist. IV–X // Ioannis Duns Scoti Opera omnia. Vol. IV. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis vaticanis, 1956. 442 p.
- Duns Scotus.* Quaestio de formalitatibus quae dicitur Logica Scoti / The «Quaestio de formalitatibus» by John Duns Scotus, sometimes called the «Logica Scoti» / Ed. by K. Emery Jr. and G.R. Smith // Bulletin de Philosophie Médiévale. 2014. Vol. 56. P. 153–182.
- Franciscus de Mayronis.* Conflatus. Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen / Übersetzt und eingeleitet von H. Möhle, R.H. Pich. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2013. 473 S.
- Petrus Hispanus.* Tractatus Called Afterwards Summule logicales / Critical ed. with an intr. by L.M. de Rijk. Assen: Van Gorcum & Co., 1972. 303 p.
- Petrus Thomae.* Petri Thomae Quaestiones De Ente / Ed. a G.R. Smith // Petri Thomae Opera. Vol. 2. Leuven: Leuven University Press, 2018. 590 p.

Questions on the modes of distinctions. <Question 7>**Petrus Thomae (OFM)*****(translation from Latin with notes and Foreword by Vitaly L. Ivanov)**

Research and Education Center for Religion, Philosophy, and Culture Studies at St. Petersburg State University of Aerospace Instrumentation. 67A Bolshaya Morskaya Str., St. Petersburg, 190000, Russian Federation; e-mail: ivavit@gmail.com

This publication is a translation of a Latin text by the Franciscan philosopher and theologian of the first third of the 14th century, Petrus Thomae (c. 1280–1340). Petrus Thomae is one of the early followers of the philosophy and theology of John Duns Scotus and probably the most interesting and important metaphysician belonging to the emerging among the Franciscan scholars in the 1310s–1330s “*schola Scotica*”. We have translated the text of the 7th question from the metaphysical treatise of Petrus Thomae “Questions on the modes of distinctions” (written around 1325). This question is an explication of the concept of “formality” fundamental to the early Scotist tradition and its relationship with the metaphysical concept of a *thing*, as well as an analysis of the problem most discussed among the first followers of Scotus: to what extent the *formal distinction* (or the distinction between formalities) coincides with or differs from the *real distinction* as a distinction between different things. Thus, this rather brief question by Petrus is an exploration of a problematic at the heart of the metaphysics and epistemology of the early Scotists, and of paramount importance both for the consideration of questions of scholastic theology and for the philosophical analysis of finite being and its constitution. The translation from Latin was made from the “working edition” of the Latin text of this question prepared by the translator, which was constituted on the basis of a *collatio* of 6 manuscripts of the 14th–15th centuries. The translation is accompanied by a historical and philosophical commentary and preliminary remarks by the translator.

Keywords: Scotist metaphysics, Petrus Thomae, doctrine on the kinds of distinctions, formality, thing, reality, formal and real distinction

For citation: Peter Thomae. “Voprosy o tipakh distinktsii. <Vopros 7>” [Questions on the modes of distinctions. <Question 7>], trans. from Latin with notes and Foreword by V.L. Ivanov, *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 2, pp. 144–164. (In Russian)

References

- Averroes. “Aristotelis Stagiritae Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eodem commentariis”, *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, Vol. VIII. Venetiis: apud Junctas, 1562, ff. 1^r–355^r.
- Damasenus. Saint John Damascene. *De fide orthodoxa (Burgundionis versio)*, ed. by E.M. Buytaert. St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute, 1955, pp. 1–386.
- Duns Scotus. “Ordinatio. Liber I. Dist. IV–X”, *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, Vol. IV. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis vaticanis, 1956. 442 pp.
- Duns Scotus. “Lectura. Liber I. Prologus et dist. I–VII”, *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, Vol. XVI. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis vaticanis, 1960. 554 pp.
- Duns Scotus. “Ioannis Duns Scoti Quaestiones in Libros Perihermenias Aristotelis; Quaestiones super Librum Elenchorum Aristotelis; Theoremata”, *B. Ioannis Duns Scoti OFM Opera*

* This translation was prepared with the support of the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project No. 20-011-00439 “Concept and reality. Theological foundations of medieval ontology”.

- Philosophica*, Vol. II, ed. a R. Andrews et al. St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute; Washington, DC: The Catholic University of America, 2004. 768 pp.
- Duns Scotus. "Quaestio de formalitatibus quae dicitur Logica Scoti / The 'Quaestio de formalitatibus' by John Duns Scotus, sometimes called the 'Logica Scoti'", ed. by K. Emery Jr. and G.R. Smith, *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 2014, Vol. 56, pp. 153–182.
- Franciscus de Mayronis. *Conflatus. Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen*, Übersetzt und eingeleitet von H. Möhle, R.H. Pich. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2013. 473 S.
- Ivanov, V.L. "Pyotr Fomy – rannij posledovatel' Duns Skota, minorit iz Barselony i avtor metafizicheskikh traktatov" [Petrus Thomae – an Early Follower of Duns Scotus, Minorite from Barcelona and Author of Metaphysical Treatises], *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*, 2021, Vol. 5, No. 4, pp. 229–258. (In Russian)
- Ivanov, V.L. "Metafizika zabytoj tradicii II. Metafizicheskaya eksplikaciya transcendental'no-go ponyatiya 'vnutrennego modusa' u Petra Fomy: problema kontrakcii sushchego i distinkcii modusa" [Metaphysics of a forgotten Tradition II. Metaphysical explication of the transcendental concept of 'intrinsic modus' by Peter Thomae, OFM: The problem of contraction of being and distinction of modus], *Issues of Theology*, 2021, Vol. 3, No. 3, pp. 351–383. (In Russian)
- Petrus Hispanus. *Tractatus Called Afterwards Summule logicales*, Critical ed. with an intr. by L.M. de Rijk. Assen: Van Gorcum & Co, 1972. 303 pp.
- Petrus Thomae. "Petri Thomae Quaestiones De Ente", ed. a G.R. Smith, *Petri Thomae Opera*, Vol. 2. Leuven: Leuven University Press, 2018. 590 p.
- Petrus Thomae, OFM. "Voprosy o tipah distinkcij. Vopros 11." [Questions on the modes of distinctions. Question 11: Is the intrinsic mode of a thing distinct from that thing in some way ex natura rei?], trans. from Latin with comment. by V.L. Ivanov, *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*, 2021, Vol. 5, No. 4, pp. 259–309. (In Russian)
- Vdovina, G.V. "Gervej Natalis i ego polemika s rannimi skotistami o formal'nostyah i formal'nom razlichii v Boge" [Hervaeus Natalis and his polemics with the early scotists about formalities and formal distinction in God], *Issues of Theology*, 2020, Vol. 2, No. 3, pp. 409–418. (In Russian)
- Vdovina, G.V. "Rannie opponenty ucheniya o formal'nostyakh i formal'nom razlichii" [Early opponents of the doctrine on formalities and formal distinction], *ESSE. Studies in Philosophy and Theology*, 2021, Vol. 6, No. 1, pp. 135–144. (In Russian)

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Pirmin Stekeler-Weithofer

NATURE, SPIRIT, AND THEIR LOGIC. HEGEL'S *ENCYCLOPAEDIA* OF THE THEORETICAL SCIENCES AS UNIVERSAL SEMANTICS

Pirmin Stekeler-Weithofer, Professor emeritus. University of Leipzig. 15 Beethovenstr., Leipzig, 04107, Germany; e-mail: stekeler@uni-leipzig.de

Hegel's so-called system of philosophy is a speculative, i.e. meta-level or topical reflection on the logical roles of concepts in world-related empirical knowledge. Its main insight is that the so-called explanations in the science are a result of a world-wide work on 'the concept', the translatable semantics of our languages, which form a relatively a priori and generic precondition for concrete assertions and their understanding.

Keywords: Metascience, dialectics, episteme, doxa, generic, empirical

For citation: Stekeler-Weithofer, P. "Nature, spirit, and their logic. Hegel's *Encyclopaedia* of the theoretical sciences as universal semantics", *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 2, pp. 165–175.

Logic consists in a total abstraction of all material subject matter
and philosophy is in its inner spirit only logic.
J.G. Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801/1802)¹

0. Some theses for a start

The following statements are 'claims' only in the sense of a condensation of my proposals to read Hegel's text in a new way. Details are presented in my dialogical commentaries of Hegel's main published texts. Most of them articulate just truisms, but if we think about them, we have to put some received wisdom into brackets.²

¹ "In der totalen Abstraktion von durchaus allen materialen Objekten des Wissens... besteht die Logik, und alles, was sich Philosophie nennt, [ist] seinem innern Geist nach nur Logik" (Fichte, J.G. *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801/1802). Hamburg, 1997, S. 224).

² The ominous 'absolute' turns out as referring to being (and life) in present performance, not to ideal 'truths' or objects in an imagined perfect knowledge of a God who is supposed to 'look' on the whole world 'sideways-on', as McDowell says. Cf. Stekeler, P. *Hegels Wissenschaft der Logik. Ein dialogischer Kommentar*, Bd. 3. Hamburg, 2022, S. 39 ff.

1. We need to re-read Hegel's philosophy. To see the possible reasons for this, we just have to reflect on his titles. At his time, "philosophical" still meant "theoretical". Hegel's *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences* is, therefore, not 'his system of philosophy', as many readers claim, for example Vittorio Hösle.³ Its topic is rather *the system of all the sciences* – commented upon in a new form philosophy, which I would label as 'logical geography', borrowing an idea of Gilbert Ryle.

2. The need for a systematic ordering of the sciences results from a too narrow understanding of the natural and social 'sciences' as more or less *technical, mathematical, statistical, and behavioural* knowledge. Long before Wilhelm Dilthey, Hegel speaks of a second group of sciences, the *science(s) of spirit*, "Wissenschaft(en) der Geistes". This second group of sciences, if understood properly and put into a system of sub-disciplines and sub-topics, surpasses the themes and methods of the merely philological and historical *humanities*. It includes all the social and political sciences, evolutionary or phylogenetic anthropology and ontogenetic or educational psychology.

3. A third group of sciences, the *formal sciences*, Rudolf Carnap's Formalwissenschaften, are the topic of Hegel's Science of Logic. We should read this work, indeed, as a first book on *general semantics* in history – which goes far beyond formal or mathematical logic (as Frege will develop it) and mathematics (which is Hegel's topic under the label of 'pure quantities'). Today, we would add to linguistics the formal languages of modern computer sciences.

4. We must dismiss the hearsay of Hegel's philosophy as sweeping or "transcendent" speculation. Speculation in Hegel's sense is nothing but logical geography. Habermas still shares the error of Karl Marx that we have to overcome Hegel's allegedly mystical idealism and metaphysical philosophy of spirit and concept.⁴

1. Transforming Kant's a priori into presupposed conceptual rules

1. The basic problems of reading Hegel with sufficient understanding concern,

a) his terminology, which mainly results from his translations of Greek and Latin terms into German,

b) the difference between what I call rural, i.e. merely narrative, language and urban, scientific, and philosophical language that allows for all kinds of generic abstractions. Using the definite article extensively as an abstractor is possible in Ancient Greek (as in "to einai") and even understood in modern German ("das Sein", "das Nichts"). In English, the standard reading of expressions using definite articles seems to be designating already *presupposed objects*, not *constituting* topics for abstract reflection.

2. Hegel's *Concept as such* (*Begriff an sich*) is Plato's *Eidos*. The word refers (generically) to whole *structures*, like those of arithmetic, geometry, Cartesian

³ I agree with V. Hösle (Hösle, V. *Hegels System*, Bd. 1. Hamburg, 1988, p. 5 and 74 ff.) that Hegel analyses the basic concepts of the sciences and their transcendental presuppositions, but disagree with any 'Kantian' understanding of what this means.

⁴ Cf. e.g. Habermas, J. *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 2. Berlin, 2019, S. 481 ff. and 497–500.

kinematics, Newton's mechanics, or the forms and institutions we talk about in the political and social sciences, psychology, and so on. Hegel, who listens to established language, is right to say that normal predicates like being a prime number or being a dog are no 'concepts', pace Kant, Frege, Russell, and their followers. As the titles "The Concept of Law" (Hart) or "The Concept of Prayer" (Phillips) show, a concept is, rather, a *structured genus* like the numbers. We arrive at the relevant concept from a mere predicate P like 'being a prime number' by the union with *its finite or determinate negation* P^c , which is, in our example, 'x is not a prime number'. Sentences like 'Caesar is not a prime number' (Carnap) and 'spirit is not yellow' (Hegel) are 'infinite', 'indeterminate', 'category mistakes' just because they surpass the relevant genus.

3. We do not understand words without reference to the relevant genus or concept. If we do not know the topic, we will not understand what is at issue or what is said.

4. Hegel's well-known criticism of Newtonianism mainly attacks the wrong assumption that we could embed or explain concepts or theories of electrodynamics or electrochemistry just by developing the old framework of mass-point-mechanics. Hegel thus shows long before Marx and Engels how naïve 'mechanical materialism' is.

5. Hegel's most difficult concept is 'the idea' ('die Idee'). It translates Plato's *idea* (not *eidos*) in the sense of a sufficiently *good instantiation* or *paradigmatic example* of an ideal form, genus or species. Plato's *idea tou agathou*, the idea of the good, is thus the same as his *methexis*, Hegel's mediation (*Vermittlung*) of a concept 'an sich' with a real, empirical, *gestalt* (schesis, schema, eidolon). Obviously, the colloquial use of the word 'idea' in the sense of 'imagination' stands in the way of such an understanding.

6. Hegel does not presuppose any World-Spirit, God or Reason in History with capital letters. He rather *reflects critically* on sentences 'about' these matters.

7. Kant still contrasts the fallible and finite knowledge of us poor mortals to some divine absolute and infinite truth – to which only a God could have access. Hegel argues that Kant misunderstands the phrases *an sich*, *per se*, *kath'auto* or *as such*. They do not refer to unknowable things behind the veil of the Maya, the appearances, but to our generic pre-knowledge of conceptual forms, norms, rules, and default expectations.

8. Hegel understands science as an institution of concept-development with philosophy as speculative reflection on the domains of the different sciences.

1.1. From transcendental claims to a phenomenology of understanding

1. At first it may sound as if Hegel praises Kant's *deep remarks* on synthetic axioms ("Grundsätze") a priori. However, Hegel replaces the schemes of Kant's analytics and the tradition idea of logic by a system of new distinctions. On one side, we have time-general, 'standing', generic sentences like 'water is H_2O '. They articulate default inferences. We find them in all kinds of scientific or popular encyclopaedias. We presuppose these sentences in empirical statements: If this is water, you can split it up in H and O.

2. The colloquial use of the word 'logic' is nearer to the truth than modern understandings of formal logic that hold only for mathematical, hence purely ideal and abstract domains of entities and 'eternal' sentences. We say that it is 'logical' that a continuous path out of a country must cross its borders.

Standing sentences express time-general, hence ‘logical’, rules, even when they contain quite some content as the ‘equation’ of water and H₂O does. Any rule in the narrow sense of the word is explicit, i. e. expressed by a sentence. By far not all the norms of using such rules can be made explicit by sentences or rules, even though we can *name* them by labels like ‘modus ponens’. It refers to the practical form of using rules of the form ‘if p then q’.

3. We have to distinguish between human apperception, in German: *Wahrnehmung*, from animal perception. Kant's theses about *transcendental apperception* thus means, according to Hegel, that there is no reference to any determined matter or thing in the world without some *mediation by conceptually informed* apperception – together with the corresponding default inferences or normal expectations. John McDowell develops similar insights. In the preface to his masterpiece *Mind and World*, McDowell even declares ‘that I would like to conceive this work is as a prolegomenon to a reading of the *Phenomenology*’ in a way similar to Brandom’s *Making it Explicit*, which ‘is, among others things, a prolegomenon to his reading of that difficult text.’⁵ There are no sense data, pace Russell, Carnap and Ayer. There are no atomic sentences pace the early Wittgenstein of the *Tractatus*. Logical atomism and logical positivism are dead-born children, as Wilfrid Sellars, W.V.O. Quine, J. McDowell and Robert Brandom have learnt from the first chapters of the *Phenomenology of Spirit*.⁶ Kant’s unity of apperception simply is coherence in using concepts and language.

4. Empiricism and Kantianism still share the *idée fixe* of a foundational philosophical reflection on the concept of (reliable) knowledge with Descartes. There is no immediate access to any content or referent at all. Thoughts and contents are mediated by language or other forms of representation.

1.2. On the need of speculative analysis

1. In all cases, in which we need a sketch of a whole it is obviously wrong to ask for a detailed map of local places. Pictures or photographs do not help to get an overview. This holds for any attempt to comprehend the systems of mathematics, physics, chemistry and their applications to the world, but also to religious texts and rites, just to name two major fields.

2. Understanding (“*Verstand*”) is the faculty to re-enact schemes of speech and action. Like self-reflective comprehension (“*Selbstbewusstsein*”), it is already *mediated by concepts*. We thus depend on a tradition of language use and generic knowledge that can be (‘verbally’) learned (‘by heart’). However, for full comprehension, we also need a mastery of implicit (Karl Bühler: *empractical*) forms of cooperation with our partners in applying the schemes freely.

3. What Hegel calls “the concept” (an *sich*) is, in effect, the semantic structure and system of language (in the sense of French *langage*). It is a kind of universal semantics on the ground of translatability of all relevant concepts and their sub-structures.

4. A merely so-called philosophy of language in the tradition of Herder and Humboldt does not belong to modern *philosophy* but to modern *linguistics*. It consists of hypothetical theories about the developments of different languages, *langues* – and their different grammar, i. e. phonology, morphology, syntax and linguistic semantics.

⁵ McDowell, J. *Mind and World*. Cambridge, Mass., 1996, p. ix.

⁶ Cf. Bar, R. *Metascience as Self-Knowledge: Hegel's Philosophy of Science in Light of the Question of Naturalism*, Diss. Leipzig, 2017, p. 11.

2. Dialectics in using language and knowledge

2.1. Concepts in apperception and judgement

1. The classical case for applying ideal concepts as such in the real world is geometry. This is already so for Plato. We need a 'measure' for deciding about good enough projections of the forms onto gestalt. Dialectics is the 'method' of such projections.

Any theory and any learned sentence or rule expressing generic knowledge and, hence, semantical rules, has exceptions. The laws of physics lie, says Nancy Cartwright. All laws hold only *ceteris paribus, in principle, in general*.

2. Understanding of general meaning (i.e. a concept as such) consists in dealing schematically with rules of differentially conditioned conceptual or default inferences. Grasping a concrete content of an *empirical assertion* or *speech act* fully means more, namely to apply the corresponding norms with *good judgement* and *free reason* to the utterance in question.

Dialectics is the logical form of determining the content of speech acts with all their implicit deixis, contextual anaphora, implicatures, metaphors, analogies, catachrestic ironies etc. It is the *practical form of using language in concrete dialogues*. Semantics in the narrow sense is the system of differentially conditioned default inferences for sentences as expressions, not yet for utterances or inner dialogues called 'thinking'. As practical competence of free comprehension, dialectic is thus the logic of dialogues that we can never fully express by sentences or rules.

3. Hegel's ominous *dialectical contradictions* belong to this level of dialogical 'pragmatics', as modern philosophy has it. It is his way of expressing the fact that the form of using *default norms and rules of inference* is *non-monotonic* and fallible. There can be always accidental privations.

If his parent promise him a dog as a pet for Christmas, my little grandson would, for example, conclude that he gets a healthy dog with four legs etc. If the dog would be sick or if it were only a toy dog, he would be annoyed: the parents should have said so.

Dialectical or pragmatic inference is non-monotonic in the sense that in cases of privation we infer from $p \ \& \ q$ less than from p : Fido is a dog but he had a serious car-accident. Therefore, we might be not entitled to 'expect' that he still has four legs, eyesight etc. If I say that there is milk in the fridge, but it is there since weeks, you may not 'assume' that it is still tasty milk.

The schemes of a logic for sentences are hopefully, formally consistent, as far as this is possible. They are monotonic as the following example shows: We can infer from the knowledge that a number is prime much less than from the fact that it is even *and* prime, namely equal to 2.

Hegel's dialectical contradiction are, therefore, of an almost trivial form: If Emily is a three-legged cat she only seems to contradict the norm or rule that cats have four legs. Emily remains a cat after her accident.

4. There is a diachronic dimension of developing normal forms as semantic norms of differentially conditioned entitlements for inferential default conclusions. It is a feature of conceptual change.

Conceptual change is not only a change in the relation between words and eternal concepts as such. The belief in such a realm of eternal meanings is the very problem we have to dissolve.

2.2. Frames and conceptual change

1. Concepts are the content of whole clusters of standing sentences that express norms and rules of conceptual distinctions and relations.

Implicit (empractical) norms govern how to use rules resp. sentences properly. Formal logics and formal semantics are rule-theoretic systems of schemes (norms) and rules only for mathematical sentences.

2. Formally, conceptual rules as well as empractical forms and norms are time-general; but in reality, they all have a history. This is the deepest of all 'dialectical' contradictions in our logic of language-understanding and conceptual development.

Conceptual necessity is not expressed by really '*eternally*' true sentences. One reason for this lies in the fact that there is no guarantee at all that a linguistic expression like a word or a whole sentence *keeps its meaning* as time goes by. The deeper reason consists in the fact that the conceptual system(s) can shift in a way such that many (inferential) relations of words and concepts change.

3. We develop concepts explicitly in the sciences, implicitly in linguistic practice. We do so by developing conceptual systems of distinctions, identifications, and conceptual inferences. We do this by developing at the same time a system of scientific knowledge and its articulation in a system of verbal expressions and conceptual inferences. Hegel's insight is that we cannot separate conceptual truth from situation invariant knowledge or scientific truth, since mere verbal definitions only lead to formal analyticity – which is not sufficient at all to define any material content of words and sentences.

4. There is no distinction between the development of concepts and the development of generic knowledge as a conceptual foundation for language. Some writers who know about this speak about 'relative' a priori truths, but few see as clear as Hegel that aprioricity is a semantical status of standing ('gesetzt') sentences, i.e. of generic truths expressing differentially conditioned default inferences.

2.3. Empirical knowledge, historia, and scientia

1. Merely empirical knowledge (the *doxa* of Parmenides) is subjective 'knowledge' or better: mere *certainty* about one or many *singular cases* here or there. Empirical 'knowledge' is narrative, rural, and takes the form of mere *historia*, not of *scientia* (Plato's episteme, which allows only time general standing sentences, just as the unmoved truth (aletheia) of Parmenides).

Only *general knowledge* belongs to science. If it does, it already becomes part of a *conceptual framework*. It develops the concept in the sense of a whole system of concepts, which is the same as the system of doctrines that can be learned as systems of sentences.

Merely *empirical* investigation is concerned with historical facts that can be *contingent* and *situation-bound*.

2. The real problem with empiricist metaphysics is that it produces an *animal picture* of human experience and knowledge. The enactive perceptions of animals are structurally much simpler than human apperception. They are not mediated by explicit rules and implicit forms developed in a joint history – defining material necessities and possibilities.

3. There is not only one notion of ‘conceptual’ necessity or possibility as formal logicians suggest. On the ground of generic knowledge we have access to and must evaluate diverse ‘grades’ of possibilities. As concept-mongering creatures (Brandom) we live in the horizon (Heidegger’s *Lichtung and aletheia*) of possibilities, not of merely actual presence.

4. Any concept stands in differential and inferential relations to all other concepts in a conceptual frame. It is thus a position in a whole system of concepts. The outer form and the inner content of words resp. forms of utterances are both defined by the *contrasts* that we can express by its use. Moreover, words and concepts *contain* in a sense their own history and development, together with the possibility of further development, like any human institution does.

5. A concept in and for itself in Hegel’s sense of ‘an und für sich’ has a *diachronic* and a *dialectical* structure. It contains not only a) the word, b) its *actual* usage, but also c) a joint practice of control of this usage as a *common* usage together with d) meta-level judgments about the *correctness* of mere *attempts* to use the concept and e) explanations of privative failures. The possibility of such failures shows that the *concept in itself* (an sich) is a kind of ideal goal that we can more or less sufficiently achieve or miss.

6. As a sufficiently good instantiation, Hegel’s *Idee* is more or less the same as ‘the concept in and for itself. It ‘includes’ dialogical discussions and reflections about an appropriate use of the concept. When Hegel says that the identity of a concept is dialectical he just means this.

3. Antifoundational inferentialism

3.1. Justification by axioms and justification of axioms

1. Theories are frames or systems of generic default inferences. Theoretical explanations are part. As such, they are always *linguistic inventions*. We can turn only some such theories with good results into *mathematical constructions*.

Hegel’s so-called idealism just highlights the truism that we *construct* theoretic models in the sciences and establish analogical representations in our languages. When we use them, we focus on invariant content, not on the variations of its outer forms. This means that we implicitly abstract from the many equivalent representations of contents. Therefore, we tend to overlook their linguistic character. – As a result, any talk of a direct ‘correspondence’ between true sentences and the world is mistaken. In the generic case of ideal semantic inference rules there no correspondence at all.

2. Conceptual theories are justified by abduction, as Charles Sanders Peirce has called the form of justifying a theoretical construction as a decision for best available models of explanation. However, this was just a new label for an insight that Hegel has developed in his *Logic of the Concept*. – All objectivity is constituted by trans-subjective abstraction. The corresponding equivalence relations rest on concrete methods of changing perspectives first by movements and attitudes, then by representative thinking on the ground of learned theories. We control the reliability of theories in a complex and joint practice.

3. Many principles or axioms are such that we have learnt them ‘unconsciously’ (Hegel) or ‘blindly’ (Wittgenstein). We nevertheless master their use in inferences and argumentations quite well. In all such cases, we put quite a lot

of trust into our traditional knowledge and in the cooperative development of scientific knowledge-control.⁷

3.2. On the order of scientific themes and methods

1. Chemistry and the life-sciences (including physiology and ethology) certainly have developed far beyond the imagination of the days of Kant and Hegel; but it is still true that biology is not in the same way a mathematical science as geometry and physical dynamics is – and it never will be. There is no need for weakening ‘perhaps’.

In a certain degree, biology and medicine have still the status of a mixture between *technical know-how* and empirical *historia*.⁸ However, nobody would claim today that the limited range of exact laws makes these sciences less scientific. Nevertheless, there is still the claim that every explanation of natural phenomena could be turned into a physical explanation ‘in principle’. Unfortunately, the use of the phrase ‘in principle’ here has the form of a *Radio Erivan Joke*: Communism is a good idea only in principle.

The hope to reduce all true science and knowledge to physics is not even clear in its meaning or goal. Noam Chomsky, for example, had also seen that it does not help at all just to call all ‘real’ science ‘physics’ or ‘natural science’. Hence, we better follow Hegel and stick to the *real* forms and topics of knowledge by arguing from the perspective of *today’s* system of conceptual inferences.

2. Our scientific knowledge as a system of sentences that can be learned as ‘true’ even defines our very notion of conceptual and empirical possibilities. For Kant, nature is the epitome (*Inbegriff*) of (natural) laws, the overall object of law-like natural science. Schelling, and with him Hegel, protested against this identification of the whole world with the object of the natural sciences.⁹ On the other hand, Hegel admits that life (*an sich*) is a chemical process, namely of metabolism.¹⁰

3. The difference between a living body („*Leib*“) *für sich* and a corpse („*Leichnam*“) is nevertheless a matter of a *continuing process*, not just a difference in the overall physical and chemical organization of the mere body („*Körper*“). Physics and chemistry tell us many things about *necessary preconditions* of life and about *interventions* by which we can change the form of life. However, it is far from clear what it could mean to say that in modern genetics the “mystery” of life is “solved”.

4. The emergence of living beings and their autopoiesis together with the finitude of the life of individuals remains as a Great Fact, just as the so-called Big Bang or the development of the cosmos. Great Facts are presupposed *historically*.

⁷ The arguments of W. Sellars, R. Brandom, and J. McDowell against logical empiricism are indeed similar to those of Hegel against classical and ‘logical’ empiricism, as I show in Stekeler, P. *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, Bd. 1. Hamburg, 2014, S. 469–478.

⁸ In the preface of *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (A IX) says Kant famously: “Ich behaupte aber, dass in jeder besonderen Naturlehre nur soviel *eigentliche* Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin *Mathematik* anzutreffen ist” (Kant, I. “Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft”, *Kants Werke, Akademie-Textausgabe*, Bd. IV. Berlin, 1968, S. 470). This is either an all too wide notion of mathematics or an all too narrow concept of the (natural) sciences.

⁹ To the debate about Hegel’s so-called naturalism see Bar, R. *Op. cit.*, p. 54 ff.

¹⁰ Cf. Hegel’s *Encyclopaedia* §334. In §335 we even find the following, exaggeration: “Der chemische Prozess ist... im allgemeinen das *Leben*”.

They are no topic of causal explanations in the narrow sense of finding a *causa efficiens*. To accept them even stops further explanations – just as the former talk about God’s creation, as Hegel knows quite well.

5. Kant seems to suggest that the limits of the range of a scientific explanation of nature is due to a lack of our knowledge. Hegel is more radical and more correct in seeing that the problems at issue are logical, not epistemological. Fallibilism is also a *logical* feature, just as the *modal openness of the future*. We can predict or exclude only some matters or events; but no imagined God can do better – without contradicting time, space and, hence, destroying the very notion of the real world.

3.3. Self-conscious philosophy of nature, mind and spirit

1. Hegel’s much contested philosophy of nature might suffer from problems of articulation. Its content is, however, much more rational and deep than his critics claim, if we reconstruct it with charity and understanding.

The most extensive use of the words “natura” and “physis” is, as Heidegger had remarked also, co-extensive with “all being”, the whole world, which, in turn, coincides with Spinoza’s more or less deistic or pantheistic God. Here, *natura* coincides with *substantia*, *essentia*, and *deus*.

The nature of a thing is also its essence as it stands in contrast to appearance. This second notion of nature is defined via the forms of our theoretical explanations.

The third main usage of “nature” is framed by the contrast of culture and nature.

2. Spirit is the joint development of human culture in the history of mankind. It is crucial to read this ominous word “Spirit” not as a synonym for a metaphysical and transcendent God. It rather stands for the historical Us (in its generic forms). We create institutional practices. Language and science are part. Through them, we form our world.

Hegel’s philosophy of Spirit is a reflection on objective Spirit of human culture. In our performative life, we take part in the presently given forms of objective spirit, in culture and civilization, in the economy of a division of labor and goods. Scientific development and political self-rule are mediated by some republican, aristocratic, meritocratic, democratic and monarchical structures of representation. A much smaller number of persons represents larger we-groups. Such representations are necessary sub-forms of institutions.

3. Already in his masterpiece, the *Phenomenology of Spirit*, Hegel understands the rites and celebrations of the religions as the ‘phenomenological’ outer forms of representing Absolute Spirit.

Objective spirit is the whole of institutions and forms of practices that are ‘objectively’ given in our enactive behavior and actions. We refer to them as systems of forms (and norms) in our sciences of spirit or culture. Thus, we turn them into objects of reflection and of historical and generic (structural or system-theoretic) knowledge. In the institutional practices of absolute spirit, i. e. in religion, arts and philosophy, we present, represent and develop subjective attitudes to this given culture and the world at large.

As a result, there is no contradiction between the insight that absolute being (which is not relative to the truth of linguistic representation) consists in performing forms in time by individual beings, and the insight that absolute truth is an ideal.

Hegel sees that we comprehend scientific truth only if we see them as a human enterprise to develop conceptual pre-knowledge.

4. My last remarks concern Hegel's reconstruction of conscience (*conscientia*, *Gewissen*) and freedom (liberty, *Freiheit*) as the two essential forms of leading a life as a full person. Like Plato and Leibniz, Hegel sees that the soul, the person, mirrors in herself all her personal relations to *all* other persons. Hence, I am a full human person only insofar as I take active and proper part in the *universe of all free persons* – who say the truth, keep promises and treatises, hence cooperate freely – despite of all the risks that free riders and criminal minds can abuse their trust.

However, the strife for security can undermine free cooperation, as Plato, Kant and Hegel know quite well. They address the problem directly in their ethics. The famous prisoner's dilemma in modern decisions and game theory is only a new way to represent the age-old problem.

Hegel even writes – sarcastically – in the *Phenomenology* that a risk-avoiding *homo oeconomicus* without a *Spirit of Trust* (as the title of Robert Brandom's marvellous book on the *Phenomenology* says) belongs only to a *spirited kingdom of animals* (*geistiges Tierreich*). And he includes the *homo nationalis* into this reign of a mere *animal rationale*.

According to Hegel, it was Christianity, which developed the idea of a free, conscientious, person who takes up the insights of Socrates and Jesus that a full person has to take risks and at least in principle prefers to be treated unjustly, rather than treating others in an unjust way. Even though the corresponding real forms of practice slowly are becoming standards for the whole world, there are setbacks. In Hegel's structural analysis of world history, one such setback was already the return of Byzantine state and religion to the forms of an *oriental reign*. The caesar became a rex, basileus, again. Families, tribes, and all forms of an economic 'cosa nostra' became the central sub-statal forms of society. At least parts of the still intact *republican* traditions of Rome and Western Christianity were given up.

References

- Bar, R. *Metascience as Self-Knowledge: Hegel's Philosophy of Science in Light of the Question of Naturalism*, Diss. Leipzig, 2017. 285 pp.
- Fichte, J.G. *Darstellung der Wissenschaftslehre (1801/1802)*. Hamburg: Meiner, 1997. 256 S.
- Habermas, J. *Auch eine Geschichte der Philosophie*, 2 Bde. Berlin: Suhrkamp, 2019.
- Hösle, V. *Hegels System*, 2 Bde. Hamburg: Meiner, 1988.
- Kant, I. "Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft", *Kants Werke, Akademie-Textausgabe*, Bd. IV. Berlin: de Gruyter, 1968, S. 465–566.
- McDowell, J. *Mind and World*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996. 191 pp.
- Stekeler, P. *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, 2 Bde. Hamburg: Meiner, 2014.
- Stekeler, P. *Hegels Wissenschaft der Logik. Ein dialogischer Kommentar*, 3 Bde. Hamburg: Meiner, 2020–2022.

**Природа, дух и их логика.
Гегелевская *Энциклопедия* теоретических наук
как универсальная семантика**

Пирмин Штекелер-Вайтхофер

Почетный профессор Лейпцигского университета, Германия. University of Leipzig. 15D Beethovenstr., Leipzig, 04107, Germany; e-mail: stekeler@uni-leipzig.de

Так называемая система философии Гегеля является спекулятивной, т.е. мета-уровневой или предметной рефлексией относительно логической роли концептов в эмпирическом и миро-соотнесенном знании. Основное содержание этой системы в том, что так называемые объяснения в науке являются результатом проводимой по всему миру работы над «концептом», переводимой семантикой наших языков, формирующей относительно априорную и универсальную (generic) предпосылку для конкретных утверждений и их понимания.

Ключевые слова: метанаука, диалектика, эпистема, докса, универсальность, эмпирическое

Для цитирования: *Stekeler-Weithofer P. Nature, spirit, and their logic. Hegel's Encyclopaedia of the theoretical sciences as universal semantics // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 2. С. 165–175.*

Rocco Porcheddu

TAKING ‘END’ SERIOUSLY. SOME REMARKS ON THE RELATION BETWEEN KANT’S CONCEPT OF AN END AND THE END IN ITSELF

Rocco Porcheddu – Postdoctoral researcher. Universität Siegen. 2 Adolf-Reichwein-Str., Siegen, 57068, Germany; formal fellow. Immanuel Kant Baltic Federal University. 14A Nevskogo Str., Kaliningrad, 236016, Russian Federation; e-mail: rporcheddu@posteo.de

The aim of the present paper is to show that a particular interpretation of the end in itself, which is widely accepted in research on Kant’s critical philosophy, is at least worth discussing. I refer to the interpretation of the end in itself as a so-called existing end, i.e., something for the sake of which we perform an action but which we do not realize – simply because it already exists. As I will argue, this interpretation does not take into account a crucial aspect of the end in itself, i.e., its property of being an *end*. Being an end, the end in itself must fit into the Kantian general definition of a practical end and must therefore be something to be *realized*.

Keywords: Kant, ethics, categorical imperative, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, dignity, end in itself, value

For citation: Porcheddu, R. “Taking ‘end’ seriously. Some remarks on the relation between Kant’s concept of an end and the end in itself”, *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 2, pp. 176–190.

* * *

“But suppose there were something *whose existence in itself* had an absolute worth, something that, as *end in itself*, could be a ground of determinate laws; then in it and only in it alone would lie the ground of a possible categorical imperative, i.e., of a practical law”¹.

¹ *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, 4: 428, 3–6. The pagination refers to: *Immanuel Kants Schriften*. Ausgabe der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Berlin, 1902–). I will use the following abbreviations for the Kant’s writings: GMS for *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, edited and translated by Allen W. Wood with essays by J.B. Schneewind, Marcia Baron, Shelly Kagan, Allen W. Wood, 2002. CPpR for *Critique of Practical Reason*, translated and edited by Mary J. Gregor, general introduction by Allen W. Wood, 1996.

With these words, the concept of an end in itself is introduced in the *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Thus, in Kant's view, an end with absolute value grounds the categorical imperative.² Precisely what this end in itself is, however, remains subject to controversial debates. To some extent, this disagreement in research has to do with the fact that Kant calls many *prima facie* very different things ends in themselves.³ Another crucial reason might lie in an interpretation that has dominated ever since it was put forward by Paton⁴ and adopted by prominent interpreters such as Allison⁵, Korsgaard⁶, Schönecker⁷, and Wood⁸. I refer to the existence thesis (as I shall call it), i.e., the thesis that the end in itself is a so-called existing end, i.e., something for the sake of which we perform an action but which we do not realize – simply because it already exists.

Let me clarify the crucial point a little further: Usually, we think of ends as goals of action. Following Kant, one must think of such ends in the following way: First we represent something that does not yet exist but that we want

CPI for *Critique of the Power of Judgment*, edited by Paul Guyer, translated by Paul Guyer and Eric Matthews, 2000.

- ² On the end in itself as the ground of the categorical imperative cf. Schmidt, E. and Schönecker, D. "Kant's Ground-Thesis. On Dignity and Value in the Groundwork", *The Journal of Value Inquiry*, 2018, Vol. 52, Issue 1, pp. 88–92.
- ³ Kant designates man and 'every rational being in general' (GMS, 4: 428, 07), 'persons' (GMS, 4: 428, 22), 'rational nature' (GMS, 4: 429, 02), 'humanity' (GMS, 4: 430, 28), 'the subject of all (possible) ends' (GMS, 4: 431, 13; 437, 31) as end in itself. Good will is only once and indirectly designated as end in itself, but unmistakably so (cf. GMS, 4: 396, 33); otherwise, it is designated as that which has 'pure', i.e., 'absolute' (GMS, 4: 394, 32f.) value or 'a value beyond any price' (GMS, 4: 426, 9f.) and so possesses dignity. Dignity is also applied to 'morality' (GMS, 4: 435f.) and to 'humanity as far as it is capable of morality' (Ibid.). The question of how far good will, humanity and the rational being can be at the same time an end in itself is the subject of numerous discussions. Korsgaard (Korsgaard, C. "Kant's Formula of Humanity", in: C. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge, 1996, pp. 107–132) is among the authors who identify a difference in meaning between 'humanity' and good will as end in itself. Like Korsgaard, Wood (Wood, A. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge, 1999, pp. 111–156) defines 'humanity' as the general capacity to set ends or as practical reason itself. Wood thinks the interpretation of 'humanity' as *pure* practical reason would necessarily mean that only rational beings with good will could be considered as ends in themselves (Cf. Ibid., p. 120f.). By doing so, Wood and Korsgaard find themselves in a difficult situation: they can no longer explain why Kant attributes both to good will and to 'humanity' the status of an end in itself. A further proponent of the difference between 'humanity' and 'good will' is Glasgow. (Cf. Glasgow, J. "Kant's Conception of Humanity", *Journal of History of Philosophy*, 2007, No. 2, pp. 291–308) Kerstein discusses the assumption that only the good will possesses an absolute value and that this therefore is the genuine end in itself. Since he, like many other authors, interprets 'humanity' as a generic term, i.e., in the sense of 'all rational, willing beings', 'humanity' cannot be, in his view, the genuine end in itself. This is because, as Kerstein argues, not every rational being who as such has at his disposal a rational nature is *per se* morally good. In spite of this, he argues for the view that both humanity and good will can legitimately be addressed as the end in itself. Cf. Kerstein, S. "Deriving the Formula of Humanity", *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Berlin; New York, 2006, pp. 219f.
- ⁴ Cf. Paton, H.J. *Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie*. Berlin; New York, 1962, S. 203f.
- ⁵ Cf. Allison, H.E. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*. Cambridge, 2011, p. 209.
- ⁶ Cf. Korsgaard, C. "Kant's Formula of Humanity", *Kant-Studien*, 1986, Vol. 77, p. 125.
- ⁷ Cf. Schönecker, D. and Wood, A. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*. Harvard, 2015, pp. 142–149.
- ⁸ Cf. Wood, A. *Op. cit.*, p. 116.

to realize. Thus, this representation motivates us to perform actions that realize the represented thing or state of affairs. Consequently, an end here is always also a *goal* of action. The authors mentioned above now are of the opinion that there are ends which are *not* at the same time such goals. These ends would have to be thought of as something whose representation motivates actions, but which is not realized by the latter.

Let me give an example: In a famous passage of the second chapter of the *Groundwork*, Kant writes, “the human being, and in general every rational being, *exists* as an end in itself”⁹. According to the proponents of the existence thesis this must be understood in such a way that the conception or idea of a human being or of mankind creates in us the awareness and feeling of being obliged to certain, namely moral actions towards every human being. So, the idea of the human being or of mankind motivates these actions. Now we do not create human beings by moral actions, rather we feel obliged to *already existing* human beings. Consequently, man or mankind is an end, but not a goal of action.

In the present paper I aim to show that this interpretation is a misguided one. My main thesis is that every end is necessarily always something that is to be realized by action, i.e., is a *goal* and that consequently the end in itself necessarily includes a moment of realization. Closely related to this thesis I will argue that when Kant speaks of the human being, the rational being, or humanity as an end in itself, he does not primarily mean individual human beings or the species of all human beings, etc. Rather, he means the latter as ‘carrier’ of practical reason and moral autonomy, as that in which both take place or are realized, so to speak. The latter, i.e., practical reason and moral autonomy, are the genuine end in itself that is to be realized. How exactly this is to be understood will be clarified in the line of argument presented in this paper.

First, we will discuss whether the proponents of the existence thesis can make the concept of an existing end sufficiently plausible. Second, looking at some definitions in Kant’s critical writings, we will examine whether Kant conceived such a thing as an existing end at all. Third, it will be clarified how we must conceive the end in itself as something to be realized and in what relation it stands to the categorical imperative.

I. The Existence-Thesis

What does the existence thesis say?

In the following, we will discuss what exactly the existence thesis claims by looking at some statements of prominent Kant interpreters. Then, with referring to some explanations and examples given by these interpreters, we will have to consider whether the existence thesis is sufficiently determined, consistent and plausible. Wood writes on the concept of an existing end:

We are tempted to think that the concept of an end is nothing but the concept of a not yet existing object or state of affairs whose existence we desire and pursue. But we also include among our ends existing things, such as our own self-preservation... They are constantly ends for us, setting limits on what we are

⁹ GMS, 4: 428, 07.

willing to do in pursue of our other ends... In the broadest sense however, an end is anything for the sake of which we act.¹⁰

Wood thus proposes the following defining properties of an existing end:

- An existing end is an *existing* thing or state of affairs, thus it exists *prior* to actions that are performed for the sake of it.
- Existing ends are “constant”, they are therefore – this is how we presumably must understand Wood – ends of a higher order, which are thus not themselves means to other ends.
- Existing ends consequently set limits to other ends and corresponding actions; they say which ends are allowed to be pursued and which are not.
- An existing end is an end because an end in the most general meaning is something for the sake of which we act.

Allison writes:

Although they [both the English term “end” and the German “Zweck”] usually refer to some purpose or aim to be achieved, they can also refer to something that already exists and that constitutes a limit. Kant here terms the former an ‘end to be effected’ [‘*ein zu bewirkender Zweck*’] and the latter a ‘self-standing end’ [‘*selbständiger Zweck*’]. The former is the familiar sense of “end” that [...] constitutes the goal of every intentional action. What makes the latter an end is that it is likewise a source of reason to act or, more often, to refrain from acting. In Kant’s terms, this qualifies it as an objective ground of the will’s self-determination, which is just his definition of an end.¹¹

Allison, much like Wood, thus formulates the following defining properties of an existing end:

- An existing end is something that exists *prior* to the actions that are performed for the sake of it.
- It is not a *goal* of an intentional action.
- It, like any end, is a source of reasons to perform or refrain from performing actions.
- It is, like any end, an objective ground of self-determination of the will.

Dean also ascribes very similar properties to an existing end:

[...] when we think of an end, it is natural to think of something that is to be brought about or attained. [...] But an objective end or end in itself, is not like this. Kant says that instead of being something that is to be brought about, an end in itself is ‘the supreme limiting condition of the freedom of action of every human being’ (G 430) or ‘the limiting condition of all merely relative and arbitrary ends’ (G 437). Kant means here that the end in itself or objective end is not some object or state of affairs that is to be brought into existence. An end is always some sort of reason for acting, but in the case of the end in itself the action is not to bring the end into existence. An end in itself provides a reason for other types of action. [...] So Kant says the end in itself ‘must here be thought not as an end to be effected but as an independently existing end, and hence thought only negatively, that is, as that which must never be acted against’.¹²

Dean does not speak directly of an existing end in general in this passage, but of an objective end or an end in itself. However, he clearly characterizes this

¹⁰ Wood, A. *Op. cit.*, p. 116.

¹¹ Allison, H.E. *Kant’s Groundwork for the Metaphysics of Morals*, p. 208f.

¹² Dean, R. *The Value of Humanity in Kant’s Moral Theory*. Oxford, 2006, p. 114f.

type of ends as existing ends when he, for instance, writes ‘that the end in itself or objective end is not some object or state of affairs that is to be brought into existence’. Dean gives an objective end, or the end in itself, the following properties, which have already been mentioned in a very similar way Wood and Allison:

- An objective end or end in itself is *not* something to be produced or brought about. It is thus an existing end.
- It is the limiting condition of all merely relative ends or ends to be brought about. Thus, it sets limits to other ends and associated actions, i.e., it selects inadmissible ends and actions.
- The end in itself as an existing end is, like every end, always a kind of reason for action or it provides reasons for action.

Finally, let us look at the defining properties formulated by Guyer.

Kant’s [...] suggestion that rational being is not an end ‘to be effected’ may mean that, unlike other ends, rational being is not something that has to be brought into existence – it is already there in the person of oneself and every other human being.¹³

Again, nothing new: Man as an end in itself, that is, as an existing end, is nothing to be brought into existence because he already exists. Let us summarize the main characteristics of an existing end given by the authors:

- *It is a thing or state of affairs which already exists, i.e., prior to actions which are performed for the sake of it. It is hence not brought into existence by action.*
- It is not a goal of an intentional action.
- It sets limits to other ends, that is, it says which ends are legitimate and which are not.
- It provides reasons for actions and other ends, or it is itself such a reason.
- It is, like all ends, something for the sake of which action is performed.
- It is, like any end, an objective ground of self-determination of the will.

Only a few authors do not just provide examples of what an existing end should *not* be, but try to construct *positive* examples, for example Wood in the passage already quoted:

We are tempted to think that the concept of an end is nothing but the concept of a not yet existing object or state of affairs whose existence we desire and pursue. But we also include among our ends existing things, such as our own self-preservation [...]. They are constantly ends for us, setting limits on what we are willing to do in pursuit of our other ends [...]. In the broadest sense however, an end is anything for the sake of which we act.¹⁴

In this passage, self-preservation shall serve as an example of an existing end. Self-preservation clearly satisfies the following mentioned attributes of an existing end: It sets limits to other (usually all other) ends and end-realizing actions. Thus, in the pursuit of other ends, we will never perform actions that endanger our self-preservation. It is something for the sake of which action is performed. It is itself a reason for action or a source of reasons for action. It is, as we will see, also an objective ground of the self-determination of the will. But what about the, in my opinion, crucial defining property of an existing end? Does self-preservation exist *prior* to actions that are performed for its sake? To find out, we

¹³ Guyer, P. *Kant’s Groundwork for the Metaphysics of Morals*. New York, 2007, p. 95.

¹⁴ Wood, A. *Op. cit.*, p. 116.

should first ask what exactly is meant by self-preservation as an end. As I see it, when we speak of self-preservation as an end of actions, we mean that we *ensure* the continuation of our lives through our actions or intentional refraining from actions. Put more precisely: my decisions and the actions resulting from them lead to *circumstances* in which the continuation of my life is ensured. Seen in this way, self-preservation as the end of actions obviously means something that is *realized* through actions or their omission. This understanding of self-preservation as an end may perhaps be possible only because Wood does not construct his example with sufficient precision. In any case, his example, as he puts it, in no way compels the assumption that there must be such a thing as an existing end. Let us also address an example given by Allison:

For example, when people doff their hats to their country's flag, they usually have no ends to be effected in mind, but they nonetheless act for the sake of an end, namely, the revered object to which a symbolic value is attached.¹⁵

Also, in case of this example one must ask what here exactly the end is. Obviously, it is not the flag as a mere material object, but rather the flag insofar as it has a symbolic value. But how exactly are we to conceive of the connection between action (tipping one's hat to the flag) and the end here? What do I actually *intend* with my action? Do I not intend the *expression* of a patriotic attitude and perhaps also the *actualization* of this attitude in me and for me? If this is true, however, something is indeed realized by the action, namely this expression or actualization of a patriotic attitude. Therefore, also in this case we must state that the given example – perhaps due to its little precise construction – does not force us to assume that there are existing ends.

What does Kant mean by an end of action?

To answer this question, we will discuss the definitions of a practical end that Kant provides in his critical writings. It will turn out that these definitions are very similar and – this is crucial – always present a practical end as something to be *realized*. If the definition of a practical end given in the GMS also conforms to these definitions, this provides very strong evidence that Kant does not know such a thing as an existing end. Then, however, the end in itself must also be thought of as something to be *realized*.

In the *Critique of the Power of Judgment*, one finds an 'end according to its transcendental determination'¹⁶, a subjective and an objective end¹⁷, a final end of nature¹⁸, natural ends and ends of freedom¹⁹. This list could be extended and clarifying what the several concepts of an end refer to and how they are related to each other would justify an investigation of its own. Fortunately, in a prominent passage of the third *Critique*, Kant combines the definition of an end in general with a definition of the will. This enables us to reconstruct a general definition of an end of action. In this passage, Kant defines an end as:

¹⁵ Allison, H.E. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals*, p. 209.

¹⁶ CPJ, 5: 32.

¹⁷ Cf. CPJ, 5: 34f., 399.

¹⁸ CPJ, 5: 336.

¹⁹ Cf. CPJ, 5: 346, 430.

[...] the object of a concept insofar as the latter is regarded as the cause of the former (the real ground of its possibility); and the causality of a concept with regard to its object is purposiveness (*forma finalis*). Thus where not merely the cognition of an object but the object itself (its form or its existence) as an effect is thought of as possible only through a concept of the latter, there one thinks of an end. The representation of the effect is here the determining ground of its cause, and precedes the latter. [...] The faculty of desire, insofar as it is determinable only through concepts, i.e., to act in accordance with the representation of an end, would be the will.²⁰

The concept here is “cause” of the object, the “real ground” of the “possibility” of the object. This suggests that the object is also ‘real’, in the sense of a (potential) causal effect, consequently a phenomenal thing or state of affairs. An end, then, according to this definition, is a phenomenon whose cause is a “concept,” that is, a *rational* representation. Crucial for us is that the concept here shall be at the same time the representation of an “effect” (*italics by R.P.*), thus represents something to be *realized*. The third sentence of the passage now confronts us with some difficulty. For not the “representation of the effect” itself is cause here, as it was in the first sentence. Rather, it is “the determining ground” (*italics by R.P.*) of the cause. That which is determined Kant makes clear in the last sentence. It is the will. For the will is a faculty of desire that is determinable to actions “only through concepts, i.e., [...] in accordance with the representation of an end”. Accordingly, the will is understood as practical reason.²¹

Let us hold: *In this passage Kant speaks of an end when the will is determined by a concept in such a way that it causes the object of this concept, i.e., the “representation of the effect” conceived in it. This effect is a phenomenal thing or state of affairs brought about by intentional action. Thus, according to this passage, an end is clearly something to be realized by intentional action.*

In the *Critique of Practical Reason* Kant writes that

[...] reason alone is capable of discerning the connection of means with their purposes (so that the will could also be defined as the faculty of ends, inasmuch as these are always determining grounds of the faculty of desire in accordance with principles) [...].²²

Let us first hold: The connection between means and purposes is clearly a *causal* connection. Now Kant further claims: Because reason is the faculty of insight into causal relations between means and purposes, we can define will as the faculty of ends. Purposes must therefore have something to do with insights into causal relations. Kant now further defines ends here as “determining grounds of the faculty of desire in accordance with principles”. As is well known, in the famous definition of the GMSII Kant defines the will as “the faculty to act *in accordance with the representation of laws*”. So, principles are obviously represented laws. If we follow this definition of a principle, ends are determining grounds according to principles that have the form of represented laws. But ends at the same time always represent an *object*, so they cannot be mere representations of laws. Rather, the object is presented in the end in such a way that,

²⁰ CPJ, 5: 219f.

²¹ On the concept of will, end and purposiveness in the CPJ cf.: Berger, L. *Kants Philosophie des Schönen. Eine kommentarische Interpretation zu den §§1–22 der Kritik der Urteilskraft*. Baden-Baden, 2022, S. 555–594.

²² CPrR, 5: 58f.

in a manner of speaking, it implies the idea of laws. This can be understood to mean that ends represent an object in such a way that insights into causal relations can be gained from the representation. If, to take up one of Kant's examples on the CPrR²³, I want to eat bread, bread is therefore, generally speaking, my end, I have to represent bread in such a way that from this representation insights can be generated, how to make bread, etc. So, I must have a *concept* of what bread is. Thus, there is no notable difference between the definitions of an end as put forward in the second and the third *Critique*.

In the *Metaphysics of Morals* the concept of an end is defined as follows: "An *end* is the object of free choice, through the representation of which choice is determined to an action to bring this object about."²⁴ For an adequate interpretation it is crucial to have in mind that Kant in this definition refers to *free* choice (*freie Willkür*). For regarding the first paragraph of the introduction to the *Metaphysics of Morals*²⁵ free choice can be defined as a *conceptually* and *rationaly* determined faculty of desire which at the same time is accompanied by the consciousness of really being capable of performing the corresponding actions.²⁶ If then this free choice is determined by the representation of an object to carry out actions which produce the represented object, Kant speaks of an end. This concept of an end can therefore be added easily to the list of definitions given so far. Here, too, an end is the *rational* representation of an object, which at the same time is the cause of the object's reality. We can now turn to the *Groundwork*:

The will is thought as a faculty of determining itself to action *in accord with the representation of certain laws*. And such a faculty can be encountered only in rational beings. Now that which serves the will as the objective ground of its self-determination is the *end*, and this, if it is given through mere reason, must be equally valid for all rational beings. By contrast, what contains merely the ground of the possibility of the action whose effect is the end is called the *means*.²⁷

The idea of an end that is the objective ground of the will's self-determination becomes clearer if we consider the concept of the practical good as it is defined in the context of the first definition of will in *Groundwork* II:

Practical *good*, however, is that which determines the will by means of representations of reason, hence not from subjective causes, but objectively, i.e., from grounds that are valid for every rational being as such.²⁸

If one considers only this sentence, separated from the context, one might think that the practical good coincides with the morally good. For according to this passage, the practical good is "objective" insofar as it represents a will-determining ground valid for *every* rational being. This interpretation is misleading, however, as a brief glance at the very context of this sentence reveals. For it refers to Kant's shortly before given introduction of the concept of an imperative in general, that is, before the distinction between hypothetical and categorical imperatives. In the sentence directly preceding the quotation, Kant writes that imperatives say, "that it would be good to do or refrain from something". Imperatives –

²³ Cf. CPrR, 5: 26.

²⁴ MM, 5: 384.

²⁵ *The Relation of the Faculties of the Human Mind to the Moral Laws*, cf. MM, 5: 211–214.

²⁶ Cf. MM, 5: 211.

²⁷ GMS, 4: 427, 19–26.

²⁸ GMS, 4: 413, 18–21.

both hypothetical and categorical – thus represent the practical good. The will, according to the most prominent definition of the GMS, is defined, as is known, as “the faculty to act *in accordance with the representation of laws*”²⁹. The will, we are further told, is therefore “nothing other than practical reason” because “for the derivation of actions from laws *reason is required*”³⁰. Such derivations from laws or “objective laws”³¹ of reason further give us actions which are “recognized as objectively necessary” or “recognize[d] as practically necessary, i.e., as good.”³² Thus, that imperatives “say that it would be good to do or refrain from something” means that they represent practically necessary actions, that is, actions derived from (objective) laws of reason. In so far as they are derived *solely* from objective laws of reason (and there is no reason to understand Kant differently here) the actions thus derived also apply to every rational being, in such a way at least that every rational being must recognize them as – relatively or absolutely – good. It be repeated: Kant gives this definition of the practical good before his distinction between hypothetical and categorical imperatives; consequently, it applies to both – and thus to a sensibly affected as well as a morally determined will. Referring to this understanding of practical objectivity and goodness, it is natural to understand the property of an end to be the *objective* ground of the self-determination of the will in such a way that an end owes itself to the derivation from objective laws of reason – and is rational to that extent.

However, the *will itself* is already the faculty of self-determination according to the representation of rational laws (“in accordance with the representation of certain laws”). An end, as a *ground* of this self-determination, must therefore be more than a faculty that gives rational representations. What this additional property is, in my opinion, can be understood by looking at the definition of a means, which follows immediately after the definition of an end: “By contrast, what contains merely the ground of the possibility of the action whose effect is the end is called the *means*.” Thus, a means enables actions that bring about and hence realize an end. If in the very context of the definition of an end a means is defined as that which brings about an end, it is more than natural to conclude that an end is something to be *realized*. Thus, what is true for the other writings discussed is also true for the GMS: *An end is something that is brought about or realized by intentional action, the ground or cause of which is a rational representation*.

In sum: We can confirm that the definition of an end given in the *Groundwork* is no exception to the discussed definitions in other writings. Hence, in the *Groundwork* as well as in CPJ, MM and CPrR Kant understands a practical end as something to be effected by a rational representation. Furthermore, in the *Groundwork* Kant introduces the end in itself immediately after the definition of ends in general discussed above. Indeed, it seems as if he gives this general definition precisely with the aim of leading up to the concept of the end in itself. Up to this point, then, there is very much to be said for the assumption that the end itself is something to be realized.

²⁹ GMS, 4: 412, 17f.

³⁰ GMS, 4: 412, 29f.

³¹ GMS, 4: 413, 04.

³² GMS, 4: 412, 32f.

II. The end in itself as something to be realized

Now that the existence thesis has been shown to be hardly plausible nor compatible with the textual basis, we must discuss what it precisely means that the end in itself is something to be realized. We will first examine whether the concept of the end in itself has a kind of general content, which thus applies to all things Kant calls ends in themselves. Secondly, I will argue for a close structural parallel between empirical ends and hypothetical imperatives on the one hand and the end in itself and categorical imperative on the other. Thirdly, keeping in mind the results achieved, we will consider what kind of actions the categorical imperative would precisely have to prescribe demanding the realization of the end in itself.

Does the concept of the end in itself have a genuine content?

As already noted, Kant refers *prima facie* to many different things as ends in themselves and attributes absolute value to them. I, nevertheless, believe the concept of the end in itself has a primary or genuine content underlying all the determinations of the end in itself. Grasping this content would enable us to understand why and in what respect Kant is justified in ascribing the property of being an end in itself to these different things.³³ In the present paper, however, we must limit ourselves to identifying the primary or genuine content of the concept of the end in itself. How exactly this genuine content relates to the many different determinations of end in itself remains to be explored in future papers. Let us begin with the following sentence in which the concept of an end in itself occurs for the first time in the *Groundwork*:

But suppose there were something *whose existence in itself* had an absolute worth, something that, *as end in itself*, could be a ground of determinate laws; then in it and only in it alone would lie the ground of a possible categorical imperative, i.e., of a practical law.³⁴

Directly after this sentence, we read that 'the human being, and in general every rational being, *exists as end in itself* [...]'³⁵. Kant then traces this existence of rational beings as ends in themselves back to their 'nature'³⁶. For rational beings 'are called persons, because *their nature* already marks them out as ends in themselves [...]'³⁷. By this 'nature' of rational beings, Kant obviously means a property which distinguishes a rational (and willing) being *per se* from all other beings. This property must be attributed to *each* of these beings *a priori* as a defining aspect of their genuine constitution. Obviously, what *per se* distinguishes all rational beings from other beings is rationality or *reason*. Since, here, we are dealing with the ground of the categorical imperative, i.e., of a *practical* rule, we are concerned, more precisely, with all rational and *willing* beings; their

³³ Cf. Porcheddu, R.: *Der Begriff des Zwecks an sich selbst in Kants 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'*. Berlin; New York, 2016, S. 20–26, 149–153; Idem., "The Relationship between Dignity and the End in Itself in Kant's *Groundwork* for the *Metaphysics of Morals*", *Kant's Theory of Value*. Berlin; New York, 2022, pp. 105–123.

³⁴ GMS, 4: 428, 03–06.

³⁵ GMS, 4: 428, 07.

³⁶ GMS, 4: 428, 22.

³⁷ *Ibid.*, italics by R. Porcheddu.

defining property is therefore *practical* reason. Inasmuch as practical reason is a defining property of all rational beings, it belongs to them independently of all contingent properties and empirical determinations. Hence, as this a priori property of all rational and willing beings, practical reason can be called “pure”. The concept of pure practical reason thus denotes practical reason as that faculty that belongs to all rational and willing beings per se. If then, rational nature is the ground on which rational beings (persons) are ends in themselves; and if rational nature is nothing but practical reason, then practical reason is the genuine end in itself. The introductory passage of the end in itself thus provides textual evidence for the thesis that the end in itself in essence is nothing but pure practical reason.

It is worthwhile to take a somewhat closer look at the line of argument Kant provides in that passage as doing so allows a more precise insight into the relation of rational nature and the rational or human being as an end in itself. Shortly before the introduction of the formula of humanity, we find a claim highlighted by Kant himself: “*Rational nature exists as end in itself*”.³⁸ The fact that Kant himself emphasizes this sentence is important because it can be interpreted as an indication that this sentence functions as the last step of a line of argument. This line of argument would contain the following steps:

1. The ‘human being, and in general every rational being, *exists as end in itself* [...]’³⁹.
2. Their ‘nature’ marks out humans and all rational beings as ends in themselves (and, therefore, they are called persons).
3. Their nature endows them with this property because this nature itself originally and genuinely exists as an end in itself. Rational beings are thus, one might say, mere individuations or manifestations of rational nature, the latter itself existing genuinely as end in itself.

If this interpretation is correct, then existence as an end in itself can be attributed to rational beings and, consequently, to human beings only in a kind of derivative sense, i.e., only in the form of the abovementioned “individuation” of pure practical reason.⁴⁰ This finding could *prima facie* appear as confirming the existence thesis since the rational nature, respectively, the rational being, *exists as an end in itself*. However, it all depends on how we understand the term *existence* here. Indeed, the following will show that this existence is to be understood in a very close parallel to empirical ends.

A structural Parallel between empirical and pure will

Taking a brief glance at the principle of autonomy and the systematic reasons for its introduction enables us to draw a clear picture of some crucial structural parallels between empirical and pure willing. Tracing these structural parallels will help us to understand what the categorical imperative is prescribing

³⁸ GMS, 4: 429, 02f.

³⁹ GMS, 4: 428, 07.

⁴⁰ This interpretation would explain, for example, why in the formula of humanity, we must use ‘humanity... *in the person* of every other, always at the same time as end and never merely as means’ (GMS, 4: 429, 10–12, italics by R. Porcheddu). Morality, in this reading, would consist in bringing the capacity of pure practical reason, individualized in each person, to actual, real unfolding.

under the presupposition that the end in itself is an end to be realized. In the following passage, Kant introduces the principle of autonomy in the *Groundwork's* line of argument:

The ground of all practical legislation, namely, lies *objectively in the rule* and the form of universality, which makes it capable of being a law (at least a law of nature) [...], but *subjectively* it lies in the [...] end in itself [...]: from this now follows [...] the idea of the will of every rational being as a will giving universal law.⁴¹

In this sentence, Kant traces practical legislation in general back to two elements: the rule's strict universality or character as a law and an end in itself on which the legislation is based. The systematic reasons for grounding practical legislation on these two elements, and consequently for the introduction of the principle of autonomy, can be summarized in the following way: In *Groundwork II*, Kant develops the distinction between hypothetical and categorical imperatives starting from the concept of an imperative in general, which he defines as a necessitating expression of a rational determination of the will.⁴² An imperative is thus always the expression of a will as being determined in a certain manner. This is also true of the *categorical* imperative. The categorical imperative is an expression of the pure will that – since the categorical imperative is a law – must be a law-giving will. Because Kant understands the concept of an end as a defining aspect of the concept of the will in general – specifically, as the “objective ground of the self-determination to action”⁴³ – there must be an end of the pure, law-giving will. This end is the end in itself.

If we assume that the end in itself is something to be realized, and if, in addition, we recall that it is introduced by Kant as the ground of the categorical imperative, then we can legitimately extend the above-outlined parallel between the empirical will and the pure will.⁴⁴ For this purpose, one should first recall how Kant understands the connection between empirical ends and *hypothetical* imperatives. He traces the validity of hypothetical imperatives back to an “analytical”⁴⁵ relationship between the willing of an end and the willing of the end-realizing means. This is because, to will an object, in his view, means to determine oneself as the cause of an action whose effect is the reality of the willed object. Means are the prerequisites of the object-realizing, i.e., end-oriented actions. Hypothetical imperatives express, in a coercing manner, the action that is analytically inherent in the willing of an end. An end, understood as the action-motivating representation of an object, would then be the *ground* of the corresponding hypothetical imperatives.

A possible parallel between the empirical and the moral or pure will would read as follows: On the side of the moral will, the end in itself in its function as the ground of the categorical imperative would be an action-motivating representation of an end to be *realized*. Since, as we have seen, there is good reason to identify the end in itself with pure practical reason, the content of the representation grounding the categorical imperative would be pure practical reason as

⁴¹ GMS, 4: 431, 09–18.

⁴² Cf. GMS, 4: 413, 09 – 415, 05.

⁴³ GMS, 4: 427, 21–23.

⁴⁴ On the parallel between categorical and hypothetical imperatives, see Schönecker, D. and Schmidt, E. *Op. cit.*, pp. 90–92.

⁴⁵ Cf. GMS, 417–419.

something to be realized. Accordingly, the categorical imperative should prescribe actions that realize pure practical reason. Therefore, the following formula could be an adequate expression of the categorical imperative: *Act only in such a way that through your volition and action pure practical reason becomes real.* The following remarks intend to present textual evidence for precisely this interpretation of the categorical imperative.

The content of the categorical imperative

The following section will address passages supporting the claim that the categorical imperative represents and prescribes nothing other but pure practical reason and its reality. We shall begin with another brief glance at Kant's concept of autonomy in the *Groundwork*. In at least two passages, Kant identifies autonomy not merely as self-legislation, e.g., as the faculty of law-giving, but as the property of practical reason to *be* a law for itself.⁴⁶ He gives this description (for example) in the first section of *Groundwork* III, in which he presents his well-known thesis of the analytical connection between freedom and morality. This section begins with a definition of the will, followed by a definition of freedom:

The *will* is a species of causality of living beings, insofar as they are rational, and *freedom* would be that quality of this causality by which it can be effective independently of alien causes *determining* it [...].⁴⁷

If one takes this definition seriously, free actions are performed due to the will's *own, immanent* causes, which are not "alien [...] determining causes". The question arises how such an immanent cause is to be understood. Kant contrasts the negative concept of freedom as formulated in the definition quoted above (freedom as a *lack* of alien causes) with a positive concept of freedom, i.e., freedom of the will as *autonomy*. This positive concept of freedom is put forward in the abovementioned self-reflexive formulation: "[...] what else, then, could the freedom of the will be, except autonomy, i.e., the quality of the will of *being* a law to itself?"⁴⁸ If the will *is* a law for itself and at the same time *gives* itself the law, then the given law must obviously be the will itself. However, what does it mean that a practical rule, i.e., the law, is the will? To understand what is meant by this, we must first bracket the law's property of being a rule and focus on its content. Also, we should speak of practical reason instead of the will.

Thus, the law of autonomous practical reason demands an action that is done solely out of pure practical reason and, moreover, is carried out solely for the sake of pure practical reason. Since Kant defines the will as practical rationality, morality – understood as action determined and caused by the pure representation of practical rationality – would be a *pure self-reflexiveness of practical rationality*. In other words, morality, in Kant's view, means that the will wills nothing other but *itself*. The categorical imperative would then be the expression of this self-reflexive willing, addressed to a will that also knows incentives and therefore does not necessarily do what is rationally required. The categorical imperative is thus nothing else but the expression of the pure practical reason under empirical conditions.

⁴⁶ Cf. GMS, 4: 440, 17f.; 447, 02.

⁴⁷ GMS, 4: 446, 07–1.

⁴⁸ GMS, 4: 446, 24 – 447, 02, italics by R. Porcheddu.

References

- Allison, H.E. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2011. 377 pp.
- Allison, H.E. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1990. 320 pp.
- Berger, L. *Kants Philosophie des Schönen. Eine kommentarische Interpretation zu den §§1–22 der 'Kritik der Urteilskraft'*. Baden-Baden: Karl Alber, 2022. 1286 S.
- Dean, R. *The Value of Humanity in Kant's Moral Theory*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2006. 267 pp.
- Glasgow, J. "Kant's Conception of Humanity", *Journal of History of Philosophy*, 2007, No. 2, pp. 291–308.
- Guyer, P. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals*. London; New York: Continuum International Publ., 2007. 186 pp.
- Kerstein, S. "Deriving the Formula of Humanity", *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, ed. by Ch. Horn, D. Schönecker. Berlin; New York: De Gruyter, 2006, pp. 200–224.
- Korsgaard, C. "Kant's Formula of Humanity", *Kant-Studien*, 1986, Vol. 77, pp. 183–202.
- Korsgaard, C. "Kant's Formula of Humanity", in: C. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1996, pp. 107–132.
- Paiton, H.J. *Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie*. Berlin; New York: De Gruyter, 1962. 355 S.
- Porcheddu, R. *Der Begriff des Zwecks an sich selbst in Kants 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'*. Berlin; New York: De Gruyter, 2016. 193 S.
- Porcheddu, R. "Der kategorische Imperativ als regulatives Prinzip. Eine Versuchsskizze", *Natur und Geist in der Klassischen Deutschen Philosophie*, hrsg. von J. Karasek, L. Kollert, T. Matejckova. Paderborn: Wilhelm Fink, 2019, S. 3–27.
- Porcheddu, R. "Absoluter Wert in Kants 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'", *Kantian Journal*, 2020, Vol. 39, No. 1, S. 7–30.
- Porcheddu, R. "The Relationship between Dignity and the End in Itself in Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals", *Kant's Theory of Value*, ed. by Ch. Horn and R. dos Santos. Berlin; New York: De Gruyter, 2022, pp. 105–123.
- Schönecker, D. "Kants 'Grundlegung' über den bösen Willen. Eine kommentarische Interpretation von GMS 457, 25–458, 5", *Studii Kantiani*, 2011, Vol. XXIV, pp. 35–53.
- Schönecker, D. & Wood, A. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*. Harvard: Harvard University Press, 2015. 248 pp.
- Schönecker, D. & Schmidt, E. "Kant's Ground-Thesis. On Dignity and Value in the Groundwork", *The Journal of Value Inquiry*, 2018, Vol. 52, Issue 1, pp. 81–95.
- Wood, A. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 436 pp.

Понятие цели с философской точки зрения.

Заметки об отношении между кантовским понятием цели и цели в себе

Рокко Поркьедду

Университет Зигена, Германия. Universität Siegen. 2 Adolf-Reichwein-Str., Siegen, 57068, Germany; Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта. Российская Федерация, 236016, г. Калининград, ул. Александра Невского, д. 14А; e-mail: rporcheddu@posteo.de

Цель данной статьи – показать, что та интерпретация цели в себе, которая широко принята в исследованиях по критической философии Канта, по меньшей мере заслуживает отдельного обсуждения. Под целью в себе я понимаю ее интерпретацию как так называемой существующей цели (т.е. того, ради чего мы предпринимаем действия, но что мы при этом не осознаем просто потому, что оно уже существует).

Автор отстаивает позицию, согласно которой данная интерпретация не учитывает существенный аспект цели в себе, т.е. его свойства быть *целью*. Бытие целью, целью в себе, должно согласовываться с кантовским общим определением практической цели и, следовательно, быть чем-то, что может быть *реализовано*.

Ключевые слова: Кант, этика, категорический императив, «Основы метафизики нравственности», достоинство, цель в себе, ценность

Для цитирования: Porcheddu R. Taking 'end' seriously. Some remarks on the relation between Kant's concept of an end and the end in itself // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2023. Т. 16. № 2. С. 176–190.

В.В. Селивёрстов

«СУЩЕСТВУЮЩАЯ ЗОЛОТАЯ ГОРА» КАК ГЛАВНАЯ ПРОБЛЕМА ТЕОРИИ МАЙНОНГА*

Селивёрстов Владимир Валерьевич – кандидат философских наук, доцент. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20; e-mail: vlseliverstov@mail.ru

Данное исследование посвящено подробному разбору одного из аргументов дискуссии, развернувшейся между Алексиусом Майнонгом и Бертраном Расселом в период с 1904 по 1920 г. Речь идет про аргумент Рассела о том, что теория Майнонга содержит внутренние противоречия, касающиеся выделения различных типов существования. По мнению Рассела, у Майнонга выходит, что «существующая золотая гора» одновременно и существует, и не существует. Вся дискуссия проходила в несколько этапов. По ходу дискуссии менялись концепции обоих авторов, в связи с чем менялось и их отношение к концепциям друг друга. Ровно таким же образом менялась и формулировка проблемы. Сначала Рассел с позиции теории дескрипций в принципе критикует все концепции, согласно которым возможны какие-либо суждения о несуществующих вещах вроде нынешнего короля Франции, золотой горы или круглого квадрата. И если на том этапе дискуссии теория Майнонга не располагала достаточным инструментарием для того, чтобы прояснить его позицию по этому вопросу, то спустя десять лет такой инструментарий был проработан и эта проблема была решена. Но оставалась непроясненной проблема «существующей золотой горы». Майнонг согласился с Расселом, что в рамках его теории корректно высказывание «существующая золотая гора существует, но не существует», указав при этом, что понятие «существование» используется тут в разных значениях. Комментаторы и последователи Майнонга (Эрнст Малли, Джон Финдли, Дэйл Жакетт) полагали, что это уточнение не решает проблему, и поэтому предложили свои варианты решения в рамках теории предметов. Задачей данного исследования является выяснить, действительно ли предложенные ими способы решают проблему «существующей золотой горы», не нарушают ли они каких-либо принципов теории Майнонга и, наконец, возможно ли в принципе, придерживаясь исключительно принципов теории Майнонга, решить эту проблему.

Ключевые слова: Рассел, Майнонг, Малли, Жакетт, золотая гора, круглый квадрат, типы предикации

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

Для цитирования: Селивёрстов В.В. «Существующая золотая гора» как главная проблема теории Майнонга // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 2. С. 191–203.

Введение

Теория предметов Алексиуса Майнонга несет в себе ряд проблем, в частности: использование неоднозначных понятий, наличие логических противоречий и т.д. Из-за этого его теория иногда подвергалась справедливой критике, а иногда просто неверно интерпретировалась. Так, самым известным критиком теории Майнонга был Бертран Рассел. Часть его замечаний была основана на его неверном представлении о теории Майнонга. Он в каком-то смысле использовал уловку «straw man fallacy» и критиковал тезисы, с которыми бы не согласился сам Майнонг. Другие его замечания были приняты, некоторые положения теории предметов скорректированы и уточнены при помощи ученика Майнонга, Эрнста Малли. Гипотеза данного исследования заключается в том, что существует одна проблема, которая не может иметь корректного решения в рамках теории предметов Майнонга в ее каноничном варианте. Это проблема «существующей золотой горы» или «существующего круглого квадрата».

Сама теория Майнонга сформировалась в значительной степени под влиянием работ Франца Brentano и другого ученика Brentano Казимежа Твардовского. Все они полагали, что представления всегда направлены на что-то, даже если этого чего-то не существует. Brentano охарактеризовал интенциональность как направленность на предмет и отнесенность к содержанию. Его ученики занялись дальнейшей разработкой этих типов отношений – между актом и содержанием, актом и предметом. В 1899 г. Майнонг публикует результаты собственного исследования на эту тему в работе «О предметах высшего порядка»¹ (1899). В ней он целенаправленно занимается проработкой понятия «предмет представления», пытается прояснить его онтологический статус. Помимо акта он различает два типа предметов: имманентный и трансцендентный. Твардовский полагал, что все предметы без исключения являются интенциональными, но Майнонга это не устраивало. Ему нужны были более четкие критерии, позволяющие идентифицировать предметы с точки зрения их включенности в сознание. И главный вопрос, который ставит перед собой Майнонг: каким статусом все же должны обладать мыслимые нами предметы, не обладающие существованием? В качестве ответа на этот вопрос в работе «О предметах высшего порядка» Майнонг вводит понятие «псевдосуществование». Это онтологический статус, которым обладают имманентные предметы. Например, пирамида Хеопса существует и поэтому является трансцендентным предметом, а вот единорог обладает псевдосуществованием, являясь исключительно имманентным. Псевдосуществование являлось неким условным, «разбавленным» существованием и, безусловно, не устраивало самого Майнонга, так как размывало границы существующего и несуществующего. В 1904 г.

¹ *Meinong A. Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung // Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. 1899. Vol. 21. S. 182–272.*

в работе «О теории предметов»² Майнонг заявляет, что его теория предметов должна прийти на смену метафизике, поскольку метафизика не может охватить все предметы познания. «Метафизика, несомненно, должна иметь дело с совокупностью всего того, что существует. Однако совокупность всего того, что существует, включая также и все то, что существовало и будет существовать, все же бесконечно мала по сравнению с совокупностью предметов познания. Этот факт часто не замечают по той причине, что присутствий человеческой природе живой интерес к действительному приводит к тому, что люди преуменьшают значение недействительного. Недействительное трактуется как чистое ничто или, точнее, как нечто такое, что либо вообще не представляет интереса для познания, либо не заслуживает особого внимания»³.

Ядро теории предметов после публикации работы «О теории предметов» составляют два принципа: принцип независимости так-бытия (*Sosein*) от бытия (*Sein*) и принцип внебытия (*Außersein*). Идея Майнонга заключается в том, что все предметы являются внебытийственными, т.е. неважно, существуют ли некоторые из них или нет, – все они обладают неким сверхонтологическим статусом, по ту сторону бытия и небытия. Когда мы представляем некий предмет, мы можем не знать, существует ли он на самом деле; в этот момент он обладает только внебытием. Если мы в акте суждения определим, что он существует, тогда он получит еще один онтологический статус. С этим связан и другой принцип теории предметов. Майнонг утверждает, что не нужно смешивать обычные свойства предметов (вроде «быть квадратным»), их так-бытие, и – свойства, определяющие онтологический статус предметов (быть существующим, быть вымышленным), их бытие/небытие. Позже Майнонг под влиянием работ Эрнста Малли определит первые как конститутивные свойства, а вторые – как внеконститутивные.

В этот момент дискуссии выходит работа Бертрانا Рассела «Об обозначении», в которой он критикует, в частности, и вышеописанные принципы. Изначально Рассел считал теорию Майнонга перспективной, рассчитывая, что она может помочь с разрешением логических парадоксов. В частности, он посвятил Майнонгу в «Принципах математики» главу в 22-й части (о цифре «ноль») под названием «Теория Майнонга». Однако затем он понимает, что для его целей теория Майнонга не подходит, последовательно ее критикует, сначала в статье «Об обозначении», а затем и в рецензиях на работы Майнонга.

Проблема «круглого квадрата» и «золотой горы»

Майнонг выделил несколько категорий несуществующих предметов, в частности он провел различие между предметами с противоречивыми свойствами и предметами с непротиворечивыми свойствами, между предметами возможными и невозможными. Согласно этому разделению, «золотая гора» является несуществующим, но возможным предметом с непротиворечивыми свойствами, а «круглый квадрат» – несуществующим, невозможным

² Майнонг А. О теории предметов // *Epistemology & Philosophy of Science* / Эпистемология и философия науки. 2011. Т. 27. № 1. С. 205.

³ Там же.

предметом с противоречивыми свойствами. Рассел с таким разделением был не согласен, о чем сообщил Майнонгу в письме: «Что касается невозможных объектов, то, с моей точки зрения, золотая гора должна относиться к тому же классу предметов, что и круглый квадрат. В связи с этим я в своей работе “Об обозначении” использовал в качестве примера выражение “нынешний король Франции”. Как Вам известно, для меня понятие необходимости не является фундаментальным. Отсюда ясно, что я не усматриваю различия между невозможными и несуществующими предметами. Более того, мне непонятно, как именно различаются “существовать” и “быть существующим”. Конечно, я не отрицаю, что в истинных, равно как и в ложных, предложениях невозможные объекты допустимы в качестве грамматических субъектов. Однако я уверен, что подобного рода предложения следует интерпретировать именно тем способом, который был предложен мной в статье “Об обозначении”»⁴.

Стоит отметить, что в теории Майнонга не проводится различие между «существовать» и «быть существующим». С точки зрения Майнонга, идеальные предметы вроде чисел не существуют в действительности, а лишь имеются в наличии, обладают онтологически нейтральным статусом. Все же остальные предметы помимо существующих и наличествующих являются несуществующими.

На момент переписки с Расселом для анализа предметов, таких как «золотая гора», Майнонг использовал лишь принцип независимости так-бытия от бытия, который мог вызвать терминологическую путаницу, из-за которой Рассел вполне мог считать, что речь идет о разных видах существования. Так, в одной из рецензий он, повторяя мысль из приведенного выше письма, пишет следующее: «Я должен признаться, что не вижу никакой разницы между “быть существующим” и “существовать”. И кроме этого мне больше нечего сказать по этому вопросу [I have no more to say on this head]»⁵.

Дискуссию о «золотой горе» предваряет упомянутый Расселом кейс с круглым квадратом. Именно после того, как в 1904 г. вышел сборник с программной статьей Майнонга «О теории предметов», Рассел и в переписке, и в своих рецензиях на работы Майнонга переходит к критике теории предметов. Первой работой, в которой он обращается к кейсу круглого квадрата, стала знаменитая статья «Об обозначении» 1905 г. В ней он пишет: «Утверждается, например, что существующий ныне король Франции существует, а также не существует; что круглый квадрат является круглым, а также некруглым и т.д. Но это неприемлемо, и если какая-либо теория может найти способ избежать этого результата, ее, конечно же, следует предпочесть»⁶. До этого Рассел считал, что теория Майнонга подразумевает два типа существования: реальное существование и псевдосуществование в формате «наличия». При этом в самой теории Майнонга «наличие» относится только к идеальным предметам, а для описания онтологического статуса вымышленных предметов вроде кентавра и золотой горы он использовал понятие «псевдосуществование», предложенное им в работе «О предметах

⁴ Переписка Бертрана Рассела и Алексиуса Майнонга // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки*. 2013. Т. 36. № 2. С. 221.

⁵ *Russell B. Review: Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften by A. Meinong // Mind*. 1907. No. 63. P. 439.

⁶ *Рассел Б. Об обозначении // Рассел Б. Избранные труды*. Новосибирск, 2007. С. 22.

высшего порядка» (1899). В статье «О теории предметов» Майнонг трансформирует концепт «псевдосуществование» во «внебытие», при помощи которого описывает онтологический статус всех предметов вне зависимости от того, существуют они или нет. Так, по Майнонгу получалось, что круглый квадрат, равно как и существующий круглый квадрат, являются несуществующими предметами, но обладающими внебытием. Но Рассел полагает, что внебытие является одной из форм реального существования, а потому круглый квадрат существует и не существует одновременно, что «предмет мысли, даже если он не существует, обладает бытием, которое никак не связано с его бытием как предметом мысли»⁷. По мнению Дэйла Жакетта, «тот факт, что Рассел нигде четко не излагает концепцию теории предметов Майнонга, подкрепляет гипотезу о том, что Рассел никогда полностью не понимал доктрину Майнонга о независимости так-бытия от бытия»⁸. В тот же год, что и работа «Об обозначении», выходит рецензия Рассела на статью Майнонга, где он пишет: «Раз круглый квадрат является круглым и квадратным, существующий круглый квадрат является существующим, круглым и квадратным. Выходит, нечто круглое и квадратное существует, при этом все круглое и вместе с тем квадратное является невозможным»⁹. Рассел таким образом констатирует, что теория Майнонга содержит противоречие. Выходит, Майнонг утверждает, что невозможные и несуществующие вещи существуют.

Если в своих статьях Рассел приводит примеры с круглым квадратом, то в рецензиях на работы Майнонга и в письмах к нему чаще приводит примеры с золотой горой: «Бытие или, как пишет Майнонг, наличие (subsistence) несуществующего предмета часто может быть непременно дано в познании... Сначала мы думаем о золотой горе, затем мы воспринимаем то, что мы о ней думаем. Далее мы заключаем, что имеется представление о ней, и, наконец, делаем вывод о том, что золотая гора наличествует или имеет бытие»¹⁰. В целом Рассел верно понимает проводимое Майнонгом различие между актом представления и актом суждения, а также тот факт, что у предмета в этих актах различный онтологический статус. Однако Рассел все так же неверно истолковывает использование Майнонгом понятие «наличие». По Майнонгу, у всех предметов в акте представления неопределенный онтологический статус, они находятся по ту сторону бытия и небытия, обладают внебытием. В акте суждения уже решается, являются ли они существующими или нет, наличествующими или нет. Обладать наличием могут лишь идеальные предметы, вроде чисел.

Позже Рассел еще раз вернется к проблеме «золотой горы» уже много лет спустя после окончания дискуссии и смерти Майнонга в своих автобиографических работах. Так, в работе 1944 г. «Мое интеллектуальное развитие» он напишет: «Все согласятся с тем, что “золотая гора не существует” – истинная пропозиция. Но очевидно, что в ней содержится предмет “золотая гора”, а если он не обозначает какой-либо объект, пропозиция будет бессмысленной. Майнонг считал, что есть золотая гора, которая является золо-

⁷ Russell B. Meinong's Theory of Complexes and Assumptions // *Russell B. Essays in Analysis*. L., 1973. P. 21–22.

⁸ *Jacquette D. Alexius Meinong: the Shepherd of Non-Being*. L., 2015. P. 112.

⁹ Russell B. Review of Theory of Objects // *Russell B. Essays in Analysis*. L., 1973. P. 81.

¹⁰ Russell B. Meinong's Theory of Complexes and Assumptions. P. 36.

той и горой, но при этом не существует. Он даже считал, что существующая золотая гора существует, но не существует»¹¹. В принципе, в этом фрагменте позиция Майнонга изложена корректно, причем, как мы убедимся в дальнейшем, даже последняя фраза соответствует действительности. Еще раз на всякий случай следует только уточнить один момент. Майнонг бы не сказал, что «есть золотая гора, которая является золотой и горой», а скорее «золотая гора обладает внебытием» или «есть такой предмет как золотая гора, который обладает внебытием». Можно критиковать концепцию внебытия, но во всяком случае в целом концепция Майнонга предоставляет непротиворечивое описание онтологического статуса «золотой горы», чего нельзя сказать о «существующей золотой горе».

Тем не менее позже, в 1959 г., в работе «Мое философское развитие» Рассел вновь обращается к примеру «золотой горы» и к критике подхода Майнонга с позиции теории дескрипций: «Мейнонг, к работам которого я относился тогда с великим почтением, не сумел заметить этого различия. Он указывал, что можно делать утверждения с логическим субъектом “золотая гора”, хотя никакой золотой горы не существует. Он доказывал, что когда вы говорите, будто золотой горы не существует, то очевидно, что есть нечто, о чем вы говорите, что этого не существует, – а именно, золотая гора; следовательно, золотая гора должна пребывать в некоем туманном Платоновом мире бытия, ибо в противном случае ваше утверждение, что золотая гора не существует, не будет иметь значения. Признаюсь, что, пока я не пришел к теории дескрипции, этот аргумент казался мне убедительным. Существенно важным моментом в теории было то, что, хотя “золотая гора” может быть в грамматическом смысле субъектом значимого суждения, такое суждение, если его правильно проанализировать, больше не будет иметь субъекта. Суждение “золотая гора не существует” становится суждением “пропозициональная функция ‘х золотая и гора’ ложна для всех значений х»¹². Наиболее вероятно, упоминая «туманный Платонов мир бытия», Рассел все еще полагает, что все предметы у Майнонга в акте представления обладают наличием, являются идеальными предметами в платоновском смысле. Особенность данного фрагмента состоит в том, что Рассел здесь открыто это не проговаривает, в частности не использует понятие «наличие», из чего можно сделать и вывод о том, что он и майнонговское «внебытие» относит к этой некой разновидности платоновского мира идей.

Решение Майнонга

В 1912 г. ученик Майнонга Эрнст Малли выпускает работу под названием «Теоретико-предметные основоположения логики и логистики» («*Gegenstandstheoretische Grundlagen der Logik und Logistik*»). Малли уточнил различие Майнонга между бытием и так-бытием, предложив вместо этого два типа свойств – формальные и внеформальные (*formal, außerformal*). Формальные – это свойства, составляющие так-бытие, а внеформальные –

¹¹ *Russell B. My Mental Development // The Philosophy of Bertrand Russell. 3rd ed. N.Y., 1951. P. 13.*

¹² *Рассел Б. Мое философское развитие // Аналитическая философия XX века. М., 1993. С. 26.*

бытие¹³. В 1915 г. под влиянием работы Малли Майнонг в работе «О возможности и вероятности» предлагает собственное различие – внеконститутивных (*außerkonstitutiv*) и конститутивных (*konstitutiv*) свойств: «Э. Малли провел различие между этими особыми свойствами, обозначив их как “внеформальные”, и обычными “формальными” свойствами. Однако, учитывая традиционное использования слова “формальный”, эти обозначения едва ли будут иметь достаточный вес. Поэтому я предлагаю для обозначения всех конститутивных и консекутивных свойств использовать название “конститутивный”, а для остальных свойств название “внеконститутивные свойства»¹⁴. Позже благодаря работам Джона Финдли и Теренса Парсонса это различие будет известно как различие между «нуклеарными» и «экстрануклеарными» свойствами.

Таким образом, проблема «золотой горы» в данном случае разрешается следующими образом. Предмет «золотая гора» обладает конститутивными свойствами «быть золотой» и «быть горой», а также внеконститутивными – «быть несуществующей», «быть возможной». Принимая во внимание все эти свойства мы вполне способны говорить об этом предмете, не совершая логических ошибок.

Сложнее дела обстояли с предметом «существующая золотая гора». Если «золотая гора», по Майнонгу, лишь обладает внебытием, но не существует, то можно ли сказать, что «существующая золотая гора» также не существует? Однако вместо этого Майнонг, наоборот, заявляет, что «существующая золотая гора» существует, даже если она не существует¹⁵. Если до этого момента теория Майнонга благодаря усилиям Малли становилась яснее от работы к работе, то это рассуждение безусловно является шагом назад. Основная идея Майнонга заключается в том, что мы не можем отвергнуть никакой предмет. Как устроен в теории Майнонга процесс принятия решения в акте суждения о том, является ли предмет существующим или нет? Если наш предмет – «золотая гора», то мы определяем, обладает ли нечто с конститутивными свойствами «быть золотой», «быть горой» внеконститутивным свойством «быть существующим». Когда же наш предмет – «существующая золотая гора» – это изначально уже предмет, который не только обладает конститутивными свойствами «быть золотой» и «быть горой», но так же точно таким же конститутивным свойством «быть существующим». Выходит, так-бытие «существующей золотой горы» включает в себя разбавленную (*depotenzierte*) версию внеконститутивного свойства «быть существующим». Это некий суррогат внеконститутивного свойства, который необходим нам, чтобы мы могли помыслить предмет как если бы он был существующим. Таким образом, когда Майнонг утверждает, что «существующая золотая гора существует», то речь идет о конститутивном свойстве «быть существующим», но при этом этот предмет не существует, если мы приписываем ему соответствующее внеконститутивное свойство. Точно так же «возможная золотая гора» является невозможным предметом, где «быть возможным» – это тоже конститутивный суррогат внеконститутивного свойства. Джон Финдли

¹³ Малли Э. Теоретико-предметные основоположения логики и логики (фрагменты) // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки*. 2014. Т. 42. № 4. С. 213.

¹⁴ *Meinong A. Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit. Beiträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnistheorie*. Leipzig, 1915. S. 176.

¹⁵ *Meinong A. Gesamtausgabe*. Graz, 1972. Bd. V. S. 16–17; 1973. Bd. VI. S. 278–282.

так интерпретирует разницу между этими двумя видами свойств: «Майнонг полагал, что некий фактор, который он называл модальным моментом, определяет разницу между полноценной действительностью и разбавленной. Если из полноценной действительности убрать модальный момент, получится разбавленная действительность. Если к разбавленной действительности добавить модальный момент, получится полноценная»¹⁶.

Следует отметить, что Майнонг уже использовал характеристику «разбавленного» существования ранее, когда в работе «О предметах высшего порядка» таким образом описывал «псевдосуществование» и отказался тогда от этой характеристики, потому что она лишь размывала понятие «существование». Однако в данном случае именно такое размывание и происходит. Начиная со статьи «О теории предметов» Майнонг пытается провести четкую категоризацию всех типов существования, определить границы различных типов существования, уйти от градации степеней существования. Это в первую очередь касалось разделения на бытие и так-бытие и связанное с этим различие конститутивных и внеконститутивных свойств. Однако в какой-то мере эти различия тоже размываются, если возникают свойства, которые могут относиться ко всем типам.

Данная доктрина об ослабленных внеконститутивных свойствах вызывает много вопросов. Отличается ли чем-то конститутивное свойство «быть существующим» от внеконститутивного (помимо того, что первое обозначает существование предмета в действительности) или нет? Не нарушает ли эта доктрина сам принцип о независимости так-бытия от бытия, когда «существование» может составлять как так-бытие, так и бытие? Совпадает ли конститутивное «существование» Майнонга с представлением о существовании Ансельма? Могут ли какие-либо конститутивные свойства быть внеконститутивными? Может ли реально существующий предмет вроде Эйфелевой башни обладать внеконститутивным свойством «быть башней» или «иметь высоту в 324 метра»? Майнонг не дает ответы на эти вопросы, но по-своему решить эту проблему затем пытались его последователи.

Решение Эрнста Малли и Дэйла Жакетта

Дэйл Жакетт считает¹⁷, что Рассел имел все шансы поменять свою точку зрения в дискуссии о «золотой горе», если бы он понял тезис об интенциональности. С точки зрения Жакетта, различие между конститутивными и внеконститутивными свойствами вполне способно решить проблему «существующей золотой горы». Майнонгу просто не стоило упоминать доктрину об ослабленных внеконститутивных свойствах. Стоило лишь отметить, что говорить о «золотой горе» как о чем-то существующем некорректно. В данном случае, по Жакетту, мы просто приписываем предмету «золотая гора» неверное конститутивное свойство. Свойство «быть существующим» не может конститутивным, соответственно, и предмета с таким свойством быть не может. «Существующая золотая гора» не может ни существовать, ни не существовать, так как это говорить о предмете с неверными конститутивными свойствами некорректно. «Модальный момент» в принципе

¹⁶ Findlay J.N. *Meinong's theory of Objects and Values*. 2nd ed. Oxford, 1963. P. 174.

¹⁷ *Jacquette D. Alexius Meinong: the Shepherd of Non-Being*. P. 127.

можно убрать из теории предметов Майнонга, а на критику Рассела ответить, опираясь в первую очередь на различие между конститутивными и внеконститутивными свойствами... Возможно, было бы предпочтительнее рассматривать любое внеконститутивное свойство как неспособное быть разбавленным... и никогда не принадлежащее так-бытию какого-либо майнонгианского предмета»¹⁸. Если уж Майнонг провел четкие границы между бытием и так-бытием, то должен быть им следовать. Так-бытие – только для конститутивных свойств, а существование – исключительно внеконститутивное свойство и не может являться частью так-бытия. Таким образом, «существующая золотая гора» просто не является майнонгианским предметом, т.е. предметом, который удовлетворяет критериям его теории предметов. По Майнонгу, есть предмет «золотая гора», который обладает внебытием, но является несуществующим, что мы устанавливаем в акте суждения. В некотором роде Майнонгу следовало использовать с подход, схожий с тем, который использовал Рассел в своей теории дескрипций. А именно, прежде чем приступить к вынесению суждений о существовании или несуществовании «существующей золотой горы», следует сначала определить, соответствует ли она критериям предмета, предмета суждения в частности.

Однако, с моей точки зрения, такой опции у Майнонга не было. Идея внебытия как принципа заключается в том, что предметы любого типа с любыми конститутивными свойствами обладают внебытием. Напомним, что, согласно Майнонгу, «...предмет как таковой безотносительно его случайных особенностей и всегда присутствующей связи с объектом находится “по ту сторону бытия и небытия”. С нашей точки зрения, – пишет он, – не столь привлекательно и куда менее претенциозно, но, тем не менее, точнее было бы сказать, что предмет по своей природе является внебытийственным»¹⁹. Все предметы, которые обладают конститутивными свойствами, обладают и внебытием. При этом набор этих свойств необязательно должен быть непротиворечивым. Как пишет Финдли, «они представляют собой лишь хаос несвязанных фрагментов. Они могут лишь состоять в отношениях сходства и различия... К тому же, если некоторые из предметов являются неопределенными, то другие попросту невозможными, вроде круглого квадрата»²⁰.

В той же работе²¹ 1912 г., в которой Малли проводит различение свойств, он проводит различие двух типов предикации. Малли пишет, что предмет может либо быть определен (*determiniert sein*) теми или иными свойствами (детерминациями), и тогда он будет детерминатом, либо удовлетворять (*erfüllen*) им. Если мы говорим, что некий предмет определен свойствами «быть горой» и «быть золотой», мы постулируем не только наличие этих свойств, но и факт его существования. Таким образом, согласно Малли, когда речь идет о самих предметах, в целом бессмысленно говорить об их существовании, свойства не делятся на две категории, существование или несуществование вводится благодаря разным типам предикации.

Стоит отметить, что сам Дэйл Жакетт не считает теорию Малли майнонгианской и даже называет ее «ересью Малли». С его точки зрения, Малли

¹⁸ Ibid. P. 101–102.

¹⁹ Майнонг А. О теории предметов. С. 212.

²⁰ Findlay J.N. Meinong's theory of Objects and Values. P. 77.

²¹ Малли Э. Теоретико-предметные основоположения логики и логистики (фрагменты). С. 209–217.

нарушил фундаментальный принцип теории Майнонга о независимости обычных свойств предмета от свойств, описывающих его онтологический статус. По Майнонгу, мы должны отдельно обсуждать тему того, является ли Шерлок Холмс детективом, и другую тему – существовал он или нет. Согласно второму различению Малли, выходит, что мы вынуждены сразу в процессе обсуждения детективных способностей Холмса признать, что ведем разговор о несуществующем предмете, т.е. он просто кодирует свойство «быть детективом».

Второй тезис критики со стороны Жакетта касается вопроса о том, действительно ли второе различение справляется с задачей, поставленной Расселом, лучше, чем первое. Жакетт считает, что второе различение можно логически вывести из первого. Если предмет удовлетворяет определенному свойству, то можно сказать, что он просто обладает внеконститутивным свойством «быть существующим». «Редукция по отношению к теориям Залты и Рапапорта состоит в том, что кодирование подразумевает включение свойства в так-бытие предмета вместе с неспособностью свойства быть подлинно предикцируемым предметом, в то время как экземплификация – это обычное предикцирование свойств существующим предметам»²². Даже если предположить, что это так, то из этого не следует, что сам Малли осознанно вводит второе различение в качестве замены первого, чтобы нарушить один из принципов теории Майнонга. Возможно, Малли разработал специальную версию своего первого различения, которая позволяет дать более обоснованный ответ на критику Рассела.

В данном случае кажется, что Жакетт в некотором смысле приходит к противоречию. Если Малли вторым различением нарушил один из фундаментальных принципов теории Майнонга, то выходит, что это принцип действительно является новацией Малли, а это противоречит тезису Жакетта о том, что второе различение можно полностью вывести из первого, которое не нарушает никакие принципы майнонговской теории.

Малли действительно решил некоторые проблемы теории Майнонга. Так, с точки зрения Малли, «золотая гора» определяется свойствами «быть золотой» и «быть горой», а не удовлетворяет их. В таком случае вопрос о ее возможном существовании снимается в тот момент, когда этот предмет определяется этими свойствами. Но, как уже было сказано, критика Рассела была обращена конкретно к теории Майнонга, ядром которой является принцип о независимости так-бытия от бытия. Различение Малли, возможно, нарушает этот принцип. В таком случае решение, предложенное Малли, не является ответом от имени теории Майнонга. Если первое различение между конститутивными и внеконститутивными свойствами проясняет теорию Майнонга, то второе, по сути, предлагает альтернативную концепцию. Ровно таким же образом, как предложение Жакетта признать предметы вроде «существующей золотой горы» немайнонгиаскими нарушает базовые принципы теории предметов, второе различение Малли нарушает принцип независимости так-бытия от бытия. Нет смысла ни в так-бытии, ни во вне-бытии. Мы сразу приписываем предмету конститутивное и внеконститутивное свойство. То же самое касается и решения Дэйла Жакетта. Его предложение действительно решает проблему, но это предложение в рамках

²² *Jacquette D. Mally's heresy and the logic of Meinong's object theory // History and Philosophy of Logic. 1989. No. 10. P. 12.*

измененного майногианской парадигмы, согласно которой не все является предметом, а прежде чем выносить какое-либо суждение, мы должны убедиться, что оно состоит из подлинных майнонгианских предметов.

Заключение

На момент дискуссии с Расселом по проблеме «золотой горы» теория Майнонга не располагала необходимыми дистинкциями, чтобы в рамках этой теории можно было предоставить ясное и однозначное решение. Решение этой проблемы появляется позже под влиянием идей Малли. Различение конститутивных и внеконститутивных свойств проясняет эту проблему, но предложенное на его основе решение Майнонга (в частности, его доктрина об ослабленных внеконститутивных свойствах) само по себе не является ясным и однозначным. Проблема «существующей золотой горы» оказывается неразрешимой в рамках оригинальной теории предметов без нарушения какого-либо из ее принципов.

Концепция Дэйла Жакетта решает проблему, однако она нарушает один из основных принципов майнонговской теории, поскольку вводит дополнительное различие между вещами, которые являются майнонгианскими предметами, и теми, которые ими не являются. Кроме этого, она модифицирует акт суждения, добавляя этап проверки суждения на наличие в нем немайнонгианских предметов. Наконец, остается вопрос о том, по каким критериям мы относим одни свойства к конститутивным, а другие к внеконститутивным.

Малли тоже решает проблему. Введение типов предикации в принципе устраняет необходимость в рассуждениях о свойствах предметов, поскольку онтологический статус устанавливается при помощи соответствующих типов предикации. Однако эта теория нарушает принцип независимости так бытия от бытия, один из главных принципов теории предметов Майнонга.

Теория Майнонга предоставила оригинальные способы описания онтологического статуса несуществующих предметов, вымышленных вещей. Последователи Майнонга продолжают работать на совершенствование инструментария этой теории, однако иногда им приходится жертвовать отдельными положениями майнонговской теории ради логической корректности.

Список литературы

- Майнонг А. О теории предметов / Пер. с нем. В.В. Селивёрстова // *Epistemology & Philosophy of Science* / Эпистемология и философия науки. 2011. Т. 27. № 1. С. 198–230.
- Малли Э. Теоретико-предметные основоположения логики и логикистики (фрагменты) / Пер. с нем. В.В. Селивёрстова // *Epistemology & Philosophy of Science* / Эпистемология и философия науки. 2014. Т. 42. № 4. С. 209–217.
- Переписка Бертрانا Рассела и Алексиуса Майнонга / Пер. с нем. и вступ. статья В.В. Селивёрстова и О.Ю. Попик // *Epistemology & Philosophy of Science* / Эпистемология и философия науки. 2013. Т. 36. № 2. С. 219–223.
- Рассел Б. Мое философское развитие / Пер. с англ. И.В. Борисова, А.Л. Золкина, А.А. Яковлева // *Аналитическая философия XX века* / Сост. и коммент. А.Ф. Грязнова. М.: Изд-во МГУ, 1993. С. 11–28.
- Рассел Б. Об обозначении / Пер. с англ. В.В. Целищева, В.А. Суровцева // *Рассел Б. Избранные труды*. Новосибирск: Сиб. унив. изд-во, 2007. С. 18–33.

- Findlay J.N.* Meinong's theory of Objects and Values. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1963. 353 p.
- Jacquette D.* Alexius Meinong: the Shepherd of Non-Being. L.: Springer, 2015. 434 p.
- Jacquette D.* Mally's heresy and the logic of Meinong's object theory // *History and Philosophy of Logic*. 1989. No. 10. P. 1–14.
- Meinong A.* Gesamtausgabe. Bd. I–VIII / Hrsg. von R. Haller und R. Kindinger gemeinsam mit R.M. Chisholm. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1969–1978.
- Meinong A.* Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung // *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*. 1899. Vol. 21. S. 182–272.
- Meinong A.* Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit. Beiträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnistheorie. Leipzig: J.A. Barth, 1915. 760 S.
- Russell B.* Meinong's Theory of Complexes and Assumptions // *Russell B. Essays in Analysis*. L.: Allen and Unwin, 1973. P. 36–51.
- Russell B.* My Mental Development // *The Philosophy of Bertrand Russell* / Ed. by P.A. Schilpp. 3rd ed. N.Y.: Tudor, 1951. P. 1–20.
- Russell B.* Review of Theory of Objects // *Russell B. Essays in Analysis*. L.: Allen and Unwin, 1973. P. 81–96.
- Russell B.* Review: Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften by A. Meinong // *Mind*. 1907. No. 63. P. 439.

‘Existent Golden Mountain’ as main problem of Meinong’s theory

Vladimir V. Seliverstov

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

This paper considers different views on existent golden mountain problem, the subject of dispute within the framework of the discussion between Alexius Meinong and Bertrand Russell, which took place in the period from 1904 to 1920. Namely, we are talking about Russell's argument that Meinong's theory contains a contradiction regarding different types of existence. According to Russell, it turns out that Meinong thought that the existent golden mountain exists, but it does not exist. The entire discussion was divided into several stages. During the discussion, the conceptions of both authors changed, as well as their attitude to each other's theories and the formulation of the problem. Russell at first thought that it's wrong to assert that there can be any correct propositions about non-existent objects like the current king of France, the golden mountain, or a round square. At that stage of the discussion the theory of Meinong did not have sufficient tools to clarify its position on this issue. This problem was solved only ten years later, but the problem of the “existing golden mountain” remained and was never sufficiently clarified by Meinong. Meinong agreed with Russell that, according to his theory, it follows “The existing golden mountain exists, but does not exist” is correct proposition, but at the same time pointed out that the concept of ‘existence’ is used in a different sense. Commentators and followers of Meinong (Ernst Mally, John Findlay, Dale Jacquette) believed that this refinement did not solve the problem, and therefore offered their own solutions in the framework of the theory of objects. The purpose of this study is to find out whether the methods proposed by them really solve the problem of the existent golden mountain, whether they violate any principles of the Meinong theory, and finally, whether it is possible to solve this problem.

Keywords: Meinong, Russell, Jacquette, Mally, golden mountain, round square

For citation: Seliverstov, V.V. “‘Sushchestvuyushchaya zolotaya gora’ kak glavnyaya problema teorii Meinonga” [‘Existent Golden Mountain’ as main problem of Meinong’s theory], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 2, pp. 191–203. (In Russian)

References

- Findlay, J.N. *Meinong’s theory of Objects and Values*, 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1963. 353 pp.
- Jacquette, D. “Mally’s heresy and the logic of Meinong’s object theory”, *History and Philosophy of Logic*, 1989, No. 10, pp. 1–14.
- Jacquette, D. *Alexius Meinong: the Shepherd of Non-Being*. London: Springer, 2015. 434 pp.
- Mally, E. “Teoretiko-predmetnye osnovopolozheniya logiki i logistiki (fragmenty)” [Gegenstandstheoretische Grundlagen der Logik und Logistik (die Fragmente)], trans. by V.V. Seliverstov, *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2014, Vol. 42, No. 4, pp. 209–217. (In Russian)
- Meinong, A. “O teorii predmetov” [On theory of objects], trans. by V.V. Seliverstov, *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2011, Vol. 27, No. 1, pp. 198–230. (In Russian)
- Meinong, A. “Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung”, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 1899, Vol. 21, S. 182–272.
- Meinong, A. *Gesamtausgabe*, Bd. I–VIII, hrsg. von R. Haller und R. Kindinger gemeinsam mit R.M. Chisholm. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1969–1978.
- Meinong, A. *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit. Beiträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnistheorie*. Leipzig: J.A. Barth, 1915. 760 S.
- Russell, B. “Meinong’s Theory of Complexes and Assumptions”, in: R. Russell, *Essays in Analysis*. London: Allen and Unwin, 1973, pp. 36–51.
- Russell, B. “Moe filosofskoe razvitie” [My philosophical development], trans. by I.V. Borisov, A.L. Zolkin and A.A. Yakovlev, *Analiticheskaja filosofija 20 veka* [Analytical philosophy of XX century], ed. by A.F. Gryaznov. Moscow: Moscow St. Univ. Publ., 1993, pp. 11–28. (In Russian)
- Russell, B. “My Mental Development”, *The Philosophy of Bertrand Russell*, ed. by P.A. Schilpp, 3rd ed. New York: Tudor, 1951, pp. 1–20.
- Russell, B. “Ob oboznachenii” [On Denoting], trans. by V.V. Tselishev and V.A. Surovtsev, in: R. Russell, *Izbrannyye Trudy* [Selected Works]. Novosibirsk: Sib. Univ. Publ., 2007, pp. 18–33. (In Russian)
- Russell, B. “Review of Theory of Objects”, in: B. Russell, *Essays in Analysis*. London: Allen and Unwin, 1973, pp. 81–96.
- Russell, B. “Review: Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften by A. Meinong”, *Mind*, 1907, No. 63, p. 439.
- Seliverstov, V.V. & Popik, O.Y. (tr.) “Perepiska Bertrana Rassela i Aleksiusa Majnonga” [Correspondence between A. Meinong and B. Russell], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2013, Vol. 36, No. 2, pp. 219–223. (In Russian)

Научно-теоретический журнал

Философский журнал / Philosophy Journal
2023. Том 16. № 2

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*
Корректор *И.А. Мальцева*
Технический редактор *Е.А. Морозова*

Подписано в печать с оригинал-макета 16.05.23.
Формат 70×100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif
Усл. печ. л. 16,77. Уч.-изд. л. 15,88. Тираж 1 000 экз. Заказ № 9

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**