

ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2023. Том 16. Номер 3

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 3

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 (Institute of Philosophy and Law, 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 ПН142

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

All materials published in the 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: philosjournal@iphras.ru

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

В НОМЕРЕ

ДИСКУССИИ

Как мы понимаем русскую философию

<i>А.А. Гусейнов.</i> О тождестве русской философии и философии в России.....	5
<i>А.А. Кара-Мурза.</i> Философия в России и русская философская публицистика.....	17
<i>М.А. Маслин.</i> Многообразие русской философии.....	24
<i>В.В. Сидорин.</i> К преодолению разрывов: отечественное философское наследие в современном контексте.....	34
<i>А.В. Смирнов.</i> Философия смысла.....	41

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

<i>К.Д. Скрипник.</i> Метафилософия философских «поворотов»: несколько примеров на одну тему.....	55
<i>Г.С. Роговян.</i> Модернизм и философская традиция.....	69
<i>А.М. Гагинский.</i> Хайдеггер, Ничто и преодоление страха смерти.....	85
<i>Т.Н. Тарасенко.</i> Номологический реализм Дэвида Армстронга.....	103

ПОИСКИ НОВОГО ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ

<i>Н.Н. Сосна.</i> «Нескончаемый гуманизм», «природный» космополитизм.....	118
<i>И.А. Девайкин.</i> Программа преодоления корреляционизма в книге «Несвязанное ничто: просвещение и вымирание» Рэя Брассье.....	132

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

<i>Ю.В. Барбарук.</i> Биополитические исследования и исследование биополитики.....	147
<i>А.В. Антипов, Ю.А. Трусов.</i> Право на забвение: этико-политические аспекты.....	163
<i>М.В. Гаврилов, А.Т. Юнусов.</i> Теория ответственности Т.М. Скэнлона и проблема моральной удачи.....	178

TABLE OF CONTENTS

ACADEMIC DISCUSSIONS

How do we understand Russian philosophy?

<i>Abdusalam A. Guseynov.</i> On the identity of Russian philosophy and philosophy in Russia.....	5
<i>Alexey A. Kara-Murza.</i> Philosophy in Russia and Russian philosophical journalism.....	17
<i>Michael A. Maslin.</i> Diversity of Russian philosophy.....	24
<i>Vladimir V. Sidorin.</i> On the way to overcoming the gaps: national philosophical heritage in the modern context.....	34
<i>Andrey V. Smirnov.</i> Philosophy of sense.....	41

HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Konstantin D. Skripnik.</i> Metaphilosophy of philosophical “turns”: case study.....	55
<i>Garris S. Rogonyan.</i> Modernism and philosophical tradition.....	69
<i>Alexey M. Gaginsky.</i> Heidegger, Nothingness and the overcoming of the fear of death.....	85
<i>Taras N. Tarasenko.</i> David Armstrong’s nomological realism.....	103

IN SEARCH OF A NEW LANGUAGE FOR PHILOSOPHY

<i>Nina N. Sosna.</i> “Endless humanism”, “natural” cosmopolitanism.....	118
<i>Igor A. Devaykin.</i> The programme for overcoming correlationism in the book “Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction” by Ray Brassier.....	132

MORALS, POLITICS, SOCIETY

<i>Yuriy V. Barbaruk.</i> Biopolitical studies and research of biopolitics.....	147
<i>Aleksei V. Antipov, Iurii A. Trusov.</i> Right to be forgotten: ethical and political aspects.....	163
<i>Maksim V. Gavrilov, Artem T. Iunusov.</i> T.M. Scanlon’s account of responsibility and the problem of moral luck.....	178

ДИСКУССИИ

КАК МЫ ПОНИМАЕМ РУССКУЮ ФИЛОСОФИЮ*

А.А. Гусейнов

О ТОЖДЕСТВЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФИИ В РОССИИ

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович – доктор философских наук, академик РАН, врио директора. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: guseynovck@mail.ru

Основная мысль статьи заключается в том, что понятия «русская философия» и «философия в России» суть одно и то же. Само разграничение последних связывается с особенностями исторического развития отечественной философии, становление которой совпало с европейским поворотом в развитии российского государства, осуществленным в процессе реформ Петра Великого. Оно было оправдано на начальном этапе и потеряло смысл с обретением русской философией к концу XIX в. своей самостоятельности, появлением в ней оригинальных национально ориентированных философских учений. Показано, что специфика философии как рода знания и одновременно как формы общественного сознания порождает многообразие ее конкретных воплощений, единственное в своем роде тождество истории и теории. Делается вывод, что понятие русской философии нельзя сводить к истории русской философии как особому исследовательскому направлению и учебному предмету в рамках предметного поля профессиональной философии. Ставится вопрос о специфике национальной философии как ее особом виде.

Ключевые слова: русская философия, философия в России, западники и славянофилы, предмет философии, национальная философия

Для цитирования: *Гусейнов А.А.* О тождестве русской философии и философии в России // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 3. С. 5–16.

1. Хочу оттолкнуться от самой формулировки темы, предложенной для обсуждения. Оттолкнуться для того, чтобы принять ее. В вопросе речь идет о нашем понимании (взглядах, суждениях) русской философии, а не о самой

* Статьи, включенные в настоящую рубрику, были подготовлены на основе докладов, прочитанных в рамках дискуссии «Как мы понимаем русскую философию» на Всемирном дне философии 17 ноября 2022 г. в Институте философии РАН.

русской философии. Это – очень важное различие, которое не только допускает, но и предполагает наличие разных взглядов на обсуждаемый предмет. Ни у кого нет привилегированного права говорить от имени русской философии, в том числе и даже в особенности у тех, которые в рамках устоявшегося институционального разделения труда числятся специалистами по русской философии. Более того, даже сам взгляд изнутри самой русской философии нельзя считать предпочтительным для понимания последней, подобно тому, как мы не судим о человеке на основании того, что он сам думает о себе. С этой точки зрения интересен (во всяком случае, необходимо принимать во внимание) также взгляд на русскую философию со стороны других национальных философских традиций. В конце 90-х гг. прошлого века я, впервые оказавшись в Париже, попал в знаменитый огромный философский книжный магазин Ж. Врина на площади Сорбонны и не нашел ни одного русского автора. Таким же шоком для меня стал появившийся в начале 90-х гг. немецкий библио-биографический словарь современной философии, включавший более ста имен философов XX в., в котором не было ни одного из нашей страны¹.

Вопросы: как мы понимаем русскую философию и что такое русская философия – не одно и то же, хотя они и связаны друг с другом. Если в первом случае речь идет о наших суждениях, то во втором – о самой реальности, которая отражается в этих суждениях с разной степенью полноты и точности, часто односторонне, нередко карикатурно. Можно, конечно, перебирать разные подходы и определения русской философии, подвергать их критике, сравнивать между собой, чтобы дойти до истины, но этот путь мало перспективный или вовсе бесперспективный. Более надежно двигаться в обратном направлении и, совершив экспликацию понятия, прямо обратиться к реальности русской философии, т.е. к самому действительному предмету, по поводу которого (для познания которого) все эти определения и подходы существуют.

Случай русской философии оказывается тождественным случаю философии вообще: когда задается вопрос о том, что такое философия, все приступают к делу так, как если бы речь шла об одном и том же известном им предмете, но, как показывает опыт, все они говорят разное. И то, что они говорят разное, это как раз схватывает или, лучше сказать, создает единство самого предмета. Гегель говорил, что определение предмета философии не предваряет ее познание, а завершает: его афоризм о Сове Минервы, вылетающей только в сумерки, – не только о том, как философия относится к жизни, но и о самосознании философа, его диспозиции по отношению к собственному философскому творчеству. Философы, конечно, знают, о чем они говорят и пишут, но они не знают, что у них (и у каждого в отдельности, и тем более у всех вместе) в итоге получается. К русской философии и к русским философам это также в полной мере относится.

2. Различие между самой русской философией и тем или иным ее пониманием подводит к сопоставлению двух понятий: русская (= российская) философия и философия в России. Если отталкиваться от значений последних в живой речи современного образованного носителя русского языка, они тождественны, обозначают одно и то же, а именно, философию, как она представлена в России, в том ее конкретном, эмпирически многообразном виде, в каком она сложилась и существует, обозначаясь (именуясь) словом

¹ Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis v. Wright. Stuttgart, 1991.

«философия» в пространстве русского языка, истории и культуры. Мы можем не знать, что она в своей полноте представляет, но мы знаем, что она существует. У нас может не быть понятия философии, но мы знаем имена каких-то философов (Платона, Канта, Гегеля, Чаадаева, Соловьева, Лосева, Мамардашвили, Зиновьева и др.), слышали о философских школах (идеалистах, материалистах, славянофилах, западниках, махистах, толстовцах и др.), изучали такой предмет в университетах, встречали людей, склонных к философствованию, в книжных магазинах видели разделы книг по философии, и т.д., словом, современный человек так или иначе сталкивался с предметом под таким названием, хотя у него, как правило, нет о нем какого-то ясного и точного знания. Мне в этой связи вспоминается речь на юбилее декана философского факультета, которую произнес один его коллега из другого департамента. Он сказал примерно следующее: я никогда не мог понять, что такое философия и зачем она нужна, чем философы занимаются, но я точно знаю и уверен, что они, это занятие и эти люди, в обществе должны существовать. Думаю, большинство людей в сегодняшней России согласилось бы, по крайней мере, с первой частью этого парадоксального утверждения, что они знают о существовании в нашем обществе такого феномена, как философия, хотя и не могут сказать, что она такое и для чего предназначена. Для этого в культуре существуют особые люди, которые заведуют философией, считаются в этом деле специалистами.

Философию как общезначимый феномен, форму общественного сознания следует отличать от профессиональной философии, философии как особого занятия в рамках существующего (сложившегося) в обществе разделения труда. Одно дело – философия как жизненная мудрость, здравый смысл, как часть общего образования, в этом качестве она является элементом полноценного интеллектуального развития каждого человека. Другое дело – профессиональная философия как особое дело особых людей (специалистов), некая корпорация в рамках духовного производства, к тому же очень маленькая по сравнению, например, со священнослужителями или артистами. Эти два аспекта (два уровня, два измерения) философии связаны между собой и само появление профессиональной философии (философии как социального института, особого занятия, «цеха») знаменует новое качество, некий перелом в мировоззрении общества.

Профессиональная философия призвана помочь человеку и обществу выработать понимание философии как их (данного человека и данного общества) самосознания. В силу особого (изначального, обобщающего, интегрирующего, нравственно обязывающего) места философии в пространстве мысли, в силу взятой ею на саму себя задачи проложить путь к мудрости, философское знание неизбежно оборачивается индивидуальными жизненными программами – жизненными программами самих философов (философов не как бранных индивидов, а философов как общественных индивидов, субъектов, духовных личностей, носителей своей особой философски конкретной жизненной программы). Отсюда – принципиальная многозначность философии, многозначность как выражение ее стремления (нацеленности) на несомненную (однозначную, абсолютную) истину. К примеру, Кант и Гегель предлагали разные философские программы, но и тот и другой были убеждены в несомненной и исключительной истинности того, что они предлагали. То же самое можно сказать о философских мировоззрениях Льва Толстого и Владимира Соловьева. Эти многообразные понимания

философии, представляющие собой каждый раз целостные учения, системы, часто переходящие в интеллектуальные традиции, призванные каждый раз дать нам ответ на вопрос, что действительно представляет собой, чем реально является философия, сами становятся частью этой реальности. Это противоречие между научностью (объективностью) философского знания и его принципиальной субъектностью, вмонтированной в само его объективное содержание, к тому же вмонтированное в качестве несущей конструкции, составляет единственную в своем роде особенность предмета философии, которая не только стремится теоретически осмыслить мир в его целостном охвате, но и одновременно рассказать о лучшем образе жизни, а также особую (тоже единственную) ценность философии в действительности, которую, как заметил Б. Рассел, «во многом необходимо искать в самой ее недостоверности»². Философия по своему существу и в своем нормальном варианте всегда плюралистична и в этом смысле всегда неточна, вариативна, существует во множественном числе. Она такова не просто и не только как совокупность различных персонально выраженных взглядов (учений, систем, традиций), равно претендующих на истинность, она плюралистична и как реально существующая (бытующая) форма общественного сознания. Это относится к философии, где бы и как бы она ни была явлена, кто бы ни был ее субъектом (мир в целом, отдельные цивилизации, страны, народы, группы людей, конкретные личности), всюду, где человеческое мышление заявляет претензию на то, чтобы опираться на свои собственные твердые основания, дойти до своего начала, чистых истоков разума. Принципиальная многозначность философской мысли становится наиболее очевидной в случае ее национальных форм. В этом отношении очень ценен опыт русской философии; историческая судьба сложилась так, что она не успела еще вывести русский ум из теологического плена, как сразу пришлось иметь дело с жестоким пленом государственной идеологии, и до сих пор перед ней маячат оба этих призрака.

3. В предметном поле философии, как известно, особое место занимает история философии. Она в известном смысле равняется самой философии, является ее синонимом. Неслучайно появление в последнее время двух разных книг разных авторов (академика Т.И. Ойзермана и профессора В.В. Соколова) под одинаковым названием: «Философия как история философии». Это название – не просто обозначение книг, оно еще выражает понимание предмета. В такой постановке вопроса, по крайней мере, есть та очевидность, что понятия «философия» и «история философии», соответственно, «русская философия» и «история русской философии» по объему (= фактическому содержанию) совпадают. Различие состоит в том, что в одном случае это содержание рассматривается систематически, а во втором – исторически. В нашем Институте есть отдельный (специализированный) сектор истории русской философии. Наряду с ним существует множество других секторов, изучающих отдельные аспекты (эпистемология, этика, философия науки и др.) той же философии, как они представлены и понимаются в нашей стране, в России. Ведь сектор русской философии изучает не то или иное понимание философии, не ту или иную эпоху, не тех или иных мыслителей, не тех только, кто высоко оценивал русскую философию, но и тех, кто относился к ней нигилистически, не тот или иной аспект философии,

² Джеймс У. Введение в философию; Рассел Б. Проблемы философии. М., 2000. С. 272.

а ее всю, словом, история русской философии как особый сектор (кафедра) охватывает все, чем занимаются в других секторах, но только под определенным (именно историческим) углом зрения, устанавливая связь рассматриваемого философского предмета (имени, проблемы, школы, дискуссии, произведения и т.д.) с соответствующей эпохой, ее важнейшими политическими и культурными событиями, испытанными влияниями, перипетиями личных судеб и т.п., словом со всем тем, что позволяет воспроизвести соответствующий предмет в его многообразных воздействиях и живой эмпирической плоти. В рамках (сектора, кафедры) истории русской философии как исследовательского направления больше истории, чем собственно философии. Оставим в стороне вопрос о том, как сектор (кафедра) русской философии соотносится с предметным полем других историко-философских подразделений, хотя и здесь можно наблюдать многозначительные перекрещивания (в качестве показательного примера можно назвать замечательную серию трудов нашего Института «Гегель в России», «Лейбниц в России», «Шеллинг в России» и др., показывающих, что выдающиеся зарубежные философы, попав на русскую почву, приобретают свою специфику, и русский Гегель, например, отличается от самого себя в родном немецком облике, не говоря уже о его французском или англо-саксонском образе).

4. Понятие русской философии иногда употребляется в значении национально аутентичной (подлинной) философии в отличие от чужеродной (заимствованной, навязанной) философии. Этот мотив, вновь оживший в последнее время в контексте злобных нападок и доносов на нас, наш Институт философии РАН, всегда присутствовал в отечественном философском самосознании. Еще в конце прошлого века некоторыми авторами из отечественной философской среды высказывалось мнение о необходимости развести понятия советской философии, закрепив его за приверженцами партийного философского официоза, и понятие философии в Советском Союзе для обозначения творчества философствующих полудиссидентов, которые «вынужденно» состояли в КПСС и в отличие от первых только прикрывались марксистской риторикой. Это различие связано с действительной особенностью развития философии в России.

В очерке «История русской философии» В.В. Зеньковского мы читаем: «Некоторые исследователи предпочитают говорить не о “русской философии”, а о “философии в России”, желая этим выразить ту мысль, что в русских философских построениях нет ничего “специфически русского”, что русская философия не стала еще национальной, т.е. не поднялась до раскрытия и выражения основных исканий русской души»³. Считается (по крайней мере, часто говорится), что Россия довольно поздно встала на путь философского, т.е. рационально обоснованного, осмысления самой себя, считая критерием философии появление профессиональной философии как относительно самостоятельного (обособившегося от богословия, художественного творчества, устного народного творчества) аспекта духовного производства, возвышающего разумность в качестве специфического признака человека. Слово «поздно» в данном случае, на мой взгляд, является неуместным. Если рассматривать, как складывалась история самой страны, развитие ее государственности и культуры народа, то философия в России появляется в самое нужное время. Ее возникновение совпало с историческим

³ Зеньковский В.В. История русской философии. М., 2001. С. 25.

рывком – петровскими реформами, резко и одновременно развернувшими всю политическую и культурную жизнь народа в сторону Западной Европы. И сам этот рационально продуманный поворот, сознательно нацеленный, хотя, на первый взгляд, и исключительно самовольный, выбор царя-реформатора, лучше, чем что-либо иное, доказывает, что страна поднялась до уровня философского осмысления самой себя. Так исторически сложилось, что тогда, когда Россия начинала свое философское развитие, Западная Европа уже имела развитую философию. Россия тем самым получила возможность приобщиться не только к техническим достижениям Запада, но и к его философским богатствам. Русской сове можно было не ждать своих сумерек, она уже на заре увидела, как ее собратья носятся по небу, и в подражание им сама решила взлететь. Словом, начинающая русская философия оказалась под сильным западным влиянием. Она к тому же сразу получила благоприятное пространство для своего развития в виде задуманной Лейбницем и реализованной Петром Великим 300 лет назад Санкт-Петербургской академии наук и художеств: хотя сама академия долгое время не имела философского отделения, которое появляется только в XX в., но сама ее акцентированная ориентация на свободу исследований и доказательную науку задавала философии новоевропейский вектор. В первом десанте из 17 зарубежных ученых, которые и составили эту академию, семь человек были философами, список ее иностранных членов возглавил Христиан Вольф, и в последующем среди них оказалось много известных философов (Вольтер, Дидро, Гольбах, Кант и др.).

Ориентация на европейские философско-интеллектуальные стандарты несомненно способствовала ускоренному умственному развитию России. Но одновременно это стало проблемой. Встал вопрос о том, идет ли речь о заимствовании, обогащении отечественного умственного багажа или о подражании, о бездумном обезьянничании, о том, не теряем ли мы с бородой также и русскую душу. Вопрос об отношении к западной философии расширился до отношения к Западу, трансформировался в вопрос о русской национальной самобытности. Не изучение европейской философии, а отношение к самой Европе, ее образу жизни и ценностям – вот что стало проблемой для русской философской мысли, точкой напряжения и одной из центральных (если не центральной) проблемой ее развития. Она приобрела зрелую форму как противостояние славянофилов и западников. Надо сразу заметить: здесь сказалось само понимание философии как живого действенного мировоззрения, а не просто и не только как совокупности абстрактных идей, интеллектуальных схем и познавательных методов. За ним стояло убеждение, которое можно было бы сформулировать следующим образом: занимаясь философией, мы не можем не воспарять в абстрактные выси, но, воспаряя туда, мы говорим не о пустых и далеких абстракциях, а о самых что ни на есть сокровенных и близких вещах. Герцен в своей Вольной русской типографии в 1858 г. издал в одном томе два сочинения: «О повреждении нравов в России» князя М. Щербатова и «Путешествие из Петербурга в Москву» А. Радищева»⁴, которые представляли два поляр-

⁴ «О повреждении нравов в России» князя М. Щербатова и «Путешествие из Петербурга в Москву» А. Радищева. М., 1983. Свое предисловие Герцен предваряет остроумным, но, видимо, не лишенным, по его мнению, глубины эпиграфом французского посла Карберона: «После этого спросят меня, как же управляется эта страна и на чем она держится?»

ных взгляда на Россию времен Екатерины II. Их взоры были направлены в разные стороны: князь Щербатов представлял консервативное воззрение и, как пишет Герцен, смотрел назад, в ту дверь, из которой вышел Петр I, а близкий ему Радищев смотрит вперед, «его идеалы были так же высоко в небе, как идеалы Щербатова – глубоко в могиле»⁵.

5. Характеризуя обозначившийся в отечественной философии с самого ее начала мировоззренческий раскол, Э.Л. Радлов в «Очерке истории русской философии» 1912 г. пишет: «От Ломоносова до настоящего времени следует различать два направления: одно, представляющее только отражение западных течений мысли, другое более национальное»⁶. В этой характеристике ключевыми являются слова: «только» и «более». Критерием, в силу которого складывались противоположные мировоззренческие лагеря в философии, было отношение к западным течениям, но не в том смысле, что западники ценили их, а славянофилы игнорировали. Нет, их ценили и те, и другие. Различие состояло в том, что первые ценили *только* их, а вторые *не ограничивались* ими.

Сам этот идейный водораздел был характерен для начального этапа, когда русская философия еще не выработала свои оригинальные учения и системы, не выработала своего национального видения философии, не связала свое понимание философии с русской идеей – «самым важным из всех для русского» вопросом «о смысле существования России во всемирной истории»⁷. Но тогда, когда отечественная философия поднялась до своего собственного понимания философии и смогла предложить его миру в виде целостных оригинальных систем и учений, это противостояние уже не отражало реальной идейной ситуации и потеряло свое общественное значение. Наверно, трудно обозначить год и произведение, когда родилась русская философия, может, далекие потомки смогут назвать русского Фалеса и русскую «Метафизику», но можно уверенно сказать, что это случилось в конце XIX и начале XX вв. Например, такие, несомненно, самобытные и по всем ключевым для них вопросам полярные философские учения, как учения Владимира Соловьева и Льва Толстого, уже нельзя развести по рубрикам славянофильства и западничества. Оба они – русские мыслители, в их русскости никто не сомневается, более того, они суть лица, которые сами во многом определяют, что означает быть русским. И оба они хорошо знали европейскую мысль, находились с ней в плодотворном диалоге, оба как индивиды были приобщены к западной культуре. Еще более показательным примером является марксизм, который сложился в европейской традиции, является типичным продуктом Запада, но, пересаженный на русскую почву, он преобразился, обогатился и в новой форме советского марксизма (диалектического материализма) стал важной вехой русской философии. Именно в этом качестве – как составная часть русской философии – он признан в мире (кстати, в отличие от некоторых профессиональных историков русской философии, которые иногда не находят ей места в своих обобщающих компендиумах).

Управляется она случаем и держится на естественном равновесии – подобно огромным глыбам, которые сплочает собственный вес» (Там же. С. V).

⁵ Там же. С. VI.

⁶ Радлов Э.Л. Очерки истории русской философии. М., 2008. С. 7.

⁷ Соловьев В. Русская идея. М., 1911. С. 3.

Этот, казалось бы, исторически преодоленный и тем самым уже решенный вопрос об отношении к западным философским влияниям вновь поднимается некоторыми представителями ура-патриотических кругов, которые сам факт философского интереса к западным идеям, авторам и произведениям рассматривают как своего рода интеллектуальную франшизу. Те, кто рассматривает национальную самобытность русской философии как отказ от идейных влияний, идущих с Запада, на самом деле спекулируют с обострившимся в настоящее время геополитическим и военно-политическим противостоянием между Россией и странами, объединенными в военно-политический блок НАТО во главе с США. Они возвращают нас, нашу интеллектуальную жизнь на столетия назад. Возвращают назад как раз тогда, когда русская философия, давно преодолев «детскую болезнь» западнизма и, развиваясь на своих собственных основаниях, находится в режиме свободной философской мысли. Более того, отечественная философия, во всяком случае, в той мере, в какой она представлена в нашем Институте философии РАН, уже активно расширяет источники своего интеллектуального обогащения и ищет их также в недрах незападных философий (индийской, китайской, арабо-мусульманской, еврейской, японской). Хотел бы заметить, что авторы звучавших в последнее время злобных нападок и идеологических доносов на наш Институт, упрекая нас в мнимом преклонении перед Западом, бесстыдно не замечают ни наших научных подразделений, изучающих незападные философские традиции, ни соответствующей нашей научной продукции, в том числе таких обобщающих трудов, как «Индийская философия», «Философия буддизма», учебного комплекса по арабо-мусульманской философии.

Мысль моя простая и, честно признаться, нам, имеющим за собой такие великие философские европейски образованные имена, как И.В. Киреевский, Н.Г. Чернышевский, В.С. Соловьев, Л. Шестов, А.А. Богданов, М.М. Бахтин и др., даже стыдно повторять ее. Апелляция или даже опора на западных авторов и труды никак не может считаться признаком, свидетельствующим о слабой мере или отсутствии идейной оригинальности и еще меньше о непатриотичности философских учений и их авторов. Сошлось еще на два ярких примера современных, несомненно русских и несомненно выдающихся философов – А.Ф. Лосева и В.В. Бибихина, которые создали свои собственные оригинальные философии, работая первый – с античным наследием и европейским Возрождением, а второй – с творчеством самых что ни на есть западных авторов: Витгенштейна, Хайдеггера, Х. Арендт.

б. Философия представляет собой род рационального знания, в пространстве идеального она ближе к науке, чем к теологии. Она включает в свой предмет весь мир, охватываемый (выделяемый) и тем самым очерчиваемый (ограничиваемый) человеческим умом. Ее понятия являются предельно общими (абстрактными), в этом смысле она представляет собой теорию, знание в чистом виде. Философия, рассмотренная сама по себе, есть не просто теория, а теория без искажающих примесей, истинность которой несомненна в своей прекрасной очевидности и дается непосредственным созерцанием ума. Стоики, например, потому называли себя космополитами, что такова философская мысль: она ничем в мире (никаким полисом, никаким Александром Великим) не ограничена, кроме самого разума.

Но философия в то же время – это мировоззрение и в этом качестве имеет прямой выход в практику, давая общее направление (сверхцель) сознательной деятельности человека и общества. Будучи практической, она принципиально субъективна, замкнута на конкретных индивидов, стремящихся реализовать свою субъектность в качестве разумных живых людей. Философия всегда персонализирована, обозначается именем того философа, который создал соответствующую философию. Она также социально конкретна, замкнута на то общество, представителями которого, от имени которого и для которого она была создана. В качестве практического феномена философия ограничена конкретной жизнью конкретного субъекта, как возможностями личности самого философа, так и его полиса (общества).

Это двуединое назначение философии – быть началом чистой теории (разумного знания) и быть началом конкретных практик (разумной деятельности людей) создает то свойственное ей внутреннее напряжение, которое разрешается в множестве (плюрализме) ее индивидуальных воплощений. Философия как теория ищет абсолютную (неизменную и завершенную) истину, исток и основание всякого разумного знания. Философская истина светится изнутри и в своей непосредственности универсальна, она ничем не ограничена, кроме разума. Но философия как практика может быть только относительной, так как она всегда конкретна, субъективна, является производением живых разумных индивидов. Философы всегда гонятся за журавлем в небе, но каждый раз в руках у них, увы, оказываются синицы. Именно ориентация на абсолютное знание неизбежно приводит философию к многообразию ее относительных воплощений. Реальный исторический опыт развития философии подтверждает положение диалектического мышления о том, что абсолютная истина есть, но она существует только как гипотетическая сумма относительных истин.

Философия существует во множественном числе, и это не литературщина, это – точная характеристика способа ее бытия. Не существует философии вообще, она всегда является продуктом конкретных личностей – Платона, Аристотеля, Декарта, Сантаяны, Флоренского, Ильенкова и многих-многих других. Можно выразиться так: философия как «философский камень», как та истина, за которой гонятся философы, единственна, но не едина. Философий много: небо одно, но звезд на нем много. Единой философии нет не только потому, что много философов, но и еще потому, что много обществ (культур). Философия всегда является философией определенного общества, выступает в конкретном историческом обличье: европейская философия, китайская философия, философия иных самостоятельно развившихся культур, а сама европейская философия тоже не едина, в ней мы находим качественно различные стадии: античную, средневековую, ново-временную, новейшую (современную), внутри которых существуют свои качественные социально определенные формы. Для характеристики той или иной философии всегда существенна ее историческая (общественная, социальная) определенность. Прав был Рассел, предваряя свою «Историю западной философии» замечанием, что «Философия, начиная с древнейших времен, была не просто делом школ или споров между небольшими группами ученых людей. Она являлась неотъемлемой частью жизни общества»⁸. Современное общество существует в национальных формах, более конкретно,

⁸ Рассел Б. История западной философии. М., 2016. С. 9.

в форме национально определенных государств и это определяет ее историческую субъектность. Национальное измерение философии говорит о том, чьей мыслью, мыслью какого человека и народа она является, чье мировоззрение и понимание жизни она воплощает.

Эти общие соображения о назначении философии имеют прямое отношение к теме нашей панельной дискуссии, к национальной специфике (назначении, природе) философии. Когда философия с общей латыни перешла на национальные языки, она не только захотела стать понятной для своего конкретного народа, но и взяла на себя обязанность быть понятой им, выразить то умственное и нравственное начало, которое делает *эту* общность, *эту* совокупность индивидов (этих французов, этих итальянцев, этих немцев, этих русских и др.) особыми народами, нациями, соединяет их помимо (поверх, наряду) экономических и иных прагматических отношений еще и идейными узами. На нашу долю выпало думать об идее *этих* русских, рассказать миру и дать самим сознание того, кто они (мы) такие и что делает их (нас) одним народом, участвовать в созидании русской философии – словом, ответить на вопрос, кто мы (русские, народы России) суть.

Очевидная особенность возникновения и развития русской философии состоит в том, что она, как мы уже отметили, в силу своеобразия исторической судьбы самого народа самоопределялась в тесном контакте с западной (европейской) мыслью, которая к тому времени уже устоялась в своих специфических формах. И если это обстоятельство невольно наложило на нее печать вторичности, подражательности, то оно же позволило ей найти более соответствующее сути философии соотношение национального и интернационального, а именно, понять, что путь к национальному лежит через интернациональное, что мысль может приращаться только мыслью и национальная идея может загореться отдельной звездой только на общем небе несчетного числа других звезд. Михайло Васильевич Ломоносов, один из претендентов на то, чтобы числиться первым русским философом, предвещал время, когда русская земля сможет рождать «собственных Платонов и быстрых разумом Невтонов». И он, конечно, понимал, своей судьбой и своим творчеством демонстрировал, что для того, чтобы подняться вровень, а тем более, чтобы превзойти Платонов и Ньютонов, надо знать, уважать и ценить их. Другой наш классик, предлагая русской молодежи, с его точки зрения, наилучший из возможных идеалов человеческого общежития, быть может, даже слишком усердствуя в этом, но тем не менее весьма мудро наставлял, что это достижимо только в том случае, если «обогатишь свою память знанием всех тех богатств, которые выработало человечество»⁹. Знать и изучать, что делается в мире, и идти своим выстраданным путем – такова наша философская традиция, наши уроки, а не дремучие и фальшивые призывы к интеллектуальной полициейщине и духовному изоляционизму. Применительно к нам, нашему академическому исследовательскому Институту философии это означает, что мы тем лучше будем соответствовать нашей традиции и своему назначению, тем лучше будем способствовать ответам на вопрос, что такое русская философия, чем полнее будем

⁹ Ленин В.И. Задачи союзов молодежи // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Т. 41. 5-е изд. М., 1981. С. 305.

охватывать (знать, учитывать, отвергать, использовать, спорить и т.д.) предметное богатство философского знания и многообразие его культурно-исторических и национальных форм.

Список литературы

- Джеймс У. Введение в философию; Рассел Б. Проблемы философии / Пер. с англ.; общ. ред., послесл. и примеч. А.Ф. Грязнова. М.: Республика, 2000. 318 с.
- Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический проект: Раритет, 2001. 880 с.
- Ленин В.И. Задачи союзов молодежи // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Т. 41. 5-е изд. М.: Госполитиздат, 1981. С. 298–318.
- «О повреждении нравов в России» князя М. Щербатова и «Путешествие из Петербурга в Москву» А. Радищева / Предисл. Искандера [А.И. Герцена]. М.: Наука, 1983. 176 с.
- Радлов Э.Л. Очерки истории русской философии. М.: Public Domain, 2008. 150 с.
- Рассел Б. История западной философии / Пер. с англ. В.В. Целищева. М.: АСТ, 2016. 1024 с.
- Соловьев В. Русская идея / Пер. с фр. Г.А. Рачинского. М.: Путь, 1911. 51 с.
- Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis v. Wright / Hrsg. von Y. Nida-Rumeln. Stuttgart: Kroner, 1991. 659 S.

On the identity of Russian philosophy and philosophy in Russia

Abdusalam A. Guseynov

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

The main idea of the article is that the concepts of “Russian philosophy” and “philosophy in Russia” are one and the same. The very differentiation of the latter is associated with the peculiarities of the historical development of Russian philosophy, the formation of which coincided with the European turn in the development of the Russian state, carried out in the process of reforms of Peter the Great. This differentiation was justified at the initial stage and lost its meaning with the acquisition of Russian philosophy of its independence by the end of the 19th century, the emergence of the original nationally oriented philosophical teachings in it. It is shown that the specificity of philosophy as a kind of knowledge and at the same time as a form of social consciousness gives rise to the diversity of its specific manifestations, the unique identity of history and theory. It is concluded that the concept of Russian philosophy cannot be reduced to the history of Russian philosophy as a special research direction and academic subject within the subject field of professional philosophy. The question is raised about the specifics of national philosophy as a special kind of the latter.

Keywords: Russian philosophy, philosophy in Russia, Westernizers and Slavophiles, subject of philosophy, national philosophy

For citation: Guseynov, A.A. “O tozhdestve russkoi filosofii i filosofii v Rossii” [On the identity of Russian philosophy and philosophy in Russia], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 3, pp. 5–16. (In Russian)

References

- James, W. *Vvedenie v filosofiyu* [Introduction to Philosophy] / Russell, B. *Problemy filosofii* [The Problems of Philosophy], trans. into Russian, ed. by A.F. Gryaznov. Moscow: Respublika Publ., 2000. 318 pp. (In Russian)
- Lenin, V.I. "Zadachi soyuzov molodezhi" [The tasks of youth unions], in: V.I. Lenin, *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], Vol. 41, 5th ed. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1981, pp. 298–318. (In Russian)
- Nida-Rumeln, Y. (Hg.) *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis v. Wright*. Stuttgart: Kroner, 1991. 659 S.
- 'O povrezhdenii nraov v Rossii' knyazya M. Shcherbatova i 'Puteshestvie iz Peterburga v Moskvu' A. Radishcheva ['On the damage of morals in Russia' by Prince M. Shcherbatov and 'Journey from St. Petersburg to Moscow' by A. Radishchev], Introduction by Iskander [A.I. Gertsen]. Moscow: Nauka Publ., 1983. 176 pp. (In Russian)
- Radlov, E.L. *Ocherki istorii russkoi filosofii* [Essays on the History of Russian Philosophy]. Moscow: Public Domain Publ., 2008. 150 pp. (In Russian)
- Russell, B. *Istoriya zapadnoi filosofii* [A History of Western Philosophy], ed. by V.V. Tselitshev. Moscow: AST Publ., 2016. 1024 pp. (In Russian)
- Solov'ev, V. *Russkaya ideya* [The Russian Idea], trans. by G.A. Rachinskii. Moscow: Put' Publ., 1911. 51 pp. (In Russian)
- Zen'kovskii, V.V. *Istoriya russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ.; Raritet Publ., 2001. 880 pp. (In Russian)

А.А. Кара-Мурза

ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ И РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ПУБЛИЦИСТИКА

Кара-Мурза Алексей Алексеевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, руководитель сектора философии российской истории. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: a-kara-murza@yandex.ru

В статье исследуется вопрос о соотношении феноменов «русская философия» и «философия в России». Автор полагает, что эти явления не тождественны друг другу, и русская философия, будучи важным фрагментом интеллектуальной субкультуры, часто творилась и вне пределов России. Особенно рельефным это явление стало в двадцатом столетии, когда высланные за границу отечественные диссиденты, работая на Западе, продолжали оставаться крупнейшими русскими философами. С другой стороны, в пределах самой России (Московского царства, Российской империи, короткой «демократической республики», СССР, России постсоветской) философствовали и продолжают философствовать не только русские по языку и культуре. Автор отмечает, что в отечественном философствовании исключительную роль играла русская литература и философская публицистика. Именно они чаще всего и делали философию, как знание, объективно тяготеющее к универсальности, – *национально окрашенной русской философией*.

Ключевые слова: Россия, русская философия, русская литература, государство, идентичность, философская публицистика

Для цитирования: Кара-Мурза А.А. Философия в России и русская философская публицистика // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 3. С. 17–23.

«Русская философия» и «философия в России» – понятия, конечно же, не тождественные¹. Прежде всего, русская философия творилась и вне пределов России. Карамзин, которого Борис Эйхенбаум назвал «нашим первым

¹ Темой самоопределения отечественной философской традиции сектор философии российской истории Института философии РАН занимается более тридцати лет. См., напр.: Философия «русской идеи»: Россия и Европа (участники «круглого стола»: А.А. Кара-Мурза, Н.В. Любомирова, В.С. Малахов, В.П. Перевалов, Л.В. Поляков) // *Общественные науки и современность*. 1991. № 5. С. 143–154; Малахов В.С. Возможна ли философия по-русски? // *Логос*. 1996. № 8. С. 117–131; Межуев В.М. «Русская идея» и универсальная цивилизация // *Куда ведет кризис культуры? Опыт междисциплинарных диалогов*. М., 2011. С. 427–451.

философом»², писал свою философскую «тревэлогию» «Письма русского путешественника» в Европе (в Германии, Швейцарии, Франции и Англии), где был вынужден скрываться от преследований изощенного екатерининского провокатора, князя Гагарина, метко прозванного современниками «Тартюфом»³. Да и в двадцатом столетии высланные большевиками за границу отечественные интеллектуалы (мы недавно отметили столетие печальной памяти «философских пароходов») продолжали, вне всяких сомнений, оставаться *русскими философами* – и в Берлине, и в Париже, и в Праге, и в Белграде. Их, кстати, везде так и воспринимали.

С другой стороны, в пределах самой России (Московского царства, Российской империи, короткой «демократической республики», СССР, России постсоветской) философствовали и продолжают философствовать не только русские по языку и культуре. Хотя, надо добавить, очень часто это бывают интеллектуалы, нерусские по культуре, но являющиеся *россиянами* по своему государственно-политическому гражданству. Я, востоковед по образованию, не устаю приводить своим студентам такой пример. Если сегодняшний россиянин-мусульманин в Казани или Уфе, окончивший медресе, а потом, например, египетский или саудовский университет (явление не такое уж редкое), активно пишет философские тексты на арабском языке, то его корректно называть «российским мусульманским философом» но, конечно же, не русским философом, – он бы и сам не согласился с такой атрибуцией.

Самый знаменитый пример несовпадения «философии в России» и «русской философии» – великий немец Иммануил Кант, который, волею военно-политических коллизий, в 1758–1762 гг. оказался подданным российских самодержцев Елизаветы Петровны (которая захватом Восточной Пруссии сделала Канта россиянином – формально-юридически, разумеется), а потом и Петра III, который, будучи сам больше немцем, чем русским, вернул Кенигсберг, а заодно и немецкого философа Канта, в прусскую юрисдикцию. Чему, как мы знаем, Кант был крайне рад, хотя и успешно зарабатывал в годы оккупации частными уроками для русских офицеров.

Вопрос идентификации: *русский философ* или *философ в России?* – крайне непростой. Наш крупный историк европейской мысли В.В. Васильев столкнулся с этой дилеммой, занявшись историей публикации неким «*Andrei Koliwanov*» (имя очевидно русское) трактата на немецком языке «Наблюдения о человеческом духе и его отношении к миру»⁴. Установить подлинное имя автора было принципиально важным: ведь трактат мог

² Эйхенбаум Б.М. Карамзин // Эйхенбаум Б.М. О прозе. Л., 1969. С. 205. Эйхенбаум точно заметил, что *философичность* исторических текстов Карамзина определялась тем, что «здесь – не просто обоснование исторических занятий, но определение состава исторической эмоции, оправдание самой обращенности к прошлому, и притом оправдание *эстетическое* (курсив мой. – А.К.)» (Там же. С. 203–204). См. также: Кара-Мурза А.А. Тяжба о Карамзине. Юбилейные заметки // Вопросы философии. 2016. № 12. С. 106–110.

³ Кара-Мурза А.А. Швейцарские странствия Николая Карамзина (1789–1790). М., 2016; Kara-Murza A. Traveler or Fugitive? A New Reading of Nikolai Karamzin's Letters of a Russian Traveler // Russian Studies in Philosophy. 2017. Vol. 55. No. 6. P. 410–421.

⁴ Koliwanov A. Beobachtungen über den Geist des Menschen und dessen Berhältniß zur Welt. Altona, 1790.

претендовать именоваться первым профессиональным философским сочинением, написанным россиянином⁵.

Как известно, первоначально проф. Васильев высказал сенсационную и, замечу, очень греющую русскую душу догадку, что за псевдонимом «*Koliwanov*» скрывается не кто иной, как русский князь-рюрикович Андрей Иванович Вяземский (отец литератора П.А. Вяземского) – человек, энциклопедически образованный и объездивший в 1782–1786 гг. главные философские центры Европы⁶. К такому предположению активно подвигал тот факт, что именно псевдоним «*Колыванова*» Вяземский-старший выбрал для своей внебрачной дочери Екатерины, которую потом выдал замуж за своего младшего друга Карамзина.

Но, увы, в результате последующих разысканий, Васильев вынужден был признать, что под псевдонимом «Андрей Колыванов» писал действительно *россиянин* (т.е. поданный Российской империи), но *этнический немец*, выходец из Ревеля (Колывань – это русское название города) по имени Христлиб Фельдштраух, окончивший знаменитый философский факультет в немецком Галле – отсюда и отмеченное профессионалами-современниками высокое качество текста⁷. Трактат немца Фельдштрауха, подданного русской императрицы Екатерины, – это, конечно, феномен *философии в России*, но никак не русской философии.

Неоднократно замечено, что в становлении отечественного философствования исключительную роль сыграли русская литература и философская публицистика. Именно они чаще всего и делали в России философию как знание и практики, тяготеющие к универсальности и классическим образцам, идущим от античности, – *национально окрашенной русской философией*.

Само слово «публицистика» происходит от латинского *publicus* (общественный). Интересное определение этого феномена находим у Владимира Сергеевича Соловьева. В некрологе на кончину своего философского учителя – профессора Памфила Даниловича Юркевича, Соловьев написал: «Если высотой и свободой мысли, внутренним тоном воззрений, а не числом и объемом написанных книг определяется значение настоящих мыслителей, то бесспорно почетное место между ними должно принадлежать Юркевичу. Оставленные им философские труды немногочисленны и не обширны. Как и большая часть русских даровитых людей, он не считал нужным и возможным давать полное внешнее выражение всему своему умственному содержанию, выворачивать его наружу напоказ, он не хотел перевести себя в книгу, превратить все свое духовное существо в публичную собственность»⁸.

⁵ *Васильев В.В.* Загадка Андрея Колыванова (предисловие переводчика) // Наблюдения о человеческом духе и его отношении к миру. Философский опыт Андрея Передумина Колыванова (1790). Калининград, 2003. С. 2–3.

⁶ Мои собственные исследования привели к заключению, что четырехлетнее европейское путешествие А.И. Вяземского (как ранее считалось – «с образовательными целями»), на самом деле было *вынужденным*: князь опасался возвращаться в Россию, где Екатерина II радикально меняла политические приоритеты (см.: Князь Петр Андреевич Вяземский и исторические судьбы России (к 225-летию со дня рождения). Материалы международной научной конференции // Вопросы философии. 2018. № 3. С. 8–11).

⁷ *Васильев В.В.* Христлиб Фельдштраух: альтернативное начало русской философии // Философские науки. 2014. № 5. С. 72–86.

⁸ *Соловьев В.С.* О философских трудах П.Д. Юркевича (1874) // *Соловьев В.С.* Собрание сочинений: в 10 т. Т. 1. 2-е изд. СПб., 1911. С. 171.

Итак, *publicus*, в самом широком смысле, согласно Соловьеву, – это «внешнее выражение умственного содержания» или «перевод духовного существа в публичную собственность». Если далее следовать соловьевской логике, «публикус», т.е. духовное содержание, представленное публично, многообразно и многослойно: для Памфила Юркевича, например, главным были университетские лекции. Поэтому вполне можно сказать, что и философия – это тоже важнейший сегмент и особая форма «перевода своего духовного существа в публичную собственность», иными словами – особая форма публичного самовыражения, его высшая, самая строгая, рационально откристаллизованная часть.

Поэтому очень часто в истории отечественной мысли оказывалось так: философская публицистика была не позднейшей трансляцией, «разжижением» для внимающей публики уже готовой философии, а, наоборот, публицистика очень часто становилась *восхождением к философии* – за счет все более точного определения рождающихся в «публикусе» философских смыслов. Для истории русской мысли, например, XIX в. этот второй путь: от публицистики – к философии (а не наоборот) был не только обычным, но и во многом определяющим. Возьмем только самые громкие философские имена.

Мэтр русского славянофильства Алексей Степанович Хомяков в 17 лет сдал экзамен на степень кандидата математических наук при Московском университете. Затем, как известно, служил офицером конной гвардии. Всю жизнь был человеком с прекрасным техническим мышлением: изобрел свой вариант паровой машины (получил патент в Лондоне!), во время поражений Крымской войны испытывал у себя в Богучарове модель «дальнобойного артиллерийского ружья»... К формулировке философских смыслов пришел относительно поздно, а начинал с публицистики, оттачиваемой, добавлю, в салонных спорах – еще одной популярной в те времена форме «публикуса». И эта его публицистика – начиная от ранних работ «Мнение иностранцев о России», «Письма об Англии» и т.д. – не сразу, а очень постепенно, но неуклонно отвердевала, кристаллизовалась в концепции, которые мы сегодня вправе называть философскими.

Александр Иванович Герцен окончил физико-математическое отделение Московского университета, а выпускную работу писал по астрономии Коперника, за которую был удостоен серебряной медали. Заказ на первые философские статьи получил, можно сказать, случайно – от издателя «Отечественных записок» Андрея Краевского (кстати, в отличие от Герцена, как раз выпускника отделения философии), разглядевшего в молодом Герцене незаурядного мыслителя-теоретика.

Константин Николаевич Леонтьев окончил медицинский факультет, был батальонным лекарем; в мирное время – домашним врачом, занимался литературой, где был замечен И.С. Тургеневым (в отличие от Леонтьева, учившегося на трех философских факультетах), был дипломатом. Философские тексты Леонтьева – тоже сравнительно поздние.

Отсюда вопрос: были ли Хомяков, Герцен, Леонтьев *профессиональными философами*? Разумеется, среди интеллектуальных корифеев русского XIX в. были и, как мы говорим, философы «по базовому образованию» – например, Михаил Никифорович Катков, который окончил философское отделение университета, потом преподавал там логику и историю философии. Но парадоксально, как раз у Каткова собственно философских текстов

практически нет, и мы можем с полным правом сказать, что для него, публициста *par excellence*, политическая журналистика вовсе не была формой трансляции какой-то особой философии (за отсутствием таковой). Напротив, философская эрудиция Каткова (как и Ивана Тургенева) стала лишь важным подспорьем в литературной и политической борьбе.

Кстати, в 1885–1886 гг. в Москве имела место острейшая публицистическая дуэль между двумя профессиональными («сертифицированными») философами – Владимиром Соловьевым и Михаилом Катковым: речь тогда шла об актуальной и поныне теме – «государственном преподавании философии»⁹. Была ли та схватка двух философски образованных соперников борьбой *философской*, т.е. противостоянием разных философских систем? Думаю, нет. Это было столкновение двух политиков-публицистов – да, профессионально философски образованных. Соловьев тогда на страницах *Аксаковской «Руси»* обвинял Каткова в «языческом обожествлении власти» – звучит вполне актуально!

В нашей историко-философской литературе все еще бытует такой нехитрый ход. Мыслителей сначала «пришпиливают» (как бабочек или жуков) к определенному философскому направлению, а уж потом начинают припоминать, какими они были при жизни. Возможно, так легче преподавать философию. Но я думаю, акценты надо сместить: «переживания» (почти всегда культурно локализованные и потому национально окрашенные) всегда предшествуют «рассуждениям» (более универсальным), и окончательная философская самоидентификация автора – это сравнительно поздний момент рационализации тех или иных первичных, «сердечных» (в терминах Юркевича) импульсов, которые поначалу получают свое выражение в более оперативных формах публицистики¹⁰. Философская системность, точность и строгость есть, повторяю, лишь результат позднейшего *дисциплинирования* этих протофилософских смыслов. При этом «сердечные импульсы» всегда важнее и глубже любых языковых техник: Петр Яковлевич Чаадаев писал свои «Философические письма» на французском языке, что не мешает ему оставаться, возможно, *самым русским* из отечественных мыслителей.

«Сердечные», а не рассудочные истоки любого философствования объясняют и подчас серьезные (и неоднократные) смещения философских траекторий – не всегда объяснимые с традиционных позиций. Почему тот или иной мыслитель сначала был либералом – потом вдруг стал консерватором (как тот же Катков); или: был славянофилом – потом стал западником – потом вроде снова славянофилом (так сплошь и рядом трактуют Владимира Соловьева)... Повторяю, устойчивые философские концепции не столь подвижны – по крайней мере, сначала. Меняются приоритеты и векторы первичных «переживаний» (всегда культурно обусловленных) – и только потом эти публицистические поначалу импульсы закрепляются в откристаллизовавшихся философских формах.

⁹ Интересно, что «штабом» соловьевской стороны стал тогда голицынский особняк на Волхонке, наш будущий «Философский дом», где в те годы располагалась редакция газеты «Русь» И.С. Аксакова. Напомню, что Соловьев некоторое время был активным сотрудником изданий Каткова; одно время даже военным корреспондентом его «Московских ведомостей» на турецкой войне. Но потом их пути резко разошлись.

¹⁰ См.: Кара-Мурза А.А. Откуда рождаются философские статьи? (Философское краеведение как метод и жанр историко-философского исследования) // История философии в формате статьи. М., 2016. С. 110–120.

Список литературы

- Васильев В.В.* Загадка Андрея Колыванова (предисловие переводчика) // Наблюдения о человеческом духе и его отношении к миру. Философский опыт Андрея Передумина Колыванова (1790) / Пер. с нем. В.В. Васильева. Калининград: Изд-во Калинингр. гос. ун-та, 2003. С. 2–3.
- Васильев В.В.* Христлиб Фельдштраух: альтернативное начало русской философии // Философские науки. 2014. № 5. С. 72–86.
- Кара-Мурза А.А.* Швейцарские странствия Николая Карамзина (1789–1790). М.: Аквилон, 2016. 110 с.
- Кара-Мурза А.А.* Тяжба о Карамзине. Юбилейные заметки // Вопросы философии. 2016. № 12. С. 106–110.
- Кара-Мурза А.А.* Откуда рождаются философские статьи? (Философское краеведение как метод и жанр историко-философского исследования) // История философии в формате статьи / Ред. Ю.В. Синеокая. М.: Культурная революция, 2016. С. 110–120.
- Князь Петр Андреевич Вяземский и исторические судьбы России (к 225-летию со дня рождения). Материалы международной научной конференции // Вопросы философии. 2018. № 3. С. 5–32.
- Малахов В.С.* Возможна ли философия по-русски? // Логос. 1996. № 8. С. 117–131.
- Межуев В.М.* «Русская идея» и универсальная цивилизация // Куда ведет кризис культуры? Опыт междисциплинарных диалогов / Общ. ред. И.М. Клямкина. М.: Новое издательство, 2011. С. 427–451.
- Соловьев В.С.* О философских трудах П.Д. Юркевича (1874) // *Соловьев В.С.* Собрание сочинений: в 10 т. Т. 1. 2-е изд. СПб.: Просвещение, 1911. С. 171–196.
- Философия «русской идеи»: Россия и Европа (участники «круглого стола»: А.А. Кара-Мурза, Н.В. Любомирова, В.С. Малахов, В.П. Перевалов, Л.В. Поляков) // Общественные науки и современность. 1991. № 5. С. 143–154.
- Эйхенбаум Б.* Карамзин // *Эйхенбаум Б.М.* О прозе. Л.: Художественная литература, 1969. С. 203–213.
- Kara-Murza A.* Traveler or Fugitive? A New Reading of Nikolai Karamzin's Letters of a Russian Traveler // *Russian Studies in Philosophy*. 2017. Vol. 55. No. 6. P. 410–421.
- Koliwanov A.* Beobachtungen über den Geist des Menschen und dessen Verhältnis zur Welt. Altona: Pinkvoß, 1790. 144 S.

Philosophy in Russia and Russian philosophical journalism

Alexey A. Kara-Murza

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

The article examines the question of the correlation of the phenomena “Russian philosophy” and “philosophy in Russia”. The author believes that these phenomena are not identical to each other, and Russian philosophy, being an important fragment of intellectual subculture, was often created outside of Russia. This phenomenon became especially prominent in the twentieth century, when Russian dissidents who were exiled abroad, working in the West, continued to be the largest Russian philosophers. On the other hand, within Russia itself (the Moscow Kingdom, the Russian Empire, the short “democratic republic”, the USSR, post-Soviet Russia), not only Russians in language and culture philosophized and continue to philosophize. The author notes that Russian literature and philosophical journalism played an exceptional role in domestic philosophizing. It was they who most often made philosophy, as knowledge objectively tending to universality, a nationally colored Russian philosophy.

Keywords: Russia, Russian philosophy, Russian literature, state, identity, philosophical journalism

For citation: Kara-Murza, A.A. “Filosofiya v Rossii i russkaya filosofskaya publitsistika” [Philosophy in Russia and Russian philosophical journalism], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 3, pp. 17–23. (In Russian)

References

- Eikhenbaum, B. “Karamzin”, in: B. Eikhenbaum, *O proze* [Russian Prose]. Leningrad: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1969, pp. 203–213. (In Russian)
- Kara-Murza, A.A. “Otkuda rozhdaiutsya filosofskie stat’i? (Filosofskoe kraevedenie kak metod i zhanr istoriko-filosofskogo issledovaniya)” [Where do philosophical articles come from? (Philosophical local history as a method and genre of historical and philosophical research)], *Istoriya filosofii v formate stat’i* [History of philosophy in the form of an article], ed. by Yu.V. Sineokaya. Moscow: Kul’turnaya revolyutsiya Publ., 2016, pp. 110–120. (In Russian)
- Kara-Murza, A.A. “Tyazhba o Karamzine. Yubileinye zametki” [The lawsuit about Karamzin. Anniversary notes], *Voprosy filosofii*, 2016, No. 12, pp. 106–110. (In Russian)
- Kara-Murza, A.A. *Shevitsarskie stranstviya Nikolaya Karamzina (1789–1790)* [The Swiss Wanderings of Nikolai Karamzin (1789–1790)]. Moscow: Akvilon Publ., 2016. 110 pp. (In Russian)
- Kara-Murza, A. “Traveler or Fugitive? A New Reading of Nikolai Karamzin’s Letters of a Russian Traveler”, *Russian Studies in Philosophy*, 2017, Vol. 55, No. 6, pp. 410–421.
- Kara-Murza, A.A., Lyubomirova, N.V., Malakhov, V.S., Perevalov, V.P. & Polyakov, L.V. “Filosofiya ‘russkoi idei’: Rossiya i Evropa” [The philosophy of the ‘Russian idea’: Russia and Europe], *Obshchestvennye nauki i sovremennost’*, 1991, No. 5, pp. 143–154. (In Russian)
- “Knyaz’ Petr Andreevich Vyazemskii i istoricheskie sud’by Rossii (k 225-letiyu so dnya rozhdeniya). Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii” [Prince Pyotr Andreevich Vyazemsky and the historical fate of Russia (to the 225th anniversary of his birth). Materials of the International scientific conference], *Voprosy filosofii*, 2018, No. 3, pp. 5–32. (In Russian)
- Koliwanov, A. *Beobachtungen über den Geist des Menschen und dessen Berhältniß zur Welt*. Altona: Pinkvoß, 1790. 144 S.
- Malakhov, V.S. “Vozmozhna li filosofiya po-russki?” [Is philosophy possible in Russian?], *Logos*, 1996, No. 8, pp. 117–131. (In Russian)
- Mezhuev, V.M. “‘Russkaya ideya’ i universal’naya tsivilizatsiya” [The ‘Russian Idea’ and universal civilization], *Kuda vedet krizis kul’tury? Opyt mezhdistsiplinnykh dialogov* [Where does the crisis of culture lead? Experience of interdisciplinary dialogues], ed. by I.M. Klyamkin. Moscow: Novoe izdatel’stvo Publ., 2011, pp. 427–451. (In Russian)
- Solov’ev, V.S. “O filosofskikh trudakh P.D. Yurkevicha (1874)” [On the philosophical works of P.D. Yurkevich (1874)], in: V.S. Solov’ev, *Sobranie sochinenii* [Collected works: in 10 vols.], Vol. I, 2nd ed. St. Petersburg: Prosveshchenie Publ., 1911, pp. 171–196. (In Russian)
- Vasil’ev, V.V. “Khristlib Fel’dshtraukh: al’ternativnoe nachalo russkoi filosofii” [Christlib Feldstrauch: an alternative beginning of Russian Philosophy], *Filosofskie nauki*, 2014, No. 5, pp. 72–86. (In Russian)
- Vasil’ev, V.V. “Zagadka Andreya Kolyvanova (predislovie perevodchika)” [The Riddle of Andrey Kolyvanov (translator’s preface)], *Nablyudeniya o chelovecheskom dukhe i ego ot-noshenii k miru. Filosofskii opyt Andreya Peredumina Kolyvanova (1790)* [Observations about the human spirit and its relation to the world. The Philosophical Experience of Andrey Peredumin Kolyvanov (1790)]. Kaliningrad: Kaliningrad St. Univ. Publ., 2003, pp. 2–3. (In Russian)

М.А. Маслин

МНОГООБРАЗИЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Маслин Михаил Александрович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории русской философии. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: mmaslin@yandex.ru

В статье представлена концепция многообразия русской философии. Философское многообразие, разноликость русской мысли разных эпох предполагает наличие разных герменевтических процедур для ее целостного понимания. Эта особенность является формой выражения суверенитета русской мысли, поскольку данный подход несовместим с авторитарным навязыванием единственной объяснительной модели на основе марксизма, утвердившегося в советский период. Он нацеливает социальное призвание философии на осмысление духовных основ общества. Всякая философия имеет социальное и национальное лицо, и в этом качестве русская философия является выражением «русского мировоззрения» (С.Л. Франк). Отрицание национального своеобразия философии в XXI в. выглядит оправданием расизма. В то же время русская философия, как и всякая национальная разновидность философии, устремлена к решению универсальных, всеобщих проблем осмысления человеческого существования, общества, истории. В этом состоит «вечное в русской философии» (Б.П. Вышеславцев). Не существует никакой особой русской философии, которая была бы несовместима с другими национальными философскими традициями. Иной подход был бы оправданием философского национализма, тогда как создатели основных фундаментальных концепций русской философии защищали позиции философского универсализма. Среди них В.С. Соловьев, С.Л. Франк, Б.П. Вышеславцев, С.Н. Трубецкой, Н.А. Бердяев, В.В. Зеньковский, Н.О. Лосский, Г.В. Флоровский, Г.П. Федотов, С.Н. Булгаков, П.Б. Струве, Г.Г. Шпет, А.Ф. Лосев.

Ключевые слова: русская философия, русское мировоззрение, философский универсализм, многообразие русской философии, марксизм

Для цитирования: Маслин М.А. Многообразие русской философии // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 3. С. 24–33.

Панельная дискуссия «Философского журнала» на тему «Как мы понимаем русскую философию?» нацелена на ее современное понимание («понимаем сегодня» и понимаем «мы», носители идей русской философии, а не сторонние наблюдатели). Современность здесь видится именно в аутентичном значении этого слова: русская философия не ограничена в своем существовании

какими-то «верхними» или «последними» историческими рамками, ибо продолжает существовать сегодня. Ее истолкование также является частью русской философии. Здесь уместно напомнить о существовании в обсуждаемом контексте концепта «мы-философия», которое использовал С.Л. Франк, связывая его с раскрытием фундаментального свойства философского знания. Философия наличествует отнюдь не только для субъективного «технематического самовыражения». Последнее подразумевает существование отдельного вида философии и философствования, одного из трех, согласно типологии Г.Г. Майорова. Он выделил понимание философии как «философии» (с ударением на предпоследнее «и»), как «эпистемы» и как «технемы» (техники мышления или игры ума)¹. Однако философия не сводится к самоцельной игре моего ума (для «шевеления мозгов», по словам персонажа пьесы А.Н. Островского). Существование философии предполагает и «ты» – вместе это «мы», ибо всякая философия социальна, предназначена для осмысления духовных основ общества и вдохновляющей его «моральной силы нации»². Иначе говоря, всякая философия имеет национальное лицо, что же касается русской философии как «выразительницы национального духа», то в этом качестве, по Франку, она определяется как «русское мировоззрение». У Франка далее следует пояснение, что мировоззрение не должно истолковываться в духе философского национализма, в качестве «национального учения или национальной системы». Что же касается краткого определения национального своеобразия русской философии, то лучшим из имеющихся можно считать формулу Б.П. Вышеславцева в самом начале его книги «Вечное в русской философии». Приведем ее полностью: «Основные проблемы мировой философии являются, конечно, проблемами и русской философии. В этом смысле не существует никакой специально русской философии. Но существует русский подход к мировым философским проблемам, русский способ их переживания и обсуждения. Разные нации замечают и ценят различные мысли и чувства в том богатстве содержания, которое дается каждым великим философом. В этом смысле существует русский Платон, русский Декарт, русский Паскаль и, конечно, русский Кант. Национализм в философии невозможен, как и в науке; но возможен преимущественный интерес к различным мировым проблемам и различным традициям мысли у различных наций»³.

Но если вся русская философия обращена лицом к мировой философии и все ее основные проблемы являются также проблемами мировой философии, в чем, по определению Б.П. Вышеславцева, и состоит ее «вечное» содержание, то ее понимание как таковой не может быть истолковано исключительно через обращение к российской этнокультурной реальности, поскольку потребуется также вписать ее в более широкий общеевропейский контекст. Русская философия, имеющая своим истоком восточно-христианский культурно-философский ареал, восходит, так же как и философия западная, к античному Логосу, подготовившему почву для христианского Логоса. Это воплощалось на Востоке и на Западе в двух различных вариантах

¹ Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта. Опыт теоретические и исторические. М., 2004.

² Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. М., 1992.

³ Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. М., 1994. С. 154.

понимания философии: философия как София (Платон) и философия как эпистема (Аристотель). С.Н. Трубецкой в работе «Учение о Логосе в его истории», защищенной в качестве докторской диссертации, дал конкретное историко-философское исследование связи античной философской традиции (и шире – общекультурной, духовной традиции) с христианством – обоснование перехода античного «Логоса» в христианский «Логос» (тема, впервые в русской философии намеченная И.В. Киреевским).

С.Н. Трубецкой, Б.П. Вышеславцев и С.Л. Франк, будучи знатоками отечественной философской мысли, были в то же время последовательными сторонниками ее универсализма, трактуемого как устремленность философии ко всеобщим проблемам бытия и познания с одновременным акцентированием внимания на национально-своеобразном способе их решения. К названным выше сторонникам этой принципиальной позиции в лице С.Л. Франка и Б.П. Вышеславцева можно добавить В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, В.В. Зеньковского, Н.О. Лосского, Г.В. Флоровского, Г.П. Федотова, С.Н. Булгакова, П.Б. Струве, Г.Г. Шпета, А.Ф. Лосева. Все названные мыслители также универсалисты, но они по-разному заявляли собственные философские интересы и, соответственно, по-разному толковали герменевтические подходы к своеобразию русской философии как таковой. Иной взгляд на философию, отрицающий ее устремленность к решению существеннейших вопросов социального и национального бытия и признающий ее результатом лишь умственных упражнений чистого познающего субъекта, выглядел и в XIX в. как продукт мышления «самозванцев без философского паспорта» (выражение Вл. Соловьева), а в XXI в. он смотрится как откровенный расизм, отрицающий многообразие национальных философских культур.

Ответ на вопрос «Что русского в русской философии?» исключает поиск чего-то «неповторимо русского», того, что не встречается в инонациональных философских построениях. Напротив, многие термины, используемые русской философией, полностью соответствуют существующим в европейских языках. Например, слово «мировоззрение» совпадает по своему значению с английским «world view» и немецким «Weltanschauung», также как английское «being» является точным аналогом русского слова «бытие». Есть слова и непередаваемые, например, «sobornost», оно просто передается в европейских языках в латинской транскрипции. Разумеется, не все определения, выражающие своеобразие русской философии, могут быть переведены без утраты той подлинности, которая приобретена в родной языковой среде. Например, укоренившийся в европейских языках перевод розановского «Уединенного» как «Solitaria» не может выразить суть главного литературно-философского шедевра Розанова, ведь его содержание отражает не просто одиночество (это и есть по латыни solitaria), а именно, «написанное в одиночестве». У Розанова это означает также написанное «почти на правах рукописи» с указанием места, определенного занятия и даже настроения автора во время написания конкретного высказывания. Трудность перевода здесь налицо (примеры могут быть умножены).

Речь должна идти не о конструировании, в том числе при помощи перевода на иностранные языки, чего-то «небывало русского», но о понимании «характерно русского», того, что коренится в оригинальном культурно-цивилизационном пути развития русской философской мысли, подтверждаемом конкретными источниками. Такой характерно русской чертой русской философии является ее *многообразие* – языковое, жанровое, стилевое,

концептуальное, определяемое конкретными особенностями ее бытования на разных этапах развития. Прекрасный пример такого понимания представлен в обширной статье «Русская философия» профессора Пармского университета (Италия) Анжелы Диолетты Сиклари⁴. Убедленным сторонником концепции многообразия русской философии был также всемирно известный историк русской мысли Анджей Валицкий, представлявший ее в качестве разномастного и многокрасочного единого потока идей (flow of ideas), включавшего в себя разнообразные по длительности существования и степени влиятельности составные элементы⁵.

Бросается в глаза характерно русский огромный исторический разрыв, отделяющий существование русской философской (поначалу философско-богословской) мысли, восходящей к созданному в первой половине XI в. «Слову о законе и благодати» первого русского митрополита Илариона, от первого ее описания в книге «Русская философия» (1840), принадлежавшей перу ученого монаха архимандрита Гавриила (в миру В.Н. Воскресенского). Эта драматическая временная дистанция подтверждает известную мысль о том, что русская философия, как и русская культура в целом, состоит во многом из потерь и последующих возвращений утраченного. Указанный временной разрыв породил особое многообразие околонуточных и псевдонаучных мнений о начале развития русской философии, обусловленных различными мотивациями – методологическими, идеологическими, ценностными и др. Достоверное объяснение причин данного разрыва состоялось совсем недавно и явилось результатом интенсивных, в том числе архивных разысканий В.В. Ванчугова⁶.

Другим характерным примером многообразия русской философии является многоэтничность носителей русского философского сознания, а также многоязычие текстов русской философии. Она создавалась не только на русском, но и на церковнославянском (XI–XVII вв.), латинском (XVII–XVIII вв.), а также на французском, английском, немецком (XIX–XX вв.), славянских языках. Кроме того, нельзя сказать, что в России существует только русская философия, словосочетания «русская философия» и «российская философия» в русском языке не тождественны. В языках народов России – татарском, башкирском, чеченском, якутском, бурятском и др. существуют собственные традиции выражения национального духовного своеобразия, как письменные, так и бесписьменные. Русская философия формировалась не только на территории России, но и вне ее. Немало русских мыслителей в силу разных причин, главным образом политических, покидали Россию и за рубежом создавали свои труды – А.И. Герцен, Н.П. Огарев, М.А. Бакунин, П.Л. Лавров, Д.С. Мережковский, Н.А. Бердяев, И.А. Ильин, С.Л. Франк, П.А. Сорокин, С.Н. Булгаков, Г.В. Плеханов, В.И. Ленин и др. Выразителями идей русской философии выступали представители многих народов, связанных с Россией общностью исторических судеб – грек Михаил Триволис (Максим Грек), хорват Юрий Крижанич, украинцы Григорий Сковорода и Феофан Прокопович, молдаванин Антиох Кантемир и др. Ряд мыслителей,

⁴ Siclari A.D. La Filosofia Russa // Noctua. La tradizione filosofica dall'antico al moderno. 2020. No. 7 (2). P. 336–408.

⁵ Walicki A. The Flow of Ideas. Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance. Frankfurt am Main, 2015.

⁶ Ванчугов В.В. Первый историк русской философии. Архимандрит Гавриил и его время. М., 2015.

родившихся в России, органично вписались в европейскую философию и успешно творили «на перекрестке культур», в тоже время не теряя интереса к русской мысли. Среди них такие известные авторы, как Александр Койре, Александр Кожев, Исая Берлин⁷.

Весьма объективный и непредвзятый взгляд на многообразие русской философии разделял Фредерик Коплстон, автор всемирно известной серии трудов по истории всеобщей философии, 10-й том которой посвящен философии в России⁸. Каждая из трех фигур, вынесенных в подзаголовок его книги, отражает разные присущие русской мысли качества: «моральный идеализм» (Герцен), «внимание к судьбе человека» (Бердяев), «революционный активизм» (Ленин). Создать связанное и последовательное описание русской философии невозможно, если руководствоваться западными стандартами, рассматривающими историю философии лишь как историю философских систем. В случае с Россией надо принять «широкий взгляд» и «не слишком заботиться о разделении истории философии, истории идей, истории социальных теорий и религиозной мысли». В России, конечно, были и чисто академические философы, например, неокантианцы, но если ограничиться только воспроизведением идей подобного типа, то картина развития философии распадется на ряд не связанных между собой очерков, представляющих интерес лишь для узких специалистов⁹.

Для построения адекватного понимания русской философии необходим учет всех опытов ее осмысления, в том числе и опытов отрицательных. Попытка построить в советское время на базе марксизма универсальное понимание русской философии оценивается сегодня как несостоятельная. Под несостоятельностью понимается, конечно, не акт институционализации русской философии как таковой. Основание в 1943 г. первой в СССР и в мире кафедры истории русской философии на воссозданном в структуре Московского университета двумя годами ранее философском факультете, несомненно, имело огромное значение¹⁰. Появление такой кафедры было актом научного патриотизма, но не только. Ее учреждение по времени точно совпадает с крупной исторической датой: 15 мая 1943 г. ИККИ (Исполком Коминтерна) принял решение о роспуске этой организации. Это существенно меняло тактику коммунистического движения, прежде всего за счет использования в борьбе против фашизма национальных культурных традиций. Отсюда понятно, что появление кафедры было не столько научно-образовательным, сколько политико-идеологическим решением, осуществлявшимся под патронажем ВКП(б).

Утвердившийся в качестве одной-единственной модели для понимания русской философии марксизм показал свою негодность. В течение большей части своей философской жизни Маркс разделял традиционные для европейских интеллектуалов русофобские воззрения. Россия представлялась им не как своеобразная страна-цивилизация, часть Европы, ее христианская

⁷ Перекрестки культур: Александр Койре, Александр Кожев, Исая Берлин. М., 2021.

⁸ *Copleston F.Ch.* Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev. Notre Dame (Ind.), 1986.

⁹ *Ibid.* P. VIII.

¹⁰ Основные направления работы кафедры, история ее основания, исследования наследия отдельных русских философов и направлений, зарубежные контакты и др. представлены в коллективной монографии «Русская философская мысль: на Руси, в России и за рубежом» (М., 2013).

сестра, совместно пережившая с ней эпоху Просвещения, но как неспособное к социальным изменениям полуазиатское общество, принципиально не отличающееся от восточных деспотий типа Китая, Турции, Персии, Индии. Вплоть до начала 1870-х гг. Маркс считал, что Россия обречена на стагнацию ввиду ее «непохожести», антиреволюционности и отсталости от передовых капиталистических стран. Поэтому Российская империя вызывала в глазах Маркса-революционера и русофоба лишь презрение. Другую Россию в лице ряда революционеров и социальных мыслителей Маркс открыл для себя лишь после выхода в свет перевода I тома «Капитала» на русский язык в 1872 г., однако это открытие не стало основой для постижения многообразия русской философии в контексте сколько-нибудь полного объема отечественной культуры.

Ультрарационализм и атеизм советского марксизма вкупе с марксистско-ленинской партийностью резко сузили охват многообразия русской философии. Пострадали даже «социально близкие» ее течения, такие как народничество. В течение длительного времени изучение народничества, имевшее богатые традиции до революции и в первые советские годы, было фактически запрещено и, к сожалению, так и не восстановилось после понесенных потерь. Русская религиозная философия была полностью исключена из сферы научного и общественного внимания, ее идеи начали «оживать» лишь в самом конце советского времени после опубликования С.Г. Семеновой «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова в 1982 г., встреченной инициированной «сверху» абсолютно некомпетентной статьей члена-корреспондента АН СССР С.Р. Микулинского в «Вопросах философии»¹¹. Но самое тяжелое искажение облика русской философии в советское время было связано с созданием искусственной концепции «солидной материалистической традиции» в России. Ее основу заложила «нормативная» публикация академика Б.М. Кедрова – члена партии с 15-летнего возраста, сына одного из основателей ВЧК М.С. Кедрова¹². В оценках Ломоносоведа Б.М. Кедрова «передовое естествознание» не должно было иметь ничего общего с религией, поэтому им был создан миф о материализме и атеизме М.В. Ломоносова. Тогда как В.И. Вернадский и С.И. Вавилов, напротив, утверждали о наличии в трудах Ломоносова того, что определенно можно назвать признанием «когнитивного содержания» религии. Это признание нисколько не противоречило тому, что Ломоносов в своих трудах был ярким выразителем рационалистического пафоса, который был столь характерен для мировоззрения Нового времени, новоевропейской науки и философии. Ломоносова, так же как Лейбница и Декарта, интересовал «философский», а не «богословский» Бог, именно это соответствовало действительно «передовому естествознанию» его времени, а не выдуманный Кедровым атеизм.

К сожалению, в настоящее время мировоззренческое содержание творчества выдающихся ученых-естествоиспытателей остается зачастую вне поля зрения историков русской мысли, что, конечно, существенно суживает многообразие русской философии. Недооценка философского наследия русских

¹¹ *Микулинский С.Р.* Так ли надо относиться к наследству? (По поводу выхода книги: Н.Ф. Федоров. Сочинения. М., 1982) // Вопросы философии. 1982. № 12. С. 151–157.

¹² *Кедров Б.М.* М.В. Ломоносов – основоположник материалистической философии и передового естествознания в России // Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР. Т. 1. М., 1955. С. 119–171.

ученых, составляющего огромный массив русской мысли, имеет место на фоне усиленного внимания к трудам религиозных философов. Эту неизбежную в будущем смену приоритетов в сторону идеализма и религии успел предвидеть еще В.В. Зеньковский, считавший, что чем резче происходят разрывы с прошлым, тем активнее будет в будущем восстановление утраченного. Отчасти отмеченная недооценка объясняется тем, что наследие русских ученых воспринимается «по инерции» в отрицательно-ценностном смысле, в контексте догматизированной ленинской формулировки о «солидной материалистической традиции в России» или в качестве запоздалой реакции на гонения советской философии против генетики и кибернетики. Кстати сказать, в работе В.И. Ленина «О значении воинствующего материализма» ничего не говорилось о принадлежности Ломоносова к этой традиции. Ленин в качестве русских материалистов назвал лишь двух – Г.В. Плеханова и Н.Г. Чернышевского. Однако отнесение М.В. Ломоносова к материалистам было «домыслено», затем многократно растиражировано и стало нормой советской историко-философской науки. Технология причисления скопом всех русских ученых к материалистам являлась для советской философии тем идеологическим политкорректным ритуалом, который ленинградские авторы А.А. Галактионов и П.Ф. Никандров назвали в свое время «анкетно-цитатным методом».

Если многообразие русской философии не может быть доказано на ограниченном эмпирическом материале, то равным образом оно не может быть выстроено путем дедукции категорий или приемов какой-то единственной философской системы, поскольку философское многообразие требует разнообразных герменевтических процедур для его постижения. Ведь для адекватного понимания упомянутого многообразия необходим обширный мировоззренческий кругозор, квалификации лингвистов, религиоведов, медиевистов и византологов, а также историков и литературоведов. Против монополизма какой-либо одной философской системы в деле понимания философских идей прошлого выступал классик русской историко-философской науки С.Н. Трубецкой, возражая главным образом против гегелевского понимания истории философии, господствовавшего в конце XIX – начале XX в. Философию надо понимать «в связи с общей культурой», иначе говоря, историк философии имеет дело не только с абстрактными категориями, но и с конкретным бытием философского знания в контексте и в ткани духовной культуры. Кроме того, история философии должна быть «живой», т.е. историей конкретного живого поиска истины, с учетом индивидуального своеобразия философских учений, несущих на себе печать личности их создателей¹⁵. Позиция Трубецкого объясняет, почему в состав русской философии должны быть включены не только философские системы специализированной, профессиональной философии, развивавшейся в университетах и духовных академиях, но и сочинения русских мудрецов и учителей жизни – вольных философов, литераторов и публицистов.

Первостепенное значение для «живой истории философии» имеет знакомство с тем культурным контекстом, который породил философские учения. Применительно к русской философии это означает, что она является историко-философским осмыслением, особым видом познания России. Она производна от исторически сложившегося культурного контекста, ибо

¹⁵ Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии. М., 1997.

«озвучивает» культурно-историческую реальность, заставляет ее говорить, делает ее «живой», ведь реальность «молчит», сама говорить она не может. И таким образом русская философия находится по отношению к этой реальности в состоянии обусловленности, она соединена с ней многочисленными нитями связи.

Приближение к внутреннему своеобразию того способа философствования, которое представляет русская философия, неизбежно приводит к мысли о том, что она является, по словам С.Н. Булгакова, «реально существующим духовным организмом». Как историческая реальность этот организм представляет совокупность разных философских эпох, которая всегда будет богаче наших представлений об этом духовном организме. Отсюда понятно, что многообразие русской философии является ее первичной сущностной характеристикой, ибо ни одна из ее исторических эпох и ни один отдельный мыслитель не могут претендовать на полноту выражения всей русской философской мысли. Будь это Век Просвещения, который Россия впервые синхронно переживала вместе с Европой, «философское пробуждение» первой половины XIX столетия, или же эпоха религиозно-философского ренессанса начала XX в. Принадлежность к этому духовному организму, по Булгакову, «совершенно не зависит от нашего сознания, она существует и до него, и помимо него, и даже вопреки ему». Этот многообразный идейный корпус всегда будет богаче наших представлений, поэтому задача состоит в том, чтобы лишь приблизиться к нему («приблизиться», а не каталогизировать все его подробности).

Список литературы

- Ванчугов В.В. Первый историк русской философии. Архимандрит Гавриил и его время. М.: Мир философии, 2015. 752 с.
- Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии // *Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса*. М.: Республика, 1994. С. 153–324.
- Кедров Б.М. М.В. Ломоносов – основоположник материалистической философии и передового естествознания в России // *Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР* / Под ред. Г.С. Васецкого и др. Т. 1. М.: Изд. АН СССР, 1955. С. 119–171.
- Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта. Опыт теоретические и исторические. М.: Едиториал УРСС, 2004. 414 с.
- Микулинский С.Р. Так ли надо относиться к наследству? (По поводу выхода книги: Н.Ф. Федоров. Сочинения. М., 1982) // *Вопросы философии*. 1982. № 12. С. 151–157.
- Перекрестки культур: Александр Койре, Александр Кожев, Исайя Берлин / Под ред. О.Л. Грановской и др. М.: Росспэн, 2021. 566 с.
- Русская философская мысль: на Руси, в России и за рубежом / Под общ. ред. В.А. Кувакина и М.А. Маслина. М.: Изд-во МГУ, 2013. 687 с.
- Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии. М.: Владос: Русский двор, 1997. 575 с.
- Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. М.: Республика, 1992. 398 с.
- Copleston F.Ch. *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev*. Notre Dame (Ind.): University of Notre Dame, 1986. 445 p.
- Siclari A.D. *La Filosofia Russa* // *Noctua. La tradizione filosofica dall'antico al moderno*. 2020. No. 7 (2). P. 336–408.
- Walicki A. *The Flow of Ideas. Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance*. Frankfurt am Main: Peter Lang Edition, 2015. 876 p.

Diversity of Russian philosophy

Michael A. Maslin

Lomonosov Moscow State University. GSP-1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: mmaslin@yandex.ru

The article is written on the basis of author's paper at the panel discussion "How we understand Russian philosophy" held in the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. The article presents contemporary look on the problem based on the thesis of diversity as the central fundamental characteristic of the Russian philosophy. The diversity must be acknowledged as the expression of its sovereignty opposed to the sole normative approach. Such kind of approach based on dogmatic Marxism had been spread during Soviet period by authoritarian measures. The conception of diversity instead of Marxist oriented unification proposes variety of cognitive and hermeneutic means for knowing the treasury of Russian intellectual history. Another aspect of diversity includes multiplicity of languages used in philosophical texts besides proper Russian during the various periods. There are: Church Slavonic, Greek, Latin (XI–XVII centuries), French, English, German (XVIII–XX centuries) and various Slavic languages (XIX–XX centuries). Multiplicity of languages in Russian philosophical space could be explained mostly by political and censorial reasons. That multiplicity incorporates also high assortment of ethnic groups that took part in the elaboration of various philosophical texts. It included Greeks, Ukrainians, Moldavians, Serbs etc. Many Russian thinkers had been exiled abroad or ought to leave home country to avoid political repressions: A.I. Herzen, M.A. Bakunin, P.A. Kropotkin, N.A. Berdyaev, S.L. Frank, S.L. Karsavin, S.N. Bulgakov and others. Therefore they created their writings in abroad. Needless to mark also that some Russian thinkers born in Russia, such as A. Koyre, A. Kozhev, I. Berlin, P. Sorokin, became famous Western philosophers in emigration.

Keywords: Russian philosophy, Russian worldview, philosophical universalism, diversity of Russian philosophy, Marxism

For citation: Maslin, M.A. "Mnogoobrazie russkoi filosofii" [Diversity of Russian philosophy], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 3, pp. 24–33. (In Russian)

References

- Copleston, F.Ch. *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame, 1986. 445 pp.
- Frank, S.L. *Dukhovnie osnovi obschestva. Vvedeniye v sotsialnuju filosofiju* [Spiritual foundations of Society. Introduction to Social Philosophy]. Moscow: Respublika Publ., 1992. 398 pp. (In Russian)
- Granovskaya, O.L. et al. (eds.) *Perekrestki kul'tur: Alexandre Koyre, Alexander Kojeve, Isaja Berlin* [Crossroads of cultures: Alexandre Koyre, Alexander Kojeve, Isaja Berlin]. Moscow: Rosspen Publ., 2021. 566 pp. (In Russian)
- Kedrov, B.M. "M.V. Lomonosov – osnovopolozhnik materialisticheskoy filosofii i peredovogo estestvoznaniya v Rossii [M.V. Lomonosov – the Founder of Materialist Philosophy and Progressive Natural Sciences in Russia], *Ocherki po istorii filosofskoy i obszhestvenno-politicheskoy mysli narodov SSSR* [Essays on the History of Philosophical and Social-political Thought of the USSR Peoples], Vol. I, ed. by G.S. Vasetskii et al. Moscow: USSR Academy of Sciences Publ., 1955, pp. 119–171. (In Russian)
- Kuvakin, V.A. & Maslin, M.A. (eds.) *Russkaja filosofskaja mysl: na Rusi, v Rossii i za rubezhom* [Russian Philosophical Thought: in Rus', Russia and Abroad]. Moscow: Moscow St. Univ. Publ., 2013. 687 pp. (In Russian)

- Mayorov, G.G. *Filosofija kak iskanije Absoluta. Opity teoreticheskiye i istoricheskije* [Philosophy as the Search of Absolute. Theoretical and Historical Essays]. Moscow: URSS Publ., 2004. 414 pp. (In Russian)
- Mikulinskii, S.R. "Tak li nado odnosit'sja k nasledstvu? (Po povodu vikhoda knigi: N.F. Fedorov. Sochinenija)" [Would it be the Right Attitude to the Heritage? (On the Printing the Book: N.F. Fedorov. Works. Moscow, 1982)], *Voprosy Filosofii*, 1982, No. 12, pp. 151–157. (In Russian)
- Siclari, A.D. "La Filosofia Russa", *Noctua. La tradizione filosofica dall'antico al moderno*, 2020, No. 7 (2), pp. 336–408.
- Trubetskoy, S.N. *Kurs istorii drevnei filosofii* [Handbook on the History of Ancient Philosophy]. Moscow: Vlados Publ., 1997. 575 pp. (In Russian)
- Vanchugov, V.V. *Pervij istorik russkoj filosofii. Archimandrite Gavriil i ego vremja* [The First Historian of Russian Philosophy. Archimandrite Gavriil and His Epoch]. Moscow: World of Philosophy Publ., 2015. 752 pp. (In Russian)
- Visheslavitsev, B.P. "Vечноje v russkoj filosofii" [Eternal in Russian Philosophy], in: B.P. Visheslavitsev, *Etika preobrazhennogo erosa* [Ethics of Transformed Eros]. Moscow: Respublika Publ., 1994, pp. 153–324. (In Russian)
- Walicki, A. *The Flow of Ideas. Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance*. Frankfurt am Main: Peter Lang Edition, 2015. 876 pp.

В.В. Сидорин

К ПРЕОДОЛЕНИЮ РАЗРЫВОВ: ОТЕЧЕСТВЕННОЕ ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ В СОВРЕМЕННОМ КОНТЕКСТЕ

Сидорин Владимир Витальевич – научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: vlavitsidorin@gmail.com

Частое противопоставление «философии в России» и «русской философии» рассматривается автором как контрпродуктивная дилемма, препятствующая естественному взаимодействию культурно-исторического своеобразия национального философствования и мировой философской культуры. Важнейшим моментом в этом отношении оказывается необходимость деполитизации и деидеологизации дискуссий об отечественном философском наследии. Существенной проблемой на пути актуализации последнего является то обстоятельство, что язык современной истории русской философии во многом продолжает оставаться языком самоописания русской философии первой половины XX в., что проявляется, с одной стороны, в некритическом использовании философских понятий, категорий, концепций прошлого в современном культурно-историческом контексте, с другой – в принципиальном отказе от работы с данным концептуальным аппаратом. Наиболее характерными примерами в этом отношении оказываются понятия «соборность» и «русская идея». Включение отечественного философского наследия в предметное поле современной философии затрудняется, в свою очередь, целым рядом обстоятельств, обусловленных как фрагментацией современного философского знания и размыванием его дисциплинарных границ, так и спецификой формирования профессионального философского сообщества России. Исторические причины с необходимостью привели к существенному разрыву между отечественным философским наследием XIX–XX вв. и концептуальным и методологическим пространством современной философской мысли. Осознание этого разрыва в свою очередь послужило причиной своеобразного корпоративного разлома внутри российского философского сообщества – его разделению на группы, занимающиеся проблематикой, претендующей на актуальность, и сообщество, ориентированное на исследование отечественного философского наследия. Преодоление этого концептуального разрыва и корпоративного разлома оказываются необходимыми предпосылками для действительной актуализации отечественного философского наследия в современных условиях.

Ключевые слова: русская философия, русская идея, соборность, «эпоха возвращения имен», философское сообщество России

Для цитирования: Сидорин В.В. К преодолению разрывов: отечественное философское наследие в современном контексте // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 3. С. 34–40.

В отношении первого поставленного сегодня вопроса – о соотношении понятий «философия в России» и «русская философия» – необходимо отметить, что его проблемная рамка задана, казалось бы, с помощью союза «и», но разговор на эту тему как-то сам собой клонится зачастую к тому, чтобы видеть здесь дизъюнктивное отношение. Думается, что мы должны избегать ставить вопрос ребром, настаивая на категоричности и однозначности ответа. Это особенно важно постольку, поскольку, на наш взгляд, оценка и интерпретация достижений отечественной философской мысли, ее актуальности, судеб и перспектив, границ и специфики слишком часто коррелируют с идеологическими установками самого оценивающего или интерпретирующего субъекта. И чем ярче выражена политическая позиция последнего, к тем большей однозначности он здесь тяготеет. Стремление к терминологической точности – столь естественное для науки – именно здесь парадоксальным образом приводит к противоположному результату: за категоричностью слишком часто скрываются идеологические оценки, политические ценности и эмоции, препятствующие действительно продуктивному обсуждению. В данном отношении важнейший момент, в котором мы нуждаемся сегодня, – хотя бы относительная деполитизация и деидеологизация разговора об отечественном философском наследии, хотя приходится с сожалением констатировать, что нынешнее положение дел характеризуется скорее противоположными тенденциями.

Стоит оговориться, что поставленный вопрос не является чем-то уникальным, обусловленным спецификой современного культурно-исторического момента. Уже в прошлом столетии после того, как философская культура в России достигла уровня, на котором начался активный процесс саморефлексии над ее основаниями и ходом развития, этот вопрос фактически сразу же встал. В первом десятилетии XX в., с одной стороны, приобрела вполне конкретные очертания русская религиозно-философская традиция, уже осознававшая или, по крайней мере, чувствовавшая свою специфику, хотя последняя будет артикулирована, отрефлексирована и, чего уж скрывать, мифологизирована несколько позже – в русской эмиграции. С другой стороны, оформились направления, развивавшиеся в иных дисциплинарных рамках и занимавшие довольно скептические позиции по поводу национальной специфики отечественной философии. Создавая «Очерк развития русской философии», Шпет отмечал, что русской философии как науки, как знания в строгом смысле этого слова все еще не существует, а национальный характер философия может проявлять только в некоторой акцентировке философского вопрошания, но никак не в форме и содержании самих философских проблем¹. Яковенко был не менее резок, указывая, что русское философствование представляет собой лишенную какой-либо традиции множественность идей и течений, не составляющих нечто единое и целостное². Тем не менее обе эти линии сосуществовали, причем далеко не параллельным по отношению друг к другу образом, и сейчас составляют золотой фонд философской культуры России. Своеобразие культурно-исторического опыта России не может не оказывать существенного влияния на формирование определенных специфических черт национального философствования, но вместе с тем для философского мышления естественно и стремление

¹ Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. I. М., 2008. С. 40.

² Яковенко Б.В. История русской философии. М., 2003. С. 8.

к преодолению подобной специфики: сложное и напряженное, а порой и конфликтное взаимодействие между этими двумя тенденциями обладает, на наш взгляд, серьезным эвристическим потенциалом.

Становление и развитие отечественного философского языка в свою очередь представляет отдельную проблему, еще ждущую своих исследователей. Примечательно, что несмотря на то обстоятельство, что к концу XIX в. на русском языке уже могло быть сформулировано философское высказывание в рамках фактически любого существующего на тот момент направления или методологической программы, Н.Я. Грот, затеяв издание первого специализированного журнала по философии, видит его задачей в том числе разработку национального философского языка³. И в последующие несколько десятилетий отечественная философская мысль действительно развивает богатые языковые средства не только для тщательной аналитической работы, но и для саморефлексии над своей природой и спецификой. И здесь, думается, есть проблема, напрямую касающаяся сегодняшнего дня: язык современной истории русской философии во многом продолжает оставаться языком самоописания русской философии первой половины XX в. С одной стороны, это проявляется в некритическом использовании философских понятий, категорий, концепций прошлого в современном культурно-историческом контексте, с другой – в принципиальном отказе от работы с данным концептуальным аппаратом.

Позволим себе привести несколько показательных, на наш взгляд, примеров. Говоря о понятийной специфике русской философии, часто вспоминают о понятии «соборность». Но необходимо учитывать, что философы, некогда работавшие с этим понятием, принадлежали к определенной традиции, – русской религиозно-философской мысли, возникшей в конкретной социокультурной обстановке. Эти мыслители были не просто глубоко религиозны, но и, как правило, воцерковлены. Для них «соборность» была не абстрактной категорией, но прочувственным, пережитым и осмысленным в личностном опыте православной религиозности понятием. Однако сейчас это уже далеко не так для подавляющего большинства тех, кто пытается использовать данный концепт в опыте философской рефлексии. К тому же, «соборность» как философская категория была достаточно проблемным понятием уже в конце XIX в., что прекрасно осознавалось теми, кто обсуждал возможность работы с ним в качестве философского инструмента. Откликаясь с критическими замечаниями на концепцию сознания брата, Е.Н. Трубецкой указывал в одном из писем, упоминая между прочим о солидарности с этим критическим пафосом и Л.М. Лопатина, что понятие «соборность» очень проблематично как философский концепт: неясно, чем соборность отличается от простой коллективности, да и представляется она то как наличествующий факт сознания, то как должное, как идеал⁴. Иными словами, используя данное понятие для того, чтобы прояснить специфику русской культуры, национального менталитета и т.д., мы не только не достигаем желаемой цели, но скорее еще более от нее отдаляемся. Это ни в коем случае не значит, что данное понятие (как философская категория) лишено

³ Грот Н.Я. О задачах журнала // Вопросы философии и психологии. 1889. Кн. 1. С. XI.

⁴ Трубецкой Е.Н. Письмо С.Н. Трубецкому, февраль 1891 г. // Ермишина К.Б. Философская переписка братьев Трубецких. Из архива княгини Ольги Николаевны Трубецкой. М., 2021. С. 223–227.

содержания. Это значит лишь, что его не стоит некритически использовать – подобное зачастую приводит только к тому, что философское вопрошание превращается в ритуал произнесения магических заклинаний.

Можно привести и другой пример – «русскую идею». Для одних использование данного понятия означает фактическое прекращение разговора по существу, другие употребляют его как нечто само собой разумеющееся и самоочевидное, как будто забывая, что под «русской идеей» скрывается целый комплекс – причем зачастую противостоящих друг другу – идей, которые не так просто, если возможно вообще, подвести под единый знаменатель. С одной стороны, развитие подобных идей в творчестве многих отечественных мыслителей прошлого века во многом было обусловлено культурно-идеологическим контекстом русской эмиграции XX в. С другой стороны, необходимо признать, что российское общественное сознание, русская культура демонстрируют достаточно устойчивые механизмы воспроизводства и развития идеи русской/российской исключительности, а значит, наличие ряда исторических, социальных, политических и культурных детерминант, обеспечивающих это воспроизводство и развитие. Причем устойчивое наличие подобного идейного комплекса не является какой-то исключительностью – аналогичные феномены достаточно влиятельны, например, и в американской, китайской, еврейской культурах. И снова, все, что здесь нужно, – честный разговор, свободный как от немотивированного отрицания, так и магических заклинательных формул. Безусловно, стоит бережно относиться к своему культурно-историческому наследию, но ведь это не значит, что мы не можем задавать ему честных, в том числе недоуменных вопросов. Отечественная философская мысль нуждается в беспристрастном и деполитизированном обсуждении, которое является необходимой предпосылкой действительно творческой актуализации – там, где это возможно, – ее языка, тематического и концептуального наследия.

Однако решение этой задачи, как кажется, опирается как в объективные трудности, связанные с включением отечественной философской мысли в дисциплинарное поле современной философии, так и в некоторые специфические черты российского философского сообщества, связанные, по-видимому, с культурно-историческим контекстом его формирования. Место русской философии в предметном поле современной философии действительно трудно определить. Прежде всего потому, что последнюю, как кажется, как никогда в истории философии трудно заключить в какие-то предметно определенные рамки: дисциплинарное пространство современной философии не только характеризуется своего рода фрагментацией – распадом на относительно замкнутые тематические пространства с принципиальным отказом от поиска некоего общего знаменателя, – но и очевидным размыванием дисциплинарных границ. На эту объективную трудность накладываются, как нам представляется, и некоторые специфические особенности формирования российского профессионального философского сообщества. По известным историческим причинам русская философская мысль в значительной степени была исключена долгое время из отечественного интеллектуального пространства, хотя и продолжала сохранять в нем – пусть и в крайне фрагментарном и искаженном виде – некоторое присутствие. Лишь в середине 1980-х гг. набирает силу поток исследовательских, публикаторских и популярных работ о национальном философском наследии

во всем его многообразии, запускается целый ряд соответствующих издательских и исследовательских проектов.

Однако ретроспективный взгляд на пресловутую «эпоху возвращения имен» создает впечатление, что не всегда осознаваемой предпосылкой этого процесса было убеждение в том, что введение этого пласта нашей культурной истории в широкий научный и общественный оборот как бы само собой приведет к его плодотворному включению в современный философский, культурно-исторический и социально-политический контекст. Но этого по большому счету, как кажется, не произошло: механического воспроизводства оказалось недостаточно для актуализации идей и концептов отечественного философского наследия прошлого. Был осознан своеобразный, естественный по своим историческим причинам разрыв между последним и концептуальным и методологическим пространством современной философской мысли. Постепенно это привело к угасанию изначально широкого интереса философского сообщества к русской философской мысли – к началу XXI в. работа с ней осталась по большому счету в фокусе внимания лишь тех, кто так или иначе связал с ней свою научно-исследовательскую траекторию. Большая же часть профессионального сообщества принялась за решение очевидным образом необходимой задачи – освоения современной философии. Начала снижаться и напряженность историко-философской работы: взрывной рост публикаций по истории русской философии так и не трансформировался – что, безусловно, не исключает отдельных положительных примеров, – в углубление исследовательских программ и подходов. Достаточно сказать, что за небольшим исключением ни одно философское направление, ни одна фигура не включены в современную академическую культуру в полном соответствии с ее высокими стандартами: практически нет полных собраний сочинений, сколь-нибудь заметного количества обобщающих монографий, не освоены десятки архивных фондов, позабыты целые направления (например, русский марксизм или философский теизм XIX в. в духовных академиях). Мы все еще плохо знаем отечественную философскую мысль несмотря на то, что уже несколько десятилетий не существует, по крайней мере, идеологических препон к ее академическому освоению. И титанические усилия отдельных историков русской философии и представителей российского философского сообщества в целом, к сожалению, лишь оттеняют общую ситуацию. А ведь именно масштабная историко-философская работа по академическому освоению отечественной философской мысли в ее полноте, противоречивости, многообразии нюансов и оттенков может стать предпосылкой для ее актуализации в современном контексте, а, наоборот, отсутствие такой работы оказывается благодатной почвой для разнообразных спекуляций, не имеющих творческой ценности. В этом отношении негативную роль играет и иллюзорная доступность отечественного философского материала: как итог, значительная часть текстов, тематически относящихся к истории русской философии, имеет откровенно спекулятивный характер.

Указанные обстоятельства привели, как кажется, к возникновению еще одного, на этот раз корпоративного, разрыва – разделению групп, занимающихся философской проблематикой, претендующей на актуальность, и сообществ, ориентированных на исследование отечественного философского наследия. Усилия отдельных энтузиастов и даже исследовательских групп по актуализации того или иного пласта отечественной философии –

в наибольшей степени повезло в данном отношении наследию Г.Г. Шпета⁵ – общей картины, как кажется, не поменяли. Подобный корпоративный разлом еще более усугубляет разрыв между отечественным философским наследием и современным философским контекстом, и, кажется, налицо все признаки постоянного самовоспроизводства данного разлома в рамках существующей системы и сложившихся практик философского образования в России. Хочется надеяться, что пришло время для исправления этой ситуации, а это потребует целенаправленных, скоординированных усилий, направленных не только на исследование отечественного философского наследия во всей его исторической полноте, но и на его актуализацию в дисциплинарном пространстве современной философии и гуманитарного знания в целом. И, пожалуй, главной предпосылкой действительно плодотворного поиска путей этой актуализации оказывается преодоление указанных выше разрывов и разломов.

Список литературы

- Грот Н.Я. О задачах журнала // Вопросы философии и психологии. 1889. Кн. 1. С. I–XX.
- Ермишина К.Б. Философская переписка братьев Трубецких. Из архива княгини Ольги Николаевны Трубецкой. М.: Синаксис, 2021. 480 с.
- Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. I / Отв. ред.-сост., коммент. Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2008. 592 с.
- Яковенко Б.В. История русской философии / Общ. ред. и послесл. Ю.Н. Солодухина. М.: Республика, 2003. 510 с.

On the way to overcoming the gaps: national philosophical heritage in the modern context

Vladimir V. Sidorin

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

The frequent opposition of “philosophy in Russia” and “Russian philosophy” is considered by the author as a counterproductive dilemma that prevents the natural interaction of the cultural and historical originality of national philosophizing and world philosophical culture. The most important point in this regard is the need of depoliticization and deideologization of discussions about the Russian philosophical heritage. One of the key problems in this regard is the circumstance that the contemporary history of Russian philosophy continues to use the self-description language of Russian philosophy of the first half of the 20th century. It causes, on the one hand, the uncritical use of philosophical ideas, categories, concepts of the past in the modern cultural and historical context, on the other hand, the fundamental rejection of work with this conceptual apparatus. The most characteristic examples in this regard are the concepts of “sobornost” and so called “Russian idea”. The inclusion of the Russian philosophical heritage in the subject field of modern philosophy is hampered, in turn, by a number of circumstances caused both by the fragmentation of modern philosophical knowledge and the blurring of its disciplinary boundaries, and by the specifics of the formation of the Russian professional

⁵ Необходимо отметить и попытки актуализировать определенные аспекты русской философской мысли в контексте современной философии религии, (пост)секулярных исследований и политической философии республиканизма.

philosophical community. Historical reasons have necessarily led to a significant gap between the Russian philosophical heritage of the 19th–20th centuries and the conceptual and methodological space of modern philosophical thought. Awareness of this gap, in turn, caused a kind of corporate rift within the Russian philosophical community – its division into groups dealing with issues that claim to be relevant, and a community focused on the study of the Russian philosophical heritage. Overcoming this conceptual gap and corporate rift turns out to be necessary prerequisites for the genuine actualization of the Russian philosophical heritage in modern conditions.

Keywords: Russian philosophy, Russian idea, sobornost', "The return of names" period, Russian philosophical community

For citation: Sidorin, V.V. "K preodoleniyu razryvov: otechestvennoe filosofskoe nasledie v sovremennom kontekste" [On the way to overcoming the gaps: national philosophical heritage in the modern context], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 3, pp. 34–40. (In Russian)

References

- Ermishina, K.B. *Filosofskaia perepiska brat'ev Trubetskih. Iz arkhiva kniagini Ol'gi Nikolaevny Trubetskoi* [Philosophical Correspondence of the Trubetskoy Brothers. From Princess Ol'ga Nikolaevna Trubetskaya's Archive]. Moscow: Sinaxis Publ., 2021. 480 pp. (In Russian)
- Grot, N.Ya. "O zadachakh zurnala" [On the Tasks of the Journal], *Voprosy filosofii i psikhologii* [Problems of Philosophy and Psychology], 1889, No. 1, pp. 1–XX. (In Russian)
- Shpet, G.G. *Ocherk razvitiia russkoi filosofii* [A View on the History of Russian Philosophy], ed. by T.G. Shchedrina. Moscow: ROSSPEN Publ., 2008. 592 pp. (In Russian)
- Yakovenko, B.V. *Istoria russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy], ed. by Yu.N. Solodukhina. Moscow: Respublica Publ., 2003. 510 pp. (In Russian)

А.В. Смирнов

ФИЛОСОФИЯ СМЫСЛА

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; e-mail: public@avsmirnov.info

Преодоление негомогенности российской культуры, возникшей как побочный эффект петровских реформ, требует акцентировки логики соборной всесубъектности, заявившей о себе как о стержневой ценности в ходе многовековой истории России. Разрыв между культурой верхов, подпавших под влияние европеизма (феномен европейничанья, по Н.Я. Данилевскому), и массовой культурой низов, заданной логикой соборной всесубъектности, может быть преодолен через органичное усвоение прививки европейской культуры как одной из больших культур человечества путем встраивания европейского сегмента в матрицу всечеловеческого устройства российской культуры. Преодоление европейничанья, остающееся одной из насущных задач, – это преодоление догматического представления о европейской культуре как общечеловеческой. Ключевым для выполнения этой задачи является переход от мышления в терминах общечеловеческого к мышлению в категориях всечеловеческого, а опорой в ее выполнении служит история отечественной мысли, в которой начиная с XIX в. категория «всечеловеческое» разрабатывалась в оппозиции к категории «общечеловеческое». Смысл российской истории, скрепляющей ее воедино несмотря на все разрывы и революционные катастрофы, – это вызревание и осуществление логики соборной всесубъектности в практике российского культурного и цивилизационного строительства. «Человечество» может быть только соборным, но не унитарным, понятием, поскольку в своем развитии человечество развернуло несколько больших культур, каждая из которых построена на собственной внутренней логике, которая не может быть сведена к логике других больших культур. Осмысление практической проработки в истории России логики соборной всесубъектности как логики всечеловеческого планетарного устройства составляет насущную задачу отечественной философии, взятой как философия смысла.

Ключевые слова: соборность, всесубъектность, европейничанье, всечеловеческое, общечеловеческое

Для цитирования: Смирнов А.В. Философия смысла // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 3. С. 41–54.

Князь Николай Сергеевич Трубецкой (1890–1938), всемирно признанный филолог, один из создателей фонологии, основатель и ключевой представитель классического евразийства, писал в предисловии к своей вышедшей в 1920 г. книге «Европа и человечество»:

Мысли, высказанные в ней, сложились в моем сознании уже более 10 лет тому назад. С тех пор я много разговаривал на эти темы с разными людьми, желая либо проверить себя, либо убедить других... Из многочисленных разговоров я вынес впечатление, что большинство людей, с которыми приходилось встречаться, просто не понимают моих мыслей. И не понимают не потому, что бы я выражался неудобопонятно, а потому, что для большинства европейски образованных людей эти мысли почти органически неприемлемы как противоречащие каким-то непоколебимым психологическим устоям, на которых покоится европейское мышление¹.

Н.С. Трубецкой, представитель славного рода, давшего нашей стране знаменитых философов, историков, общественных деятелей, сам был, безусловно, европейски образованным человеком; и не просто образованным, а блестяще образованным. И вместе с тем он оказался одним из немногих российских интеллектуалов, которые сумели *переварить* европейское образование и *рефлексивно* отнестись к европейскому мышлению, европейскому разуму и европейской культуре. Этот блестящий образец рефлексии, имеющий немного параллелей, делает Н.С. Трубецкого выдающимся философом. Если бы от его наследия до нас дошли только процитированные строки, значение их оказалось бы не меньше, чем значение сократического «знаю, что ничего не знаю», положившего начало всей европейской эпистемологии. Но европейская философия уже выполнила свою работу, сделав сократическую максиму тем, чем она стала *после* того, как европейская философия прошла путь развития длиной в две с половиной тысячи лет. Русской философии еще только предстоит выполнить свою работу, извлекая из утверждения Трубецкого все следствия и ставя его на должное основание.

Основная мысль, которую проводит Н.С. Трубецкой в «Европе и человечестве», заключается в том, что европейская культура – лишь одна из многих местных культур, она *не обладает всеобщей обязательностью*, и приписывать ей таковую – ошибка. Эта простая с виду мысль влечет столь обширные следствия, что не могла не быть расценена как действительная угроза идеологии безальтернативности и, следовательно, тотального доминирования европейских культурных форм и европейского разума. Нам предстоит поговорить об этом; здесь пока что отметим, что вышедшая в 1978 г. книга Э. Саида «Ориентализм»², столь много шума наделавшая на Западе и хорошо известная и в наших интеллектуальных кругах, как раз, в отличие от книги Трубецкого, не ставит под вопрос единственность и безальтернативность Европы, но лишь смиренно просит ее *дать место* в этом мире и другим, неевропейским народам, перестав унижать их. Понятно, что саидовский «Ориентализм» не несет никакой угрозы европейскому доминированию, а потому был успешно «освоен» западной культурой и включен в ее дискурс. В отличие от этого, «Европа и человечество» Трубецкого намеренно замалчивалась, в том числе – что самое печальное – и у нас. Та самая

¹ Трубецкой Н.С. Европа и человечество. София, 1920. С. III–IV.

² Саид Э. Ориентализм: Западные концепции Востока. СПб., 2006.

«органическая неприемлемость», о которой говорит Трубецкой, сполна проявила себя здесь.

Где же искать истоки этих «психологических устоев», вызвавших неподдельное удивление Н.С. Трубецкого? (И действительно ли они – лишь психологические?)

В истории, скажут многие. Конечно же, укажут на реформы Петра I. В самом деле, тотальная ориентация на формы западной культуры, придание им абсолютной ценности и утверждение ничтожности собственной – вот тенденция, вот *факт умонастроения*, губительная диспозиция культуры, во всяком случае, культуры высших слоев общества, со времен Петра не ослабевающая, несмотря на смену эпох и политического строя. И проявляется она в мириадах фактов и черт, характеризующих общественное сознание. Однако ставить вопрос о петровских реформах в плоскости «или-или», ностальгируя по допетровской Руси и ее укладу, бесполезно хотя бы потому, что это не даст ответа на поставленный вопрос.

Реформы, проведенные Петром, были по сути своей необходимы. Но они не были необходимы в той форме, в какой были осуществлены. Их побочным, но оттого не менее губительным эффектом оказалось то, что была как будто выброшена та основа, что задавала жизнь культуре, в ее верхушечной части – не вообще. Что это за основа и как раскололась общественное сознание; почему культура смогла все же уберечь себя, стремясь это основание сохранить, не дать его окончательно размыть – об этом у нас пойдет речь. Пока что важно отметить, что петровская европеизация – верхушечное явление, она была проведена *ad hoc*, под нужды прежде всего флота и армии, а постольку, поскольку для их развития была необходима промышленность – то и под нужды развития промышленности, а значит, и европейской науки. Все это развивалось не из внутренней потребности, не опиралось на собственные основания, а было по форме своей *прививкой*.

Реформы были проведены слишком *быстро*. Такова была общая геополитическая ситуация: Россия нуждалась в быстрых догоняющих мерах, иначе Европа просто раздавила бы ее. Однако эти быстрые догоняющие меры, в свое время неизбежные, не были затем, наследниками Петра, восполнены настоящей культурной работой. Иначе говоря, русская культура, пережив шок верхушечной европейской прививки, не смогла до конца органично усвоить привитое. Не случайно Достоевский говорил с нескрываемой досадой, что двести лет уже «щепки летают»³, пора бы чему-нибудь в России да построиться. Н.С. Трубецкой дал точное описание этой болезни: раскол культуры на две части, верхушечную и низовую⁴, приведший к нарушению естественного для любой живой культуры соотношения между ними. Образованные творцы культуры, составляющие ее верхний слой, не наладили того естественного кровообращения идей и смыслов снизу доверху, которое

³ «Важнее для меня именно законченность форм и хоть какой-нибудь да порядок, и уже не предписанный, а самими наконец-то выжитый. Боже, да у нас именно важнее всего хоть какой-нибудь, да свой, наконец, порядок! В том заключалась надежда и, так сказать, отдых: хоть что-нибудь наконец построенное, а не вечная эта ломка, не летающие повсюду щепки, не мусор и сор, из которых вот уже двести лет все ничего не выходит» (*Достоевский Ф.М.* Подросток // *Достоевский Ф.М.* Собрание сочинений: в 10 т. Т. 8. М., 1957. С. 622–623).

⁴ *Трубецкой Н.С.* Верх и низы русской культуры (Этническая основа русской культуры) // *Трубецкой Н.С.* К проблеме русского самопознания. Париж, 1927. С. 21–33.

составляет долговременное, на многие столетия, условие самостоятельного, самососредоточенного развития культуры. С этим трудно не согласиться. И хотя можно сделать немало оговорок в адрес этого построения, такие нюансировки не будут отрицать его правильности в главном. Две грандиозные катастрофы, пережитые нашей страной в 1917 и 1991 гг., имели основной своей причиной *негомогенность русской культуры*.

Огромное государство, каким была и остается Россия, не может существовать и развиваться, сохранять свою устойчивость, выживать в жестоких войнах и возрождаться после поражений, если не опирается на ощущаемое и разделяемое большинством, или даже всей массой народа, пусть смутное, но тем не менее настойчивое, интуитивное, без слов ясное ощущение, предчувствие, утопическое искание идеала. Именно и только это освещает жизнь и дарует силы, придает смысл происходящему и позволяет заглянуть за горизонт, увидеть небо тогда, когда голова опущена к земле. Этот смутный жизненный порыв, жизненное ощущение должно получить осмысление. Такое осмысление должно быть развито в разных формах. Оно поднимается снизу вверх, из толщи повседневности, из тех самых глубин «психологических устоев», получая первое выражение в стихийном художественном народном творчестве. Вышивка, ковка, деревянная резьба; народные песни, хоровое пение, частушки; народные сказки, приговоры и заговоры; всего ведь не перечислить: в этих сами собой возникающих, живущих без всякой «институционализации» формах творчества, где творцы не получают никакого «профессионального» образования, ближе всего и всего прямее выражается то, что обозначают малопонятным выражением «народный дух». Те самые «психологические устои» народа. Это действительно малопонятно – для того, кто не чувствовал этого пульса, этого биения подлинной жизни. И как таковое оно останется, конечно же, малопонятным и для самих творцов: эти формы народного творчества столь же естественны, сколь естественно для человека дышать или ходить; а значит, и не нуждается как будто ни в какой рефлексии. Это все – формы жизни и формы самовыражения, это не искусственно созданные культурные формы. Это значит, что эти устои должны обрести себя в понятии, чтобы стать понятными; чтобы, не переставая быть переживаемыми, они стали бы еще и мыслимыми. Процесс осмысления должен быть завершен, и он должен быть завершен в высших слоях культуры. Он должен, в конце концов, получить свое завершение в русской философии.

Именно и только этим определяется самососредоточенный взгляд на русскую философию, соответствующий задаче самососредоточенного развития культуры. Дело совершенно не в том, хорошо или плохо русская философия усвоила чьи-то уроки: это вопрос техники, а не сути.

Самососредоточенность, будь то культуры или философии (или отдельного человека), вовсе не означает самозамкнутости. Как раз наоборот: только самососредоточенность размыкает и человека, и философию, и культуру. Всем знаком подростковый синдром: не имея возможности опереться на самого себя, не находя в самом себе достаточной опоры, подрастающий человек снизу вверх смотрит на тех, кто уже достиг этого. Не понимая и не ощущая, в чем именно заключается самодостаточность, он отчаянно копирует внешние признаки, старается во всем походить на «взрослых» – внешне, не внутренне. Ведь настоящий взрослый никого не копирует, давно преодолев подростковый синдром. Так и философия, так и культура: не понимая

самих себя и, следовательно, себя не ценя, всё ищут, «делать жизнь с кого». Делать *свою* жизнь можно только с самого себя, не с другого.

Низовой слой культуры выступает хранителем жизненного уклада, базового мировоззрения. Он же бывает самым массовым. И на Руси, а затем и в России он был представлен деревенским укладом. То, что называют словом «деревня», было представлено в разных формах, существенно зависевших от расположения и почвенно-географических условий (лес или степь, черноземы или бедные земли, т.д.). Все это недостаточно изучено, недостаточно вошло в «научный оборот», и в этом сказывается наша невнимательность к самим себе: подростковый взгляд, ценящий внешнюю броскость другого и не распознающий в себе, гадком утенке, будущего лебедя. Но одно можно сказать с уверенностью: именно этот, низовой слой культуры, «мать сыра-земля», всегда составлял и составляет ее жизненную основу. В любой долгоживущей, жизнеспособной культуре легко обнаружить такой базовый, массовый и самый устойчивый, консервативный слой. Он будет представлен по-разному в разных культурах; но он непременно будет. Во второй половине XX в. наши «писатели-деревенщики» били тревогу по уходящей деревне: они чувствовали опасность очень быстрого, на протяжении пары поколений совершавшегося, переворота, угрожавшего размыть этот базовый слой, державший (и содержавший) устои культуры. Процесс окончательного умирания традиционной деревни в лесных областях европейской части (Тверская, Смоленская, Псковская, Новгородская области) завершается сегодня, на наших глазах: практически ушло последнее поколение, умевшее и желавшее жить деревенской жизнью, с ее особым жизненным укладом и особыми жизненными отношениями. Все это сегодня еще сохраняется в памяти и в старых, уже лишившихся (или почти лишившихся) своих носителей художественных формах. Сохранить, поелику возможно, это наследие – важнейшая культурная задача; хотелось бы быть уверенным в том, что она успешно решается⁵.

Массовое перемещение деревенского населения в город создало особый феномен «городского двора» 50-х – 80-х гг. прошлого века. Это было удивительным воспроизведением уклада деревенской жизни в условиях города: «двор», т.е. особая хозяйственная, внутренняя территория земли близ деревенского дома, стал городским. Городской двор того времени – совершенно не то же самое, что сообщества (community) американских малых городов или же наших сегодняшних коттеджных поселков, «элитных» и не очень. Двор сохранял общую жизнь в том, что выплескивалось в это пространство странной городской соборности из квартир, все прочнее замыкавших своих обитателей в непроницаемых стенах. Тогда же, в хрущевское и брежневское время начался процесс долгожданной ликвидации жуткого наследия большевистских приемов решения «квартирного вопроса», породивших нестерпимую коммунальную жизнь, редко когда имевшую некоторую долю очарования, но в целом неестественно лишившую человека его личной территории, каковой всегда был деревенский дом, объединявший семью. Очарование возникало тогда, когда обитателям коммуналки удавалось сохранить баланс между личной автономией, ограниченной рамками их комнат,

⁵ См., напр., многочисленные работы И.Е. Козновой об исторической памяти, в т.ч. крестьянства (*Кознова И.Е. Историческая память: проблемное поле современных исследований // Проблемы философии культуры. Вып. 2. М., 2014. С. 94–128 и др.*).

и соборностью жизни в пространстве «общего пользования»; но бывало это крайне редко.

Фильмы, спектакли, литература позднесоветского времени отразили протекавший в эпоху переселения из коммуналок в отдельные квартиры процесс *обособления* – и жизненного уклада, и жизненных интересов. Внешне это выразилось в постепенном умирании городского двора, сдавшего свои позиции так же, как в свое время сдала их его прародительница – деревня; отличие было в том, что двор умер гораздо быстрее – на протяжении жизни фактически одного поколения. А внутренне – в переакцентировке интересов и целей с того, что коммунистическая идеология называла «общественный интерес», на интерес личный. Эта переакцентировка затрагивала не только материальную, но, что самое главное, и духовную сторону.

Бездарность советского руководства, формировавшегося путем отрицательного отбора, когда вверх шли наименее творческие и инициативные, когда преимущество имели недалекие и покладистые, а наиболее умные выдавливались, если не хотели приспособиться к «условиям игры» (но и тогда они составляли в советском руководстве незначительное меньшинство, которое не смогло переломить катастрофический ход дел), – бездарность этого руководства выразилась прежде всего в том, что оно не смогло понять и удержать логику российской культуры, наполнить ею те формы, какие принимала тогда жизнь, подчинить их ей. Обладая высокоэффективной системой воспитания и формирования мировоззрения, каковой была отлично отлаженная советская система, они умудрились проиграть битву за умы собственного народа, населения собственной страны. Они не смогли сделать главного, что спасло бы ситуацию и предотвратило крах 1991 г. Они не смогли удержать *обособление* в рамках *соборности* и *всесубъектности*, давили на «общественный интерес», пустую форму, ставшую уже и пустым звоном, в который не верил никто, и прежде всего – те, кто об этом твердил.

Так подлинная логика соборности выделила два продукта своего распада: сугубый, доведенный до атомарности индивидуализм, последствия которого мы переживаем сегодня, с его крайним имморализмом, угрожающим разъеданием общественных устоев, с одной стороны; а с другой – псевдокоммунистический плоский «коллективизм», о котором история уже вынесла свое суждение.

Тут и там ощущаемая сегодня ностальгия по советскому времени – это ностальгия по плохо понимаемой соборности-всесубъектности. Попросту недалеким оказывается контраргумент тех, кто заявляет, что не хочет в «общество всеобщего дефицита» и «очереди за колбасой». В такое общество не хочет никто; а вот в общество, основанное на фундаменте соборной все-субъектности, хотят очень многие, и очень многие тоскуют по этому ощущению. Советский народ ведь, при всей необычной странности этого понятия, был попыткой осуществить по-своему, под извращающими саму идею соборности лозунгами коммунистического коллективизма, ту самую логику все-субъектности, что лежала (и, я уверен, продолжает лежать) в основании российского общества. Но и эти завоевания, за которые была заплачена слишком дорогая цена неисчислимого количества жизней, понезднесоветское руководство попросту растратило.

Это ощущение, этот жизненный ток соборной все-субъектности ни в коем случае нельзя утратить. Российское общество сегодня в разных, порой крайних, формах выставляет оборонительные шипы против того, что называют

«западные ценности». Философское раскрытие значения ценности жизненного ощущения соборной всесубъектности, традиционно задававшей бие-ние пульса российской жизни и ткавшего ее ткань, составляет важнейшую задачу русской философии сегодня. Это – не что иное, как конкретизация задачи самоосмысления, которая всегда стояла и стоит перед философией и которая выделяет ее среди прочих, в т.ч. близких, форм духовно-интеллектуальной деятельности. Задача именно и только философии – осмыслить предельные основания, вывести их на свет и показать их оправданность. Ощущение собственного достоинства в обществе не в последнюю очередь зависит от того, насколько успешно будет выполнена эта задача.

Вернемся к нашему вопросу: откуда те «психологические устои», о которых говорит Трубецкой? Почему они настолько глубоки, что практически не осознаются, так что дают о себе знать на уровне интеллектуального инстинкта, а не рефлексии? Я сказал, что причиной была *непереработанность* той *прививки* европейской культуры, которую получила Россия с реформами Петра, и ставшая следствием этого *негомogeneity* российской культуры, приведшая к двум величайшим катастрофам в русской истории XX в. Это означает, что внедрение европейского образа жизни и, главное, европейского образа мысли не было органически усвоено российской культурой, осталось хоть и работающим, но не переработанным сегментом. Пришло время расшифровать эти метафоры и показать их значение.

То явление, о котором я говорю, Н.Я. Данилевский (1822–1885) назвал «европейничанье»⁶. Слово, очевидно созвучное с «обезьяничаньем», стало хоть и язвительной и обидной, но все же верной характеристикой умонастроения и поведения значительной части российских интеллектуалов. Нельзя сказать, что эта характеристика утратила свою актуальность сегодня. Но за этим столь же метким, сколь и верным обозначением следует видеть суть. Европейничанье – лишь явление, хоть и стойкое, но само по себе не существенное. Существенно то, что стояло и стоит за ним. Чтобы понять это, надо спуститься на базовый эпистемологический уровень – уровень смыслополагания.

Н.Я. Данилевский был первым, кто предложил развернутое теоретическое наполнение категории «всечеловеческое», оттенив его противопоставлением категории «общечеловеческое»⁷. Для нас понять смысл, дойти

⁶ «Все формы европейничанья, которыми так богата русская жизнь, могут быть подведены под следующие три разряда: 1) искажение народного быта и замена форм его – формами чуждыми, иностранными; – искажение и замена, которые, начавшись с внешности, не могли не проникнуть в самый внутренний строй понятий и жизни высших слоев общества – и не проникать все глубже и глубже; 2) заимствование разных иностранных учреждений и пересадка их на русскую почву – с мыслью, что хорошее в одном месте должно быть и везде хорошо; 3) взгляд как на внутренние, так и на внешние отношения и вопросы русской жизни с иностранной, европейской точки зрения, рассматривание их в европейские очки, так сказать, в стекла, поляризованные под европейским углом наклона, причем нередко то, что должно бы нам казаться окруженным лучами самого блистательного света, является совершенным мраком и темнотою, и наоборот» (*Данилевский Н.Я.* Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. СПб., 1895. С. 288).

⁷ «*Всечеловеческое...* надо отличать от *общечеловеческого*; оно, без сомнения, выше всякого отдельно-человеческого, или народного; но оно и состоит только из совокупности всего народного, во всех местах и временах существующего и имеющего существовать; оно несовместимо и неосуществимо в какой бы то ни было одной народности; действительность его может быть только разноместная и разновременная» (Там же. С. 128).

до сути этих двух категорий тем более важно, что в проекции на российское общественное сознание «общечеловеческое» напрямую связано с европейничаньем, тогда как «всечеловеческое» выражает избавленный от какого бы то ни было «...анья» взгляд на историю человечества. Это необходимо подчеркнуть еще и еще раз: Данилевского, не в последнюю очередь с легкой руки Н.Н. Страхова (его друга и издателя его трудов), уверенно записали в славянофилы и консерваторы. Эта характеристика продолжает воспроизводиться в трудах современных исследователей⁸ и даже переключалась в учебники⁹. Между тем Данилевский сформулировал концепцию всемирной истории, которая *не центрирована ни на какой из цивилизаций*. Именно это – отличительная и основная черта его теории, и она исключает его характеристику как славянофила, западника и т.п., поскольку все эти классификации промахиваются мимо главного: Данилевский не принадлежит ни к одному из этих рядов, он – незаурядный, совершенно новаторский для своего времени мыслитель. Он первым дал такое осмысление истории человечества, которое построено на логике соборной всесубъектности.

Данилевский не употребляет эти термины, и тем не менее сказанное верно. Указать на логику соборной всесубъектности – значит лишь расшифровать центральное для него противопоставление категорий «всечеловеческое» и «общечеловеческое». Это не меняет никакой из тезисов Данилевского, но раскрывает их и ставит в контекст нашего рассуждения.

Стержневая категория в учении Данилевского – категория «культурно-исторический тип» (КИТ). Отправляясь от нее, можно раскрыть все основные черты его учения, не упустив ничего существенного и вместе с тем не сосредотачиваясь на второстепенном. КИТ – категория динамическая и историческая: КИТы возникают, развиваются, достигают расцвета и угасают. КИТ составляют родственные по языку и этничности народы; они могут, при благоприятных исторических условиях и известном «напряжении сил», дойти до наивысшей из возможных точки развития и создать особую цивилизацию. История знала десять успешных культурно-исторических типов, некоторые из которых уже завершили свое развитие, другие продолжают развиваться; кроме того, некоторые КИТ погибли, уничтоженные внешним нашествием, не успев развиться (перуанский и мексиканский, например). Каждый КИТ в точке своего наивысшего развития порождает

⁸ Не так часто, к сожалению, приходится встречать верные оценки места теории Данилевского, ее новаторского характера и равноудаленности от западничества и славянофильства, как, напр., у Я.В. Гердт (*Гердт Я.В. К вопросу о формировании теории культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского // Вестник ЧелГУ. 2008. № 33. С. 150–154*).

⁹ Славянофильство, говорит Данилевский, «напирало на необходимость самобытного национального развития... отчасти потому, что... считало, будто бы славянам суждено разрешить общечеловеческую задачу, чего не могли сделать их предшественники. Такой задачи, однако же, вовсе не существует – по крайней мере в том смысле, чтобы ей когда-нибудь последовало конкретное решение, чтобы когда-нибудь какое-либо культурно-историческое племя ее осуществило для себя и для остального человечества» (*Данилевский Н.Я. Россия и Европа. С. 121*). Яснее не скажешь: славянофильство и западничество – теории одного порядка, построенные на категории общечеловеческого; разница между ними лишь в том, что первые считали исполнителями общечеловеческой миссии славян, а вторые – романо-германцев. А теория Данилевского построена на категории всечеловеческого. Какой должна быть степень близорукости, степень невнимательности к основополагающим категориальным различиям, чтобы записывать Данилевского в почвенники и славянофилы?

особое, наивысшее достижение человеческого духа. Достичь такого совершенства не может более никакой другой КИТ, однако все могут пользоваться плодами развития любого из КИТ: такие наивысшие достижения и составляют «сокровищницу человечества».

Таким образом, у Данилевского «человечество» – категория соборная. Человечества *нет* как монолитного, единого в смысле одного субъекта развития, субъекта истории. Нет потому, что каждый из исторически существовавших КИТ реализует *отдельные* стороны человеческого духа. Их Данилевский называет «разряды» культурно-исторической деятельности. Таковых четыре: религиозная, культурная (в узком смысле), политическая и общественно-экономическая деятельность¹⁰. Здесь мы встречаемся с явным затруднением в построениях Данилевского: если «разряды» объясняют различие КИТ, то при том принципе группировки этих разрядов, которому следует Данилевский, их явно недостаточно для того, чтобы объяснить многочисленность и разнообразие КИТ. Кроме того, остается неясным, как «разряды» в том или ином своем сочетании связаны со стержнем образования КИТ, каковым служит этноязыковая общность народов, переживающих общий поток истории. И наконец, каково отношение «разрядов» и этноязыкового субстрата КИТ к «началам», благодаря которым КИТ единственно может выработать собственную цивилизацию, которые не передаются и не могут быть заимствованы и которые должны вырабатываться самостоятельно каждым КИТ¹¹.

Ситуация прояснится, если мы примем, что под «началами» Данилевский понимает *логику*, лежащую в основании разворачивания культуры и – при должном «напряжении сил» народов, которые способны составить КИТ – запускающую процесс постепенного создания всех атрибутов цивилизации: права и этики как важнейших регуляторных систем, общественной и политической организации, духовно-эстетической сферы, институционализации мировоззрения, идеологии и науки. Тот факт, что разные КИТ дают разные наивысшие достижения, которые другие КИТ способны ценить и использовать, даже воспроизводить, но не повторить, вполне объясняется различием логик, лежащих в основании разворачивания КИТ. Правда, число КИТ при этом придется существенно сократить, но это не меняет главного: каждый из КИТ (или, в моих терминах, каждая из больших культур, порождающих особую цивилизацию) построен на собственной логике, и именно это исключает возможность приравнять какой-либо из КИТ ко всему «человечеству» и объявить данную цивилизацию общечеловеческой. Иными словами, логика ни одной из больших культур не может быть принята как единственная и «общечеловеческая». Это и означает, что понятие «человечество» – понятие *соборное* в том смысле, что человечество представляет собой собрание больших культур, каждая из которых неповторима и не сводима ни к какой другой потому, что построена на своей, и только своей логике смыслополагания. Каждая из больших культур (каждый из КИТ,

¹⁰ Там же. С. 516.

¹¹ Третий закон развития КИТ звучит так: «Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает ее для себя, при большем или меньшем влиянии чуждых, ему предшествовавших или современных цивилизаций» (Там же. С. 68).

в терминологии Данилевского) имеет поэтому собственную, неутрачиваемую ценность.

Вот почему говорить об «общечеловеческом» – значит выдавать какой-то один КИТ, а значит, логику одной большой культуры за единственно возможную. «Общечеловеческое» не может быть ничем иным, нежели насильственной редукцией всего многообразия логик и, следовательно, многообразия разворачивания больших культур и цивилизаций, каждая из которых являет, по Данилевскому, какую-то особую сторону человеческого духа, – их редукцией к какой-то одной из логик, к какой-то одной из сторон духа. Это все равно что изъять из палитры художника все краски, кроме одной; запретить цвет и навязать монотонность. В черно-белых фотографиях есть свое очарование, свой профессионализм и свое высшее достижение, но мы почему-то не согласны ради этого отказаться ото всех цветов. И дело не в том, чтобы выбирать; дело в том, чтобы *собирать*. Монохром исключает цвет, но цвет не исключает монохрома. Логика соборной всесубъектности, логика всечеловеческого дает простор разворачиванию того, что предполагает любая из отдельных логик; но утверждение общечеловеческого характера любой из логик, любой из больших культур исключает разворачивание всех остальных. Логика всечеловеческого, логика соборной всесубъектности *сильнее* логики общечеловеческого, логики моносубъектности и отрицания соборности. Сильнее сугубо логически: всечеловеческое можно развернуть в общечеловеческое, но не наоборот. Проект всечеловеческого позволяет достичь всего того, чего достигает проект общечеловеческого; но он также *умножает общечеловеческое*, тем самым снимая его репрессивный по отношению к другим логикам культур характер.

В результате петровских реформ верхушечные слои российского общества усвоили представление о европейской культуре как общечеловеческой и, следовательно, единственно ценной. Так одна из возможных логик культур была воспринята как единственно возможная. Быстрое и во многом насильственное внедрение европейского образа жизни и мыслей *замещало*, а не *развивало*, логику соборной всесубъектности, которая задавала жизнь российской культуры. Это замещение произошло в высшем слое и ограничилось им. Тому были и объективные причины: вести «европейскую жизнь» могли только верхи, но не основная масса. Но и высший слой был не однороден, и в лице своих лучших представителей, в лице блестящей литературы, начиная с Пушкина, дал примеры художественного осмысления всесубъектности, осмысления всечеловеческого уже в профессионально-художественных формах. Таким образом, культурное движение «снизу вверх», движение осмысления и художественно-рафинированного творчества не остановилось вовсе в эпоху европейничанья.

Однако факт остается фактом: при всей верности сказанного возникло *объективное противоречие* между логикой общечеловеческого (читай – европейского) и логикой соборной всесубъектности (логикой всечеловеческого). Противоречие было объективным и в чисто логическом смысле, как если бы в эпоху теории относительности сформировался слой ученых, прочно держащихся ньютоновского мировоззрения: оно не то чтобы неверно, оно ограничено и ему не поспеть за объективными нуждами развития мысли. Так и русское европейничанье: будучи формой освоения прививки европейской логики смыслополагания, оно могло бы сыграть – и отчасти сыграло – свою благотворную роль, не только дав России долгожданный военный

паритет с Европой, без которого ей было попросту не выжить, но и выполнив куда более важную задачу – развив и обогатив логику всечеловеческого европейским вариантом ее разворачивания. Ведь логика соборной всесубъектности отнюдь не исключает европейского; она исключает его в качестве единственного и исключительного, в качестве ставящего себя на место всего прочего. Иначе говоря, логика всечеловеческого не только не воспрещает, но и предполагает свободу развития европейского варианта логики культуры – но как одного из вариантов всечеловеческого, а не как единственного общечеловеческого инварианта. Объективность противоречия – и в том, что российская верхушка эпохи европейничанья приняла второе за первое; утратив в массе своей (в массе верхушечного слоя, но не в массе народа; правду народа как раз всегда чувствовала русская интеллигенция, пусть и не всегда его понимая, и русское явление «хождения в народ» имело своим основанием эту тоску по соборной всесубъектности, по всечеловеческому, утраченному в слое европейничавших) живое ощущение всесубъектности, она на его место поставила логику общечеловеческого в ее европейском варианте.

Вот где исток необъяснимых, по слову Трубецкого, «психологических устоев», а на самом деле – устоев эпистемологических, тех проявлений европейничанья, с которыми он столкнулся. С тех пор мало что изменилось. Противопоставление верхушечного европейничанья и массовой, плохо осознаваемой, но оттого не менее жгучей тяги к соборной всесубъектности принимало новые формы, но осталось объективным противоречием, ставшим, как уже говорилось, глубинной причиной катастрофы 1991 г. Сумеет ли русская философия выполнить задачу, которую обозначили Данилевский и Трубецкой: преодолеть европейничанье, избыв подростковый синдром, и взять на себя ответственность за самого себя, – открытый вопрос, на который сегодня надо отвечать, поскольку стоит он как никогда остро.

Мой ответ – безусловно положительный: да, может; не только должна, но и может. Европейничавшим мы можем сказать: чтобы быть как Запад, надо не быть как Запад; Запад только потому стал тем, что он есть, что никогда и никому не подражал, всякий раз преодолевая соблазн *даром* воспользоваться плодами чужого труда и принять готовую высокоразвитую, но чужую культуру. А соблазны такие были – например, когда куда более развитая в культурном отношении, хотя и более молодая арабо-мусульманская культура в арабской Испании предлагала европейцам недостижимые для тогдашней христианской культуры образцы. Давайте послушаем автора того времени (Альвар Павел, IX век, Кордова):

Многие из моих единоверцев читают стихи и сказки арабов, изучают сочинения мусульманских философов и богословов не для того, чтобы их опровергать, а чтобы научиться как следует выражаться на арабском языке с большей правильностью и изяществом. Где теперь найдется хоть один, кто умел бы читать латинские комментарии на священное писание? Кто среди них изучает евангелия, пророков и апостолов? Увы! Все христианские юноши, которые выделяются своими способностями, знают только язык и литературу арабов, читают и ревностно изучают арабские книги, тратят громадные суммы, чтобы составить себе большие библиотеки, и во весь голос провозглашают, какого удивления достойна эта литература. Если им говорить о христианских книгах, они с презрением отвечают, что эти книги не заслуживают никакого внимания. О горе! Христиане даже забыли свой язык, и едва найдется один на тысячу, который сумел бы написать приятелю сносное латинское письмо. Наоборот, бесчисленны те, которые уме-

ют выражаться по-арабски в высшей степени изящно и сочиняют стихи на этом языке с большей красотой и искусством, чем сами арабы¹².

Разве не о «европейничаньи наоборот» идет здесь речь? Замените слова – и вы получите точное описание наших европейничающих, даже с избытком. Те, о ком говорит Альвар Павел, получили название «мосарабы»¹³ – искаженное *муста'риб* «арабизировавшийся». Значит, «мосарабство», или арабизация тогдашних европейцев – по сути то же явление, что и русское европейничанье: попытка переварить прививку более высокой, я бы сказал – подавляюще более высокой культуры. Запад давно с этой задачей справился. Но и у нас нет другого выхода, нежели эту задачу выполнить.

Чтобы это сделать, русской философии предстоит стать философией смысла. Это значит – суметь осмыслить российскую культуру, начиная с ее основания – с логики соборной всесубъектности, давшей, по выражению Н.И. Лапина, импульс историческому «всесубъектно собирающему созиданию» страны в его основных исторических этапах¹⁴. Философией смысла также и потому, что в таком случае она высветит смысл российской истории, протянутой из прошлого в будущее.

Список литературы

- Гердт Я.В.* К вопросу о формировании теории культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского // Вестник ЧелГУ. 2008. № 33. С. 150–154.
- Данилевский Н.Я.* Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. СПб.: Тип. брат. Пантелеевых, 1895. 628 с.
- Достоевский Ф.М.* Подросток // *Достоевский Ф.М.* Собрание сочинений: в 10 т. Т. 8. М.: Художественная литература, 1957. 657 с.
- Кознова И.Е.* Историческая память: проблемное поле современных исследований // Проблемы философии культуры. Вып. 2. М.: ИФ РАН, 2014. С. 94–128.
- Крачковский И.Ю.* Арабская культура в Испании. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1937. 32 с.
- Лапин Н.И.* Вместо заключения. О методологии изучения локальных цивилизаций и сфер их бытия // Цивилизация: многозвучие смыслов. Memoria / Отв. ред., сост. А.В. Смирнов, Н.А. Касавина, С.А. Никольский. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2023. С. 497–529.
- Леви-Провансаль Э.* Арабская культура в Испании. Общий обзор / Пер. с фр. М.: Наука, 1967. 96 с.
- Саид Э.* Ориентализм: Западные концепции Востока / Пер. с англ. А.В. Говорунова. СПб.: Русский мир, 2006. 640 с.
- Трубецкой Н.С.* Верхи и низы русской культуры (Этническая основа русской культуры) // *Трубецкой Н.С.* К проблеме русского самопознания. Париж: Издание евразийцев, 1927. С. 21–33.
- Трубецкой Н.С.* Европа и человечество. София: Российско-болгарское книгоиздательство, 1920. 82 с.

¹² *Крачковский И.Ю.* Арабская культура в Испании. М.; Л., 1937. С. 11–12.

¹³ См., напр.: *Леви-Провансаль Э.* Арабская культура в Испании. Общий обзор. М., 1967. С. 56.

¹⁴ Их Николай Иванович обозначает как этапы, когда эта логика «выступала как русская православная идея, затем стала оформляться как великорусская, но после ордынской травмы обрела и сохраняет многоэтничный и разноконфессиональный российско-северо-евразийский характер» (*Лапин Н.И.* Вместо заключения. О методологии изучения локальных цивилизаций и сфер их бытия // Цивилизация: многозвучие смыслов. Memoria. М.; СПб., 2023. С. 506).

Philosophy of sense

Andrey V. Smirnov

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

Healing the inner rupture of Russian culture caused by the reforms of Peter the Great is an urgent need which is still on agenda. This task can be accomplished by relying upon the logic of *sobornost'* and *vsesubyechnost'* that manifested itself as the basic value in the course of millennium of Russian history. Implanting the European section into the overall layout of the *vsechelovecheskoye* design of Russian culture will help bridge the gap between the culture of the upper strata totally bound by the spirit of European domination (*evropeynichanye*, “Europe-apping”, according to N.Ya. Danilevsky) and the culture of the lower strata governed by the logic of *sobornost'* and *vsesubyechnost'*. To overcome Europe-apping, which is still a pressing task, means to overcome the dogma of European culture as *obshechelovecheskoye* (common to humankind) by basing the discourse on the *vsechelovecheskoye* category. *Vsechelovecheskoye*, as opposed to *obshechelovecheskoye*, was elaborated in Russian thought starting from the 19th century. Formation and manifestation of the logic of *sobornost'* and *vsesubyechnost'* represents the sense of the Russian history tying it together over all breaks and revolutionary catastrophes. “Humankind” can be conceived of only as a notion based on *sobornost'*, not as a unity of any kind, for it developed, in the course of its history, a number of the big cultures each of which based itself on its indigenous logic irreducible to the logic of any other big culture. The basic task the Russian philosophy faces, in order to develop itself as the philosophy of sense, is to study and elaborate on the actual manifestations of the logic of *sobornost'* and *vsesubyechnost'* in the course of Russian history as the logic of *vsechelovecheskoye* global design for humankind.

Keywords: *sobornost'*, *vsesubyechnost'*, *evropeynichanye*, Europe-apping, *vsechelovecheskoye*, *obshechelovecheskoye*

For citation: Smirnov, A.V. “Filosofiya smysla” [Philosophy of sense], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 3, pp. 41–54. (In Russian)

References

- Danilevskij, N.Ya. *Rossiya i Yevropa: vzglyad na kulturniye i politicheskiye otnosheniya slavyanskogo mira k romano-germanskomu* [Russia and Europe in Perspective of Cultural and Political Relation of the Slavic World to the German-Roman]. St. Petersburg: Tip. brat. Panteleevykh Publ., 1895. XLII, 629 pp. (In Russian)
- Dostoyevski, F.M. “Podrostok” [Teenager], in: F.M. Dostoyevski, *Sobraniye sochineniy* [Collected Works], Vol. 8. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1957. 657 pp. (In Russian)
- Gerdt, Ya.V. “K voprosu o formirovanii teorii kulturno-istoricheskikh tipov N.Ya. Danilevskogo” [Genesis of the cultural-historical types theory by N.Ya. Danilevsky], *Vestnik ChelGU* [Herald of Chelyabinsk State University], 2008, No. 33, pp. 150–154. (In Russian)
- Koznova, I.Ye. “Istoricheskaya pamyat’: problemnoye pole sovremennykh issledovaniy” [Historical memory: Scope of contemporary investigations], *Problemi filosofii kulturi* [Issues of philosophy of culture], Issue 2. Moscow: IPh RAS Publ., 2014, pp. 94–128. (In Russian)
- Krachkovski, I.Yu. *Arabskaya kul'tura v Ispanii* [Arabic culture in Spain]. Moscow; Leningrad: Akademiya nauk SSSR Publ., 1937. 32 pp. (In Russian)
- Lapin, N.I. “Vmesto zaklucheniya. O metodologii izucheniya lokal'nykh tsivilizatsiy i sfer ikh bitiya” [In place of Conclusion. Methodology of studying the local civilizations and the spheres of their being], *Tsivilisatsiya: mnogozvuchiye smyslov. Memoria* [Civilization:

- polyphony of meanings. Memoria], ed. by A.V. Smirnov, N.A. Kasavina, S.A. Nikol'ski. Moscow; St. Petersburg: Tsentr gumanitarnikh initsiativ Publ., 2023, pp. 497–529. (In Russian)
- Levi-Provençal, E. *Arabskaya kultura v Ispanii. Obshiy obzor* [La Civilisation Arabe en Espagne]. Moscow: Nauka Publ., 1967. 96 pp. (In Russian)
- Said, E.W. *Orientalizm: zapadniye kontseptsii vostoka* [Orientalism: Western Conceptions of the Orient], trans. by A.V. Govorunov. St. Petersburg: Russki mir Publ., 2006. 640 pp. (In Russian)
- Trubetskoy, N.S. *Yevropa i chelovechestvo* [Europe and Humankind]. Sofia: Rossiysko-bolgarskoye knigoizdatel'stvo, 1920. 82 pp. (In Russian)
- Trubetskoy, N.S. “Verkhi i nizy russkoy kulturi (etnicheskaya osnova russkoy kulturi)” [Upper and lower stratas of Russian culture (Ethnic basis of Russian culture)], in: N.S. Trubetskoy, *K probleme russkogo samopoznaniya* [Russia understanding itself]. Paris: Izdaniye evraziytsev, 1927, pp. 21–33. (In Russian)

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

К.Д. Скрипник

МЕТАФИЛОСОФИЯ ФИЛОСОФСКИХ «ПОВОРОТОВ»: НЕСКОЛЬКО ПРИМЕРОВ НА ОДНУ ТЕМУ*

Скрипник Константин Дмитриевич – доктор философских наук, профессор. Южный федеральный университет. Российская Федерация, 344006, г. Ростов-на-Дону, ул. Б. Садовая, д. 105/42; e-mail: skd53@mail.ru

Цель статьи – рассмотрение феномена философского «поворота» в каркасе дескриптивной метафилософии. На примере аналитического, лингвистического, прагматического и онтологического поворотов предпринимается попытка выделения характерных черт «поворотов». Автор показывает, что аналитический поворот связан с развитием методов философии, в первую очередь с диверсификацией самого понятия анализа. Рассмотрение лингвистического поворота приводит к положению о том, что характеристика его как изменения предмета философии не является вполне адекватной – на деле это изменение методов философского анализа, которое приводит к появлению новых проблемных областей не только в философии, но и в лингвистике. Для прагматического поворота характерно акцентирование роли прагматизма в преодолении сложившейся оппозиции аналитической и континентальной философии за счет использования как логических, так и, скажем, аксиологических методов или «прагматической максимы значения». Онтологический поворот, характерный для антропологии, философии техники, равно как и для «общей» философии, связан с изменением методов анализа в направлении решения задачи увидеть «вещи по-новому» и так, как «они есть на самом деле». Анализ в случае онтологического поворота направлен не столько на «мультикультурализм», сколько на «мультинатурализм», на учет активной роли предмета и построение исследовательских моделей, способных это учитывать. Заключение к положению автора состоит в том, что «поворот» – это такое изменение методов исследования, которое ведет к формированию новой предметной области и формулированию новых проблем. Они, в свою очередь, стимулируют очередной «поворот» и разработку новых методов и методологий.

Ключевые слова: поворот в философии, аналитический поворот, лингвистический поворот, прагматический поворот, онтологический поворот

Для цитирования: Скрипник К.Д. Метафилософия философских «поворотов»: несколько примеров на одну тему // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 3. С. 55–68.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-00023, <http://rscf.ru/project/23-28-00023>

Введение

Одним из вариантов трансформации философии является «поворот», который может происходить в философии в целом или в отдельной философской традиции, только лишь в философии или во всей гуманитарной мысли. Так, говорят о культурном онтологическом, лингвистическом, спекулятивном, иконическом, теологическом, перформативном, медиальном, антропологическом, риторическом, нарративном, пространственном, прагматическом, семиотическом и иных поворотах. Иногда понятие поворота относят к событиям прошлых веков, как коперниканский поворот, иногда лишь к двадцатому веку; число «поворотов» проявляет явную тенденцию к увеличению, сопровождаемому возрастанием путаницы, многосмысленности, терминологической неразберихи, смешению «буквальных» и метафорических способов изъяснения, философских и метафилософских исследований.

Если ситуация «поворота» действительно характерна для состояния философии (прежде всего в XX в. и далее), то требуется особое метафилософское (для начала – в рамках описательной метафилософии) внимание к таким вопросам, как причины данного явления, наличие у его вариантов общих характеристик, взаимосвязь философских поворотов с поворотами в иных областях знания.

Ограничимся здесь лишь несколькими наиболее репрезентативными примерами, представление которых позволит предложить «абрис» последующей работы.

Пример 1. Аналитический поворот: диверсификация анализа

Начало аналитического поворота было положено, как известно, Б. Расселом и Дж. Муром; для одного «вещь становится понятной только тогда, когда путем анализа открываются составляющие ее понятия»¹, другой позже признавался, что «с тех пор как я отказался от философии И. Канта и Г.В.Ф. Гегеля, я искал решения философских проблем с помощью анализа, и я по-прежнему твердо убежден, несмотря на некоторые современные тенденции к обратному, что прогресс возможен только путем анализа»². Речь идет о декомпозиционном анализе – процессе разложения предмета исследования на составные его части. Практически одновременно с ним формируется метод концептуального анализа – выделение процедур, реализующих «общее» рассмотрение понятий или концептов, их «анатомирование, реконструкцию и конструирование».

Позже, с появлением теории дескрипций, формируется иной тип анализа, трансформационный, или объясняющий (иногда говорят об этом виде анализа как о перефразировании). Хотя его корни могут быть обнаружены уже у Аристотеля, в его окончательном виде трансформационный анализ был сформулирован и использован Г. Фреге. Для Рассела трансформационный анализ усиливал анализ декомпозиционный, поскольку выявлял действительную логическую форму анализируемого предложения, что, в свою очередь, позволяло яснее и прозрачнее анализировать компоненты предложения³.

¹ Moore G.E. The Nature of Judgement // Moore G.E. Selected Writings. L., 1993. P. 8.

² Russell B. My Philosophical Development. L., 1959. P. 14.

³ Levine J. Analysis and abstraction principles in Frege and Russell // The Analytic Turn. Analysis in Early Analytic Philosophy and Phenomenology. N.Y.; L., 2007. P. 51-74;

Большая часть философов аналитической традиции поддерживала идею анализа как парафраза, способного выявить реальное значение предложения, скрытое за его грамматической формой. Однако эта задача может быть выполнена по-разному. Р. Карнап вначале перефразирует так называемые «псевдообъектные» предложения, которые на первый взгляд говорят об объектах, но анализ показывает, что это предложения о словах. Подобные предложения, по его мнению, характеризовали «многие вопросы и предложения, относящиеся к исследованию того, что называется философскими основаниями». Когда разговор идет об интерпретации действительно синтаксического предложения, надо знать и учитывать, о синтаксисе какого языка идет речь – синтаксисе любого языка вообще, синтаксисе языка определенного типа, синтаксисе языка современной науки и т.д. Позже Карнап меняет точку зрения, признав произвольность постановки вопросов в том смысле, что каждый волен задавать их на своем языке, утверждая, что подобный язык должен быть точно и прозрачно задан, в нем должны быть и правила для конструирования предложений, и правила для их проверки, иными словами, перефразирования происходят на синтаксическом и семантическом уровнях.

В кембриджской школе устанавливается различие между декомпозиционным и трансформирующим анализом, позволившее сформулировать «редуктивный» вид анализа, направленный на выявление лежащих в его основе онтологических предпосылок, тем самым анализ «перерастает» логический статус, становясь философским, или «метафизическим».

Развитие анализа проходит в нескольких направлениях: в отходе от редукционистского анализа в пользу менее «жестких» аналитических процедур, как это было в программе экспликации Карнапа, в появлении новых видов – «соединительного» (коннективного) анализа, появившегося в работах К. Льюиса, П.Ф. Стросона или Д. Дэвидсона или анализа как концептуального прояснения у Л. Витгенштейна. Коннективный анализ предназначался для замены как декомпозиционного, так и редуктивного, и был направлен на описание некоторых фрагментов концептуальных схем, связанных с установлением связей между анализируемым понятием и предшествующими или просто связанными с ним понятиями, анализ которых уже осуществлен. Коннективный анализ выстраивает «сеть» логических следствий, импликаций, сравнений и диссонансов, контекстуальных и иных зависимостей между понятиями для разрешения философских проблем, ликвидации заблуждений и иллюзий⁴. Центральное место занимает трансформационный анализ (особенно в «классической фазе» аналитической традиции), для которого основным является допущение, что утверждения должны быть переведены (трансформированы) в правильную логическую форму до того, как будет произведен их декомпозиционный или регрессивный анализ⁵.

Аналитический поворот связан с развитием различных видов анализа, с применением их к многообразным философским проблемам, пониманием зависимостей между отличающимися видами анализа; не в меньшей степени он направлен на то, чтобы анализ использовался для выявления

Beaney M. Conceptions of analysis in the early analytic philosophy and phenomenological traditions: some comparisons and relationship // Ibid. P. 196–216.

⁴ Strawson P.F. Analysis and Metaphysics. An Introduction to Philosophy. Oxford, 1992.

⁵ Coffa J.A. The Semantic Tradition from Kant to Carnap: to Vienna Station. Cambridge, 1991.

онтологических или метафизических допущений, которые подразумеваются в нашем использовании языка. Это объясняет утверждение о том, что аналитический поворот «породил» лингвистический поворот.

Пример 2. Лингвистический поворот: развитие метода или изменение концепции

«Лингвистический поворот» связан с особым вниманием к роли языка в решении философских проблем. Принято считать, что «поворот» был реализован в первую очередь в каркасе аналитической философии в ходе формирования новой предметной области – философии языка. Однако изначально лингвистический поворот характеризовался введшим его в философский контекст Г. Бергманом как определенного сорта «методологический гамбит», заключающийся в том, чтобы говорить о мире на приемлемом, подходящем языке. Иными словами, понятие лингвистического поворота включает в себе по меньшей мере два понимания.

Понятие «лингвистического поворота» вновь появляется у Р. Рорти⁶. Сохранив бергмановские линии лингвистического поворота, Рорти понимал, что характеристики Бергмана весьма далеки от адекватного воспроизведения сложившейся ситуации и характеристик лингвистического поворота. Он характеризует ситуацию с лингвистической философией как «самую современную философскую революцию», связанную с тем, что философские проблемы могут быть разрешены либо с помощью реформирования языка, на котором эти проблемы формулируются, либо с помощью более глубокого и точного понимания используемого языка. Утверждается положение, согласно которому философские проблемы лежат в ведущих к искажению или вообще неадекватных формах естественных языков. М. Даммит делает еще более серьезное утверждение о том, что лингвистический поворот является решающим моментом в рождении аналитической традиции и отделяет данную традицию от всех других, для него философия языка – основание философии в целом.

Указанная выше оппозиция продолжает свое существование: лингвистический поворот стал началом формирования лингвистической философии, которая отвергает «традиционную» философскую проблематику, предлагая в качестве предмета философского исследования язык (обычный или искусственный). Изменение предмета философии требует разработки, введения и использования специфических методов исследования. Второй стороной оппозиции является положение, согласно которому лингвистический поворот есть введение новых оригинальных исследовательских методов, позволяющих решить, «продвинуть» или «растворить» традиционные философские проблемы, включая проблемы идентификации и преодоления философских затруднений, ошибок и заблуждений. Само «выражение “лингвистический поворот” полезно для указания на важный сдвиг в метафилософской рефлексии и в философской методологии, который возник в 1920-х годах»⁷. Одновременно обсуждается вопрос о том, характерен ли лингвистический поворот только для аналитической философии или же для

⁶ The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Methods with Two Retrospective Essays. Chicago, 1967.

⁷ Hacker P.M.S. The Linguistic Turn in Analytic Philosophy // The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy. Oxford, 2013. P. 926–947.

философии в целом; первая часть вопроса порождает следующий вопрос: предшествовал ли лингвистический поворот формированию аналитической философии или произошел гораздо позже.

Даммит полагает, что лингвистический поворот характерен лишь для аналитической философии и является ее фундаментальной аксиомой, когда философия мышления (у Даммита – «philosophy of thought»; Даммит использует его в значении, отличающемся от выражения «philosophy of mind») отождествляется с философией языка. Однако аналитическая философия гораздо шире проблем философии мышления; в положениях Даммита остается не вполне ясным, как именно достигается нужное объяснение языка, о чем, собственно, идет речь: о том ли, что философское объяснение языка выступает методом объяснения мышления или о том, что некая философская концепция языка выступает основой для построения концепции мышления. Поясню эту мысль по-иному: прежде чем произвести формализацию некоторой концепции (некоторого языка или содержательной теории), необходимо произвести достаточно подробное синтаксическое и семантическое ее прояснение, выявленные содержательные характеристики будут отражены в формальной/формализованной теории. Идею Даммита правильнее будет понять, если подчеркнем, что его характеристика лингвистического поворота связана с доминирующей ролью Фреге, которым, по его словам, «...был окончательно основан... собственный предмет философии». Если для Фреге естественный язык не представлял специфического интереса, то Даммит подчеркивает роль кванторной логики в генезисе аналитической философии, поскольку она обеспечивает тот технический аппарат, который необходим для корректного и адекватного анализа мышления, выраженного в естественном языке. Все становится на свои места: анализ мышления возможен, если будет анализироваться то, как мышление выражено в естественном языке, а для анализа последнего используется логика кванторов; в этом случае основной акцент делается на методе анализа языка (не на концепции языка), в качестве которого используется кванторная логика.

И хотя точка зрения Даммита не бесспорна, ясно, почему он говорит о лингвистическом повороте именно в аналитической традиции. Несмотря на то, что интерес к языку проявляли и философы, принадлежащие традиции континентальной философии, они не подчеркивали возможности, предоставляемые кванторной логикой, в силу чего язык представлял для них не метод, но, скорее, область исследований наряду с иными предметами и проблемами философии.

Иной «тренд» заключается в том, чтобы вести речь о «лингвистических поворотах», а не об одном «повороте», подразумевая под «поворотами» некоторые «вехи» на пути формирования философии языка. В качестве первой такой вехи отмечается «Пыт о человеческом разумении» Дж. Локка, в котором совершается действительный поворот философии к естественному языку. После работы Локка формируются две тенденции: одна, ведущая к исследованиям формальной структуры естественного языка, берет свое начало у Г.В. Лейбница, другая, начинающаяся с Э.Б. де Кондильяка, в качестве фокуса своего внимания выбирает различные эмпирические проявления языка, в первую очередь изучая язык как форму человеческого поведения. Прочими «вехами» являются работы В. Гумбольдта, Дж.С. Милля, Ф. де Соссюра, Фреге и далее до Дэвидсона и Ж. Деррида. Философия языка есть проявление и результат

интереса к естественному языку, к тому, как он *per se* становится объектом философского исследования.

Изучение языка может выступать как средство и метод для исследований ряда философских проблем, но может и формировать собственную концептуальную область, при этом осознается их взаимозависимость: языковые методы способны формировать новые концептуальные области, а последнее, в свою очередь, способствуют выработке новых методов, методологий и «технологий». Язык может быть представлен как относительно статичная и систематичная структура или как изменчивый продукт динамической лингвистической деятельности.

П. Хакер⁸ утверждает, что лингвистическому повороту предшествует «логицистский поворот», появившийся еще в середине девятнадцатого века и связанный с развитием логических исчислений и попыткой логического обоснования математики. Если полагать, что лингвистический поворот связан с интересом к языкам формального исчисления и исследованию подобных языков и так называемого идеального языка, с теоретико-доказательственным подходом к логике, то можно считать, что лингвистический поворот был совершен задолго до Фреге. Лингвистический поворот связывается с тем, что в работах Витгенштейна «срачиваются» предшествующий логицистский поворот и собственно аналитическая философия; философия понимается как «критика языка», когда язык выступает не как область исследований, а как метод «выражения», представления философских проблем. Базовые характеристики лингвистического поворота связываются Хакером с методологической их ролью и тем, что *Tractatus* положил только начало данному движению, которое было окончено работами Витгенштейна 1930-х гг., Венским кружком и кембриджскими аналитиками.

Не соглашусь с тем, что движение завершилось – на протяжении примерно четверти века после Второй мировой войны центром аналитической философии становится Оксфорд, и движение находит свое выражение в работах Г. Райла, Стросона, Ф. Вайсмана, Э. Энском, Дж. Остина, Г.П. Грайса и других. Практически для них всех была ясна важность методологических идей и метафилософских рассматриваний, предпринятых ранее в данной традиции: главным источником философских проблем для оксфордцев были вводящие в заблуждение формы естественного языка, задачей философии они считали прояснение понятий и концептуальных структур, которые помогли бы разрешить или разрушить, ликвидировать философские проблемы. Методом же достижения этих целей является дескриптивный анализ использования (слов) языка.

Райл характеризует свой метод как метод «логической географии», когда составляется карта понятий, находящихся друг с другом в отношениях следования, совместимости, несовместимости. Для Остина методом исследования становится то, что он называет «лингвистической феноменологией»; Грайс, подчеркивая методологический подход Остина, утверждает, что «в качестве основания философского мышления необходима пристальная проверка детальных характеристик обычного дискурса»⁹, называя иногда подобный метод «лингвистическим ботанизированием», методом, сходным с теми, что принимаются в ботанике, когда производится

⁸ Hacker P.M.S. Wittgenstein's Place in Twentieth Century Analytic Philosophy. Oxford, 1996.

⁹ Grice H.P. Reply to Richards // Philosophical Grounds of Rationality. Oxford, 1988. P. 52.

«проверка семейства различных, но соотносимых понятий». Их продвижение после «поворота» открыло новые исследовательские области не только в философии, но и в области лингвистики, в работах по теории речевых актов (ТРА) и логической прагматике, теории аргументации, теории и техники креативного мышления.

Пример 3. Прагматический поворот: третья сторона или возможность синтеза

В 1970-х гг. прошлого столетия расцветает философский и логический прагматизм, рожденный «в браке между логическим позитивизмом и американской прагматической традицией»¹⁰. Изначально прагматизм понимался как метод для прояснения понятий, концепций, гипотез, способов размышления; У. Джеймс представлял его как «метод разрешения метафизических споров, которые в противном случае могли бы быть бесконечными»; согласно Ч.С. Пирсу, метод заключается в том, что, например, гипотеза уточняется, если определяются те практические последствия, которые могут иметь место в случае, если гипотеза верна.

Распространенным, если не решающим, мнением является то, что после «прибытия» европейских аналитических философов на американский континент прагматизм достаточно быстро «сошел на нет», не сумев ответить на критику в свой адрес. Подобная точка зрения ошибочна; в дискуссиях по проблемам природы истины, существа знания, характера и теоретического воспроизведения действия, смысла прагматические тезисы активно обсуждались и продолжают обсуждаться в работах самых ярких философов второй половины XX в. Прагматизм остается влиятельным философским движением, мало того, отстаивается точка зрения, согласно которой история философии прошлого столетия адекватно должна характеризоваться не посредством дихотомии аналитической и континентальной философии, а наличием трех философских традиций – аналитической, континентальной и прагматической. Прагматизм во второй фазе своего развития трансформировался (у Рорти и Д. Уэста) в определенную континентальную форму и одновременно (у У. Куайна и Х. Патнэма) – в более аналитическое разнообразие.

В чем же тогда может заключаться и заключается прагматический поворот в философии, который в этой последовательности может быть назван третьей фазой¹¹? Нередки утверждения, что прагматический поворот был совершен Куайном, по меньшей мере об этом свидетельствует известная статья Э. Геллнера «Последний прагматик». Из возможных вариантов представляется наиболее привлекательным тот, который связывает его с возможными преимуществами прагматизма перед двумя другими, находящимися в состоянии оппозиции друг к другу – аналитической и континентальной философиями. Преимущество прагматизма связано с различными моментами: прагматизм может быть представлен как посредник и примиритель

¹⁰ Hacker P.M.S. The Linguistic Turn in Analytic Philosophy. P. 937.

¹¹ Подобная типология не является единственно возможной. Так, С. Пильстрём выделяет целых шесть этапов в развитии прагматизма, а по мнению С. Ральстона, «совершенный в начале двадцатого века поворот в сторону лингвистической философии конституирует лишь момент в рамках более широкого прагматического поворота в истории философии» (Ralston S.J. The Linguistic-Pragmatic Turn in the History of Philosophy // Human Affairs. 2011. Vol. 21. Issue 3. P. 281).

между аналитической философией и феноменологией, а если эта роль может показаться сомнительной, то несомненно, что прагматизм является медиумом продуктивного диалога между двумя другими традициями. Не менее важно то, что «присутствие» прагматизма дает возможность представить философию двадцатого столетия как «многоголосие» соревнующихся, но тем не менее родственных традиций, а не как оппозицию¹². Благодаря обращению к идеям и классического прагматизма, и к их более позднему развитию формируется понимание неразделенности эпистемологии и метафизики, истины, значения и ценности, преимуществ отказа от принципиального разделения теоретического и практического разума, исторического характера всех концептуальных различий.

Важным моментом прагматического поворота является идея Мортон Уайта о том, что нельзя, подобно Куайну, ограничиваться исключительно философией науки – следует обратиться и к этике науки. Этические утверждения должны быть включены в тот каркас, который целостно оценивается на основе опыта, включающего и моральные оценки. Иными словами, предложения наблюдения и нормативные (этические) предложения не могут быть разделены; а если так, тогда подобные оценки требуют новых методов, не сводящихся к методам логического эмпиризма. Так, у Патнэма в результате понимания истины как нормативного понятия, связанного с практикой исследования не только науки, но и этики или политики, отсутствует строгое разделение между фактами и ценностями, в силу чего сами факты должны изучаться в ценностном аспекте человеческих целей.

Прагматический метод характеризуется «контекстуальным плюрализмом», заключающимся в том, что должны приниматься во внимание все практические результаты философской концепции, в решающей степени зависящие от контекста оценки самой концепции и получения ее результатов. «Прагматический метод, таким образом, является метаметодом, который может использоваться для оценки различных философских методов (например, концептуального анализа, феноменологической редукции, трансцендентальных аргументов или других методов исследования, которые философы защищали и использовали) и их “обещанного” результата и/или актуальности в различных реальных контекстах философского исследования. Соответственно, прагматический метод следует понимать не как конкурента этим другим философским методам, а скорее как метод, обеспечивающий контекст исследования, в рамках которого с учетом конкретных философских проблем может быть критически рассмотрена их специфическая эффективность»¹³.

Приведем пример Решера: можно с успехом применять евклидову геометрию в измерениях Земли. Но будет ли это означать, что физическое пространство действительно является пространством Ньютона, а не Лобачевского или Римана? Ответ отрицательный: просто мы проводим измерения в определенной схеме и ниже того порога, когда различия в возможных схемах будут давать о себе знать. До современной медицины в лечении

¹² *Baghramian M., Marchetti S. Pragmatism and the European Traditions: Encounters with Analytic Philosophy and Phenomenology Before the Great Divide.* Oxford, 2017; *The Pragmatic Turn in Philosophy.* N.Y., 2004.

¹³ *Pihlström S. Research Methods and Problems // The Continuum Companion to Pragmatism.* L.; N.Y., 2011. P. 49.

достаточно успешно применялись принципы Галена с его сложными сочетаниями жидкостей; теперь, в иной схеме, можно попытаться объяснить, почему получилось так, что медицинские средства Галена были терапевтически полезны. «Прагматизм – это вопрос реализации эффективных методов для достижения конкретных когнитивных целей, в частности классического квартета описания, объяснения, прогнозирования и контроля»¹⁴.

Подобно тому, как лингвистический поворот в философии дал толчок развитию иных исследовательских областей¹⁵, прагматический поворот оказал влияние на исследования в психолингвистике¹⁶, в философии литературы, философии историографии, философии гуманитарных наук в целом¹⁷ и когнитивной науке¹⁸.

Пример 4. Онтологический поворот: из антропологии в методологию философии

Онтологический поворот не представляет собой «школу» или «движение» – он скорее есть обязательство или набор обязательств пересмотреть уровень проводимого анализа, в какой бы области знания такой анализ ни проводился. Исходными областями знания, в которых проявился онтологический поворот, являются антропология, изучение науки и техники и философия. Онтологический поворот предлагает пересмотреть то привычное положение, согласно которому в философских, антропологических или иных исследованиях природа (мир в целом, материальные и природные объекты) неизменна, меняются репрезентации ее в различных культурах, потому что сами культуры отличаются одна от другой. Кажется бы, подобная точка зрения является вполне устоявшейся, принимаемой не только в указанных областях знания, но даже в физике, в которой меняющаяся в зависимости от точки зрения наблюдателя «картина» все равно представляет один и тот же мир. Иными словами, основным является вопрос о том, соотносятся ли наши репрезентации, описания, объяснения явлений с самими явлениями, и если да, то как именно. Дихотомия «мир и его репрезентации» находится в ряду подобных дихотомий – материи и сознания, объективного и субъективного, культуры и природы (натуры). Согласно одному из определений культуры, все, к чему человек «прикоснулся», является культурой, остальное – натурой. Но прикоснуться можно – и на деле так и происходит – по-разному, следовательно, возможно говорить о различных «культурах», соотносящихся с одной и той же «натурой». В определенной степени это и есть то, что называется «мультикультурализмом».

Онтологический поворот в качестве исходного принимает постулат, согласно которому могут быть разными миры, а не только их репрезентации,

¹⁴ Rescher N. Pragmatism in Philosophical Inquiry. Theoretical Considerations and Case Studies. München, 2016. P. 41.

¹⁵ Haack S. Five Answers on Pragmatism // Philosophical Investigations. 2018. Vol. 12. Issue 24. P. 1–14.

¹⁶ Dascal M., Françaço E. The Pragmatic Turn in psycholinguistics: problems and perspectivity // Theoretical Linguistics. 1988. Vol. 15. Issue 1–2. P. 1–24.

¹⁷ Pihlström S. Developing a pragmatic philosophy of the Humanities // Pragmatism Today. 2021. Vol. 12. Issue 2. P. 110–120.

¹⁸ The Pragmatic Turn. Towards Action-Oriented Views in Cognitive Science. Cambridge (MA); L., 2016; Steiner P. Pragmatism in Cognitive Science: from the Pragmatic Turn to Deweyan Adverbialism // Pragmatism Today. 2017. Vol. 8. Issue 1. P. 9–27.

мировоззрения. В качестве названия данного положения используется термин «мультинатурализм»¹⁹, когда Э. де Кастро описывает ряд индейских обществ в области Амазонки. Выстраивание отношений между миром (природой) и человеком (культурой) для индейцев происходит с ориентацией не на культуру в том смысле, что культура и взгляд на мир одни и те же для всех людей, – напротив, имеет место ориентация на природу, поскольку все люди обладают одним и тем же телом и в силу этого одним и тем же миром. Поскольку, скажем, у ягуара другое тело, то и мир другой: там, где мы видим логово, он видит дом, там, где видим кровь, он видит, скажем, пиво.

Де Кастро не одинок: данный подход поддерживается Р. Вагнером²⁰ и М. Стратерн²¹: работы этих трех авторов, принадлежащих французской, американской и британской традициям, составляют ядро онтологического поворота (в антропологии по меньшей мере); из более близких к нам по времени сторонников этого подхода следует назвать М. Холбраада²².

Холбраад полагает, что онтологический поворот выступает «в качестве отдельного аналитического метода», а в антропологии он должен быть понят как «строго методологическое предложение, то есть как техника этнографического описания... онтологический поворот – это методологическое предписание». С точки зрения Холбраада онтологический поворот включает в себя «три аналитические практики... а именно рефлексивность, концептуализацию и экспериментирование». Под «практиками», как становится понятно, имеются в виду совокупности методов, «семейства», образованные вокруг определенного метода; в другом месте такие практики характеризуются как «модусы» антропологического мышления. Под рефлексивностью понимается предписание быть внимательным к тому, что и как вы делаете, к тому, каковы онтологические условия того, какими могут быть вещи, то есть отказ от любых предварительных обязательств, установок, тем более – предубеждений. Концептуализация подразумевает внимание к теоретическому инструментарию (антропологии) – к процедурам объяснения, интерпретации и иным. Завершающим модусом является экспериментирование – хотя, по утверждению самих антропологов, практика антропологических исследований всегда была экспериментаторской. Хотя, казалось бы, дело антропологии в первую очередь наблюдать, на деле это наблюдение выстраивается так, что сам исследователь выступает в качестве инструмента, особенно если принимать во внимание, что он не просто наблюдает, а сочетает этот процесс с активным поведением – постановкой вопросов наблюдаемому, уточнением наблюдаемого, беседами и встречами с изучаемыми людьми. Экспериментирование в антропологии – не попытка добиться повторяемости результатов, а, напротив, стремление к учету разнообразия и получения неповторимых результатов.

Подобный подход не связан непосредственно с антропологическим взглядом – и иные дисциплины и исследования дают сходную, хотя и опо-

¹⁹ Viveiros de Castro E. Cosmological deixis and Amerindian perspectivism // Journal of the Royal Anthropological Institute. 1998. No. 4. P. 469–488.

²⁰ Wagner R. The Invention of Culture. Chicago, 1975.

²¹ Strathern M. No nature; no culture: The Hagen case // Nature, culture, gender. Cambridge, 1980. P. 174–222.

²² Holbraad M. Truth in motion: the recursive anthropology of Cuban divination. Chicago, 2012; Holbraad M., Pedersen M.A. The Ontological Turn. An Anthropological Exposition. Cambridge, 2017.

средованную картину. Так, по данным Дж. Лакоффа²³, в языке австралийских аборигенов дзырбал женщины отнесены к опасным предметам, потому что в мифологической картине мира (мифологическом мире) они отнесены к Солнцу (мужчины – к Луне), а в реальном мире Солнце относится к опасным вещам наряду, например, с огнем, копьем, стрелой или луком (потому что из него пускается стрела). В силу подобной категоризации можно понять, что мир аборигенов – совсем иной мир по сравнению с миром европейцев или миром, может быть, других племен. Именно это предполагается онтологическим поворотом: миры, как и мировоззрения, могут различаться. По словам П. Хейвуда²⁴, если раньше говорили, что культуры различаются тем, что имеются разные точки зрения на один и тот же объект, то теперь ситуация переворачивается – имеется одна центральная точка зрения на разные объекты.

Методологическая установка, лежащая в основе онтологического поворота, связывается с идеей методологического взаимоотношения эпистемологического и онтологического, при котором эмпирия активно формирует концептуальные установки и опорные точки формирования и трансформации исследовательских концепций. Иначе говоря, бинарная оппозиция «природа – культура» «переворачивается»: не только «культура» активна (и даже не столько), но и «природа», со своей стороны, оказывает воздействие на «культуру».

Нельзя не сказать в данном контексте о том варианте подобной установки, который был реализован Я. Хинтикой при построении семантики интенциональной логики и который получил название теоретико-игровой семантики. В ее каркасе установление истинностных значений интерпретируется в виде игры в соответствии с установленными правилами, определяющими возможные «ходы» обоих участников. «Активность» участников различна: если исследователь достигает успеха («победы») в игре, когда он делает соответствующие ходы, то «природа» достигает успеха даже в том случае, когда она не только сама достигает успеха, но и когда препятствует исследователю в этом. Методологические установки связаны с тем, что исследуемый материал или исследовательский инструментарий начинает играть активную роль, а методологическими последствиями является требование формирования вариативных исследовательских методологий и концептуальных схем.

В антропологических исследованиях вряд ли обнаружатся ссылки на «точку зрения наблюдателя» как в физике или на теоретико-игровую семантику как в логике. Наибольшее влияние на них оказали работы Б. Латтура²⁵, утверждавшего, что социология не должна заранее решать, какие из объектов и предметов исследования принадлежат «культуре», и какие – «природе». Напротив, подобные решения будут не предварительными, а возникающими в результате исследования.

²³ Lakoff G. *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*. Chicago, 1987.

²⁴ Heywood P. The Ontological Turn // *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. URL: <https://www.anthroencyclopedia.com/entry/ontological-turn> (дата обращения: 27.12.2022).

²⁵ Latour B. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford, 2005; *Idem. Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*. Harvard, 1987.

Онтологический поворот – это не формирование новой онтологии как области исследования, как новых данных, онтологический поворот – это способ подхода к уже известному, при котором оно открывается по-новому, иными словами, онтологический поворот – это поворот методов, новая методология, которая, в свою очередь, открывая «новое в известном», порождает в определенном смысле новую (правильнее – иную) онтологию, в которой старые «вещи» открываются с новой стороны. Холбраад и М.А. Педерсен полагают, что онтологический поворот в антропологических исследованиях состоит в методологическом тренде. «Поворот к онтологии должен включать участие и развитие традиционного философского проекта метафизического исследования базовых конститuent существования». Речь в онтологическом повороте идет не об улучшении образа мира в его подлинном существовании, а, скорее, о «методологической целесообразности» той или иной онтологической картины. С точки зрения данных авторов подобный подход может быть назван «онтологическим плюрализмом»²⁶.

Заключение

Характеристику явления «поворот» нельзя считать законченной; но некоторые обобщения возможны: «поворот» есть изменение, расширение или появление новых исследовательских методов, новой точки зрения на устойчивую предметную область. Результатом является не только раскрытие новых характеристик предмета или проблемы, но и формирование новых предметных областей, которые, в свою очередь, стимулируют формирование новой методологии – так складывается взаимодействие и взаимовлияние методов и проблем. «Поворот» характерен как для отдельной философской традиции, так и для философии в целом – и в этом случае происходит аналогичное движение, как демонстрируют рассмотренные примеры. Существенной чертой феномена поворота является его «переход» из одной предметной области в другую, как это было в случае формирования новых отраслей лингвистического знания под влиянием философских исследований (достаточно редкое, надо заметить, явление) или наоборот, как в случае онтологического поворота.

За пределами рассмотрения остались не менее интересные «повороты»: так, скажем, в случае исторического поворота в аналитической традиции, продиктованного поиском аналитиками способов самоидентификации, результатом становится осознание того, что сама аналитическая традиция является историческим феноменом, а ее история является частью общей истории философии. Иным примером является возможность оригинальной концептуализации историко-философского процесса на базе семиотического подхода – уже имеются немногочисленные, но многообещающие примеры подобных работ.

²⁶ Holbraad M., Pedersen M.A. The Ontological Turn. An Anthropological Exposition. P. 31–32.

Metaphilosophy of philosophical “turns”: case study*

Konstantin D. Skripnik

Southern Federal University. 105/42 B. Sadovaya Str., Rostov-on-Don, 344006, Russian Federation; e-mail: skd53@mail.ru

The purpose of the article is to consider the phenomenon of philosophical “turn” in the framework of descriptive metaphilosophy. Using the example of analytical, linguistic, pragmatic and ontological turns, an attempt is made to highlight the characteristic features of “turns”. The author shows that the analytical turn is associated with the development of methods of philosophy, primarily with the diversification of the concept of analysis itself. Consideration of the linguistic turn leads to the position that its characterization as a change in the subject of philosophy is not quite adequate – in fact, it is a change in the methods of philosophical analysis, which leads to the emergence of new problem areas not only in philosophy, but also in linguistics. The pragmatic turn is characterized by emphasizing the role of pragmatism in overcoming the existing opposition of analytic and continental philosophy through the use of both logical and, for example, axiological methods or the “pragmatic principle”. The ontological turn, characteristic of anthropology, the philosophy of technology, as well as for “general” philosophy, is associated with a change in the methods of analysis in the direction of solving the problem of seeing “things in a new way” and how “they really are”. The analysis in the case of an ontological turn is aimed not so much at “multiculturalism” as at “multi-naturalism”, at taking into account the active role of the subject and building the research models capable of taking this into account. The final position of the author is that according to which a “turn” is a change in research methods that leads to the formation of a new subject area and the formulation of new problems. They, in turn, stimulate the next “turn” and the development of new methods and methodologies.

Keywords: turn in philosophy, analytical turn, linguistic turn, pragmatic turn, ontological turn

For citation: Skripnik, K.D. “Metafilosofiya filosofskikh ‘povorotov’: neskol’ko primerov na odnu temu” [Metaphilosophy of philosophical “turns”: case study], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 3, pp. 55–68. (In Russian)

Список литературы / References

- Baghramian, M. & Marchetti, S. *Pragmatism and the European Traditions: Encounters with Analytic Philosophy and Phenomenology Before the Great Divide*. Oxford: Routledge, 2017. 294 pp.
- Beaney, M. “Conceptions of analysis in the early analytic philosophy and phenomenological traditions: some comparisons and relationship”, *The Analytic Turn. Analysis in Early Analytic Philosophy and Phenomenology*, ed. by M. Beaney. New York; London: Routledge, 2007, pp. 196–216.
- Coffa, J.A. *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: to Vienna Station*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. 455 pp.
- Dascal, M. & Françoza, E. “The Pragmatic Turn in psycholinguistics: problems and perspectivity”, *Theoretical Linguistics*, 1988, Vol. 15, Issue 1–2, pp. 1–24.
- Engel, A.K., Friston, K.J. & Kragic, D. (eds.) *The Pragmatic Turn. Towards Action-Oriented Views in Cognitive Science*. Cambridge, MA; London: MIT Press, 2016. 432 pp.

* The article was written with the support of the Russian Science Foundation, project No. 23-28-00023 (<http://rscf.ru/project/23-28-00023>), on the basis of the Southern Federal University.

- Grice, H.P. "Reply to Richards", *Philosophical Grounds of Rationality*, ed. by R.E. Grandy and R. Warner. Oxford: Clarendon Press, 1988, pp. 45–106.
- Haack, S. "Five Answers on Pragmatism", *Philosophical Investigations*, 2018, Vol. 12, Issue 24, pp. 1–14.
- Hacker, P.M.S. "The Linguistic Turn in Analytic Philosophy", *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy*, ed. by M. Beaney. Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 926–947.
- Hacker, P.M.S. *Wittgenstein's Place in Twentieth Century Analytic Philosophy*. Oxford: Blackwell, 1996. 346 pp.
- Heywood, P. "The Ontological Turn", *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, ed. by F. Stein, S. Lazar, M. Candea, H. Diemberger, J. Robbins, A. Sanchez & R. Stasch [<https://www.anthroencyclopedia.com/entry/ontological-turn>, accessed on 27.12.2022].
- Holbraad, M. *Truth in motion: the recursive anthropology of Cuban divination*. Chicago: The Chicago University Press, 2012. 344 p.
- Holbraad, M. & Pedersen, M.A. *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. 331 pp.
- Lakoff, G. *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*. Chicago: The Chicago University Press, 1987. 614 pp.
- Latour, B. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005. 324 pp.
- Latour, B. *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*. Harvard: Harvard University Press, 1987. 288 pp.
- Levine, J. "Analysis and abstraction principles in Frege and Russell", *The Analytic Turn. Analysis in Early Analytic Philosophy and Phenomenology*, ed. by M. Beaney. New York; London: Routledge, 2007, pp. 51–74.
- Moore, G.E. "The Nature of Judgement", in: G.E. Moore, *Selected Writings*. London: Routledge, 1993, pp. 1–19.
- Pihlström, S. "Developing a pragmatic philosophy of the Humanities", *Pragmatism Today*, 2021, Vol. 12, Issue 2, pp. 110–120.
- Pihlström, S. "Research Methods and Problems", *The Continuum Companion to Pragmatism*, ed. by S. Pihlström. London; New York: Continuum, 2011, pp. 46–68.
- Ralston, S.J. "The Linguistic-Pragmatic Turn in the History of Philosophy", *Human Affairs*, 2011, Vol. 21, Issue 3, pp. 280–293.
- Rescher, N. *Pragmatism in Philosophical Inquiry. Theoretical Considerations and Case Studies*. München: Springer, 2016. 134 pp.
- Rorty, R.M. (ed.) *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Methods with Two Retrospective Essays*. Chicago: University of Chicago Press, 1967. 407 pp.
- Russell, B. *My Philosophical Development*. London: Simon and Schuster, 1959. 207 pp.
- Sandbothe, M. & Egginton, W. (eds.) *The Pragmatic Turn in Philosophy*. New York: State University of New York Press, 2004. 262 pp.
- Steiner, P. "Pragmatism in Cognitive Science: from the Pragmatic Turn to Deweyan Adverbialism", *Pragmatism Today*, 2017, Vol. 8, Issue 1, pp. 9–27.
- Strathern, M. "No nature; no culture: The Hagen case", *Nature, culture, gender*, ed. by C. MacCormack and M. Strathern. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, pp. 174–222.
- Strawson, P.F. *Analysis and Metaphysics. An Introduction to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1992. 144 pp.
- Viveiros de Castro, E. "Cosmological deixis and Amerindian perspectivism", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1998, No. 4, pp. 469–488.
- Wagner, R. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1975. 416 pp.

Г.С. Рогонян

МОДЕРНИЗМ И ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Рогонян Гаррис Сергеевич – кандидат философских наук, доцент. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» в Санкт-Петербурге. Российская Федерация, 190121, г. Санкт-Петербург, ул. Союза Печатников, д. 16; e-mail: grogonyan@hse.ru

Многие философы согласны с тем, что в отношениях с философской традицией мы неизбежно сталкиваемся с герменевтической проблемой: как достичь адекватного понимания этой традиции? Считается, что нам необходимо установить диалог с фигурами прошлого, а не приписывать им свои собственные мысли и идеи. Впрочем, мало кто рискует предложить надежный способ разрешения этой проблемы. В то же время есть и те, кто полагает, что герменевтическая проблема не столько требует своего решения, сколько указывает на определенную установку по отношению к прошлому. В рамках этой установки мы нацелены не столько на адекватное истолкование философской традиции, сколько на ее преодоление. При этом описывать характер своих отношений с традицией можно по-разному. Например, свою зависимость от традиции можно рассматривать как препятствие для понимания самих себя и своих отношений с миром. А можно, наоборот, рассматривать ее как условие возможности для такого понимания. Именно последней точки зрения придерживается Джон Макдауэлл. Не отрицая того очевидного факта, что между разными историческими контекстами всегда есть определенная дистанция, он тем не менее показывает, что в философии не существует непроходимой пропасти между ее настоящим и прошлым. В статье дается обзор того, каким образом Макдауэлл, опираясь на идею логического пространства разумных оснований Уилфрида Селларса и на идею слияния горизонтов Ханса-Георга Гадамера, решает эту задачу. Кроме того, в статье показано, почему самого Макдауэлла можно считать представителем модернизма в философии.

Ключевые слова: Джон Макдауэлл, Стэнли Кавелл, Роберт Пиппин, история философии, герменевтика

Для цитирования: *Рогонян Г.С.* Модернизм и философская традиция // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 3. С. 69–84.

I

В предисловии к своей первой книге «Должны ли мы иметь в виду то, что говорим?» Стэнли Кавелл проводит различие между тем, что он называет традиционным и модернистским в философии¹. Отличительной чертой модернизма Кавелл считает проблематичные отношения философии со своей собственной историей. Однако речь здесь не об отрицании этой истории – отношения с ней в любом случае сохраняются. Просто эта история уже не находится на безопасном от нас расстоянии, поскольку не считается чем-то преодоленным, или, если угодно, лишь темой для отстраненного научного взгляда. На самом деле проблематичные отношения со своей историей – это в каком-то смысле наши проблематичные отношения с самими собой².

В качестве одного из примеров модернистской философии Кавелл приводит «Философские исследования» Людвиг Витгенштейна:

Инновации в философии обычно идут рука об руку с отрицанием большей части истории по той или иной теме. Однако у позднего Витгенштейна (и, я бы добавил, у Хайдеггера в *Бытии и времени*) отрицание приобретает несколько иной смысл – как если бы оно подразумевало осознание нами того, что история никуда не исчезнет, разве что в результате нашего полного ее признания, в частности, нашего признания того, что она не является прошлым, а также того, что нашим собственным действиям и замыслам можно придать смысл только на фоне непрерывного опыта прошлого³.

Однако иметь дело с прошлым не обязательно с помощью имен или дат⁴. Поэтому Кавелл поясняет свою мысль следующим образом:

...«прошлое» в этом контексте относится не просто к историческому прошлому, а к нашему собственному прошлому, к тому, что является

¹ Cavell S. *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*. Cambridge, 2002. P. xxxi.

² В целом начало модерна Кавелл характеризует как «момент, когда история и ее условности больше не могут восприниматься как нечто само собой разумеющееся; время, когда музыка, живопись и поэзия (как и нации) должны определить себя на фоне своего прошлого... когда каждое из искусств становится своим собственным предметом, как если бы его непосредственная художественная задача состояла в том, чтобы утвердить свое собственное существование» (Ibid. P. xxxiv). При этом Кавелл указывает на главную «трудность», которая возникает в модернистской ситуации – сохранить веру в то, что ты делаешь, поскольку не только прошлое, но и настоящее твоей деятельности становится проблематичным. И философия в этом смысле не является исключением.

³ Ibid. P. xxxi–xxxii. Эти слова Кавелла перекликаются со словами другого представителя модернизма, Т.С. Элиота, который, в частности, писал: «...чувство истории предполагает ощущение прошлого не только как прошедшего, но и как настоящего... Это чувство истории... ощущение слитности непреходящего и преходящего – как раз и определяет принадлежность писателя к традиции. И именно оно позволяет писателю с особой остротой осознать свое место во времени, свою современность» (*Элиот Т.С. Традиция и индивидуальный талант // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. Тракаты, статьи, эссе. М., 1987. С. 170*). Подробнее о Витгенштейне и литературе модернизма см., например: Wittgenstein and Modernism. Chicago, 2017; Ware B. *Dialectic of the Ladder: Wittgenstein, the «Tractatus» and Modernism*. L., 2015.

⁴ В другом месте Кавелл признает, что обращение к истории может показаться странным в контексте разговора о Витгенштейне, ведь он кажется таким «аисторичным». Но сразу же добавляет: «Он аисторичен в том же смысле, в каком Ницше атеистичен. (Назовите это желанием пробуждения). И в том же смысле он афилософичен» (Cavell S. *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. N.Y., 1979. P. 370).

прошлым, или прошло, в нас самих. Можно сказать, что в модернистской ситуации «прошлое» теряет свой темпоральный аспект и означает все, что «не находится в настоящем». Понимать то, что говоришь – значит сделать доступным для себя смысл своих слов. Именно так я понимаю описание Витгенштейном своей поздней философии: как попытку «вернуть слова» к их повседневному употреблению, – как если бы слова, используемые нами в философии, когда мы размышляем о том, что нас занимает, куда-то ушли. Вот почему собеседники Витгенштейна... выражают мысли, кажущиеся нам подобно искушениям одновременно знакомыми и чужими⁵.

Голосами этих собеседников в поздних работах Витгенштейна, судя по всему, и говорит то прошлое, отрицание которого скорее свидетельствует о том, сколь сильно мы от него зависим.

Разумеется, Витгенштейн не был первым. «У этого нового смысла философского отрицания», говорит Кавелл, «есть своя собственная история. Его наиболее очевидным предшественником является Гегель, но началось все, я думаю, с Канта. Именно у Канта мы находим явное признание того, что понятия, в которых мы критикуем прошлое, характеризуют саму нашу позицию и требуют своего обоснования, исходя из этой позиции»⁶. Но Гегель, разумеется, пошел дальше, сделав внимание к истории в целом обязанностью любой философии⁷. Свой известный тезис о том, что «философия есть также время, постигнутое в мысли», Гегель продолжает следующими словами: «столь же нелепо предполагать, что какая-либо философия может выйти за пределы современного ей мира, сколь нелепо предполагать, что индивид способен перепрыгнуть через свою эпоху»⁸. Получается, что понимание нами самих себя зависит не только от осознания того, насколько мы зависим от предшествующей традиции – мы должны учитывать исторический контекст и наших высказываний об этой традиции. Иными словами, философия как постижение времени должна учитывать и собственное время этого постижения. Именно в этом смысле проблематичные отношения с историей – это проблематичные отношения с самим собой.

II

Однако если любое высказывание о философской традиции так или иначе указывает на свои собственные исторические условия, то такие высказывания можно использовать для выражения мнений по вопросам, напрямую с традицией не связанным. Другими словами, философская традиция становится своего рода языком или средством общения между философами самых разных направлений и исторических эпох. Как заметил Уилфрид Селларс, «история философии – это *lingua franca*, дающая возможность философам, или по крайней мере различным точкам зрения, общаться друг

⁵ Cavell S. Must We Mean What We Say? P. xxxii.

⁶ Ibid.

⁷ Ницше во многом разделял эту мысль: «Нехватка чувства истории – вот наследственный изъян всех философов <...> отныне философствовать необходимо в историческом ключе, а значит, требуется и добродетель скромности» (Ницше Ф. Полное собрание сочинений. Т. 2: Человеческое, слишком человеческое. М., 2011. С. 22–23).

⁸ Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 55.

с другом. Философия без истории философии если и не бессодержательна или слепа, то как минимум нема»⁹. Селларс считал такой *lingua franca* философию Канта, для кого-то эту роль выполняет философия Витгенштейна, а с недавних пор на этот статус претендует и философия Гегеля.

Впрочем, некоторые идут еще дальше – они считают, что история философии может быть разновидностью самой философии, а не только чем-то вспомогательным и добавочным по отношению к ней. Иными словами, философская традиция может иметь не только инструментальное значение в качестве средства общения или исторической справки – она может выступать полноправным участником диалога между философами. Действительно, для кого-то история философии – это пусть и необходимое, но все-таки дополнение к философии. Как говорит Роберт Пиппин, без нее мы не могли бы понять, почему современные философские проблемы вообще являются проблемами, а также оценить глубину или тривиальность этих проблем. Тем не менее Пиппин считает, что мы можем задаваться вопросом и о том, *истинно* ли все то, что говорили и писали философы прошлого, имеет ли оно хоть какую-то философскую ценность сегодня¹⁰. В этом случае понимание работ этих философов с нашей сегодняшней точки зрения оказывается неотделимо от нашей *оценки* их слов. Иначе говоря, мы имеем право задавать философской традиции *свои* вопросы.

Конечно, иронизирует Пиппин, дело не в том, чтобы толковать Платона так, как если бы он писал для англофонных философских журналов. Всегда есть опасность, что на «свои» вопросы мы можем получить «свои» же ответы. В том смысле «свои», что, отвечая себе от лица философов прошлого, мы остаемся глухими к тому, что они могли бы сказать нам. Некоторые, говорит Пиппин, относятся к истории философии как пираты или грабители, которые берут от нее все, что им надо, используя ее в своих собственных целях. Подобно чревовещателям, они заставляют мыслителей прошлого озвучивать чуждые им идеи либо искажают идеи этих мыслителей таким образом, чтобы они соответствовали их собственным. И для того, чтобы избежать этого, необходима тщательная историческая и научная подготовка. Только так мы сможем по-настоящему оживить эти фигуры прошлого, чтобы задавать им свои вопросы, а не заразить их чужеродными для них идеями¹¹. На самом деле, чтобы правильно выразить то, что философы прошлого имели в виду в том или ином случае, мы должны понимать, почему они считали важным и ценным сказать это. Поэтому Пиппин заявляет: «Философия... по сути своей и необходимым образом диалогична. Каждая философская позиция... 'живет' (т.е. остается реальной возможностью, привлекает внимание, критику или защиту)... только в таких взаимооживляющих диалогах, причем даже с теми мертвецами, которых мы должны воскресить (курсив мой. – Г.Р.)»¹². Однако эти призраки прошлого, считает Пиппин, «не заговорят с нами, если мы не 'оживим' их таким подлинно философским способом обращения. Мы должны быть настолько заинтересованы в этой встрече, чтобы быть в состоянии признать, что некоторые

⁹ Sellars W. Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes. L., 1968. P. 1.

¹⁰ Pippin R. Interanimations: Receiving Modern German Philosophy. Chicago, 2015. P. 2–3.

¹¹ Ibid. P. 3–4.

¹² Ibid. P. 6.

из наших наиболее глубоко укоренившихся философских убеждений могут быть поставлены под сомнение этими призраками»¹³.

В то же время, замечает Пиппин, надо учитывать, что многие люди, цитирующие, например, Платона или Гегеля, скорее всего цитируют версию какого-либо интерпретатора Платона или Гегеля. Часто они этого даже не осознают. И в этом нет ничего плохого, потому что рассматривать фигуры прошлого *в свете того*, как их рассматривали до этого – это не только то, что нам остается, но и единственный способ понять, почему они нам вообще интересны¹⁴. Иначе говоря, слова и тексты этих фигур прошлого всегда даны нам в рамках того, что Селларс называл логическим пространством разумных оснований. Это пространство состоит среди прочего из тех интерпретаций, с помощью которых кто-то пересказывал, критиковал, защищал, исправлял и развивал идеи этих философов. Поэтому игнорировать это пространство чужих интерпретаций, ссылаясь на «сам текст» философа – значит разделять одну из разновидностей Мифа о Данном – «миф текста». Последний заключается в идее о том, что смысл текста может быть «эмпирически чистой» и ничем не замутненной данностью¹⁵.

Роберт Брэндом в своей работе о «могучих мертвецах» называет такую нацеленность современной философии на диалог со своей традицией «гадамеровской очевидностью»¹⁶. В частности, гадамеровский подход, по его мнению, отменяет дуализм обнаруженного и привнесенного в текст смысла. Смысл текста возникает в результате диалога, в котором данный текст – только один из участников. Помимо самого текста в диалоге участвуют контекст традиции, в который этот текст помещают, контекст целей и задач самого интерпретатора и многое другое. Более того, такой диалог с традицией позволяет нам достичь особого *самосознания*¹⁷. Действительно, в проблематичных отношениях с собственной историей помимо признания своей укорененности в предшествующей традиции проявляется и другая важная черта модернизма: акцент на *автономии*, понимаемой как способность разума быть источником собственного законодательства. И обе эти черты – акцент на историчности и на автономии – не противоположны друг другу, а существенным образом взаимосвязаны. Подлинная автономия и свобода теперь

¹³ Ibid. P. 3. Метафору оживления призраков прошлого Пиппин заимствует у Ульриха Вилламовиц-Мёллендорфа, ссылаясь на следующие его слова: «...наша задача – оживить ушедшую жизнь. Мы знаем, что призраки не могут говорить, пока не выпьют крови, и духи, которых мы вызываем, требуют крови наших сердец» (Цит. по: Ibid. P. 2).

¹⁴ Речь здесь не только о том, что эти (часто невидимые) посредники и проводники в философской традиции обращают на кого-то наше внимание, но и о том, что о ком-то они просто умалчивают. И для кого-то это уже достаточный повод задаться вопросом «почему?».

¹⁵ Ibid. P. 8.

¹⁶ См.: *Brandom R. Tales of Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge (MA), 2002. P. 92.

¹⁷ Ibid. P. 116. Похожей точки зрения придерживался и Ричард Рорти, который приветствовал появление новых жанров реконтекстуализации философской традиции. Одним из результатов такой реконтекстуализации, по мнению Рорти, является историческое самопознание и самооправдание. См.: *Рорти Р. Историография философии: четыре жанра*. М., 2017. Брэндом, во многом следуя за Рорти, показал уже более детально, как можно осуществить такую реконтекстуализацию с помощью прочтений *de dicto* (понять, что автор на самом деле имел в виду) и *de re* (понять, был ли автор прав, утверждая это). См.: *Brandom R. Tales of Mighty Dead*. P. 94–107.

возможны только при условии осознания историчности своего опыта и способов мышления. Иначе говоря, автономия требует *преодоления* традиции.

Джон Макдауэлл во многом разделяет этот гадамеровский подход к толкованию философской традиции. В частности, он ссылается на слова Пола Грайса: «Я отношусь к великим, но уже мертвым, так, как если бы они были великими, но живыми, как к людям, которым есть что сказать нам сейчас»¹⁸. Комментируя эти слова, Макдауэлл замечает: «С одной стороны, как бы мы ни стремились подчеркнуть архаичность философов прошлого, мы не можем строго отделить заботу о том, что именно они хотели сказать, от готовности относиться к ним как к собеседникам в разговоре. По крайней мере, живым участникам этого разговора лучше быть открытыми самой возможности чему-то научиться у мертвых. А с другой стороны, ответственное отношение к тому, что мертвые могут сказать нам сейчас, по выражению Грайса, не позволяет нам забыть о различиях между контекстом, из которого мертвый философ как бы обращается к нам, и контекстом, из которого мы стремимся понять его»¹⁹. Очевидно, что такая осторожность вызвана не столько заинтересованным чтением, исходя из наших задач и потребностей, сколько той предвзятостью, которая может помешать такому диалогу состояться. Поэтому Макдауэлл продолжает: «Мы не можем избежать чтения в свете наших собственных убеждений, когда хотим вовлечь философов прошлого в разговор с нами. Но если мы позволим диалогу формироваться под влиянием доктрины, содержащей в себе слепое пятно с нашей стороны, то в результате мы получим искажение – за исключением, возможно, тех случаев, когда это слепое пятно разделяем не только мы, но и наша цель»²⁰.

Итак, при всем своем либеральном подходе к истолкованию философской традиции и возможности установления диалога с «живыми мертвецами» многие авторы тем не менее акцентируют некий разрыв, некую временную пропасть между нами и фигурами прошлого. И как многие другие пропасти в философии, эта пропасть, кажется, требует своего преодоления. Действительно, как нам понять, что на наши вопросы отвечают именно мертвецы, т.е. традиция, а не мы сами? На первый взгляд, мы сталкиваемся здесь с герменевтической проблемой, которая во многом аналогична проблеме доступа к ментальной жизни других сознаний. Но как и эта последняя, она может оказаться ложной проблемой либо же ее решение может оказаться довольно тривиальным. Общие контуры такого подхода к этой проблеме можно обнаружить в том, как Макдауэлл описывает роль традиции в формировании нашего мышления и наших связей с реальностью.

III

Начать, наверное, лучше с того, каким образом можно понимать упомянутое выше логическое пространство разумных оснований. Макдауэлл часто повторяет, что это пространство является «домом» для наших слов и понятий: «Мышление может иметь дело с эмпирической реальностью только

¹⁸ Цит. по: McDowell J. Sellars's Thomism // McDowell J. Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars. Harvard, 2009. P. 254.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid. P. 254–255.

благодаря тому, что в принципе мыслить – значит быть как дома в пространстве разумных оснований»²¹. Однако это пространство не сразу становится «домом» для человека. Будучи от рождения простым животным, человек только в процессе взросления становится мыслящим и осознанно действующим существом. Этот процесс взросления можно описать как постепенное приобщение к языку, благодаря которому «человек входит в то, что уже воплощает в себе предположительно рациональные связи между понятиями... конституирующими структуру пространства разумных оснований»²². Как сказал однажды Витгенштейн, именно так «свет постепенно осеняет все в целом»²³. Иначе говоря, приобщаясь к языку, человек приобщается к действующей на данный момент структуре этого пространства; она уже должна иметь место прежде, чем отдельный субъект появится на сцене²⁴. Эта структура воплощена в той среде, в которой человек взрослеет, в тех людях, которые его окружают, в том, что эти люди говорят и делают. И только благодаря такому приобщению и, соответственно, обретению своего «дома» в этом логическом пространстве человек может жить полноценной жизнью, свободно ориентируясь в окружающем его мире. Свободной эта ориентация является потому, что «быть как дома в пространстве разумных оснований предполагает не просто набор предрасположенностей менять свою психологическую установку в ответ на то или это, но постоянную готовность к рефлексивной установке, которая ставит вопрос, следует ли считать убедительным то или это»²⁵. Действительно, обучаясь своему первому языку, человек усваивает не только речевые диспозиции своего лингвистического окружения, но также развивает рациональную способность обосновывать или ставить их под сомнение.

Впрочем, приобщение к языку можно понимать по-разному. Так, принято считать, что наш язык служит для коммуникации или структурирования мышления. Тем самым мы приобщаемся к человеческому миру, каким он существует на данный момент. Однако Макдауэлл считает, что язык служит прежде всего для обеспечения доступа к накопленным рациональным ресурсам того логического пространства, в котором человек постепенно обжигается. Макдауэлл говорит:

...естественный язык, к которому впервые приобщаются человеческие существа, служит в качестве хранилища традиции, резервуаром исторически накопленной мудрости относительно того, что является основанием для него. Эта традиция подвержена рефлексивным изменениям каждого поколения, наследующего ее. Действительно, постоянное обязательство участвовать в критической рефлексии само по себе является частью этого наследия <...> Но для того, чтобы отдельный человек осознал возможность для себя занять место в этой последовательности (что означало бы одновременно обрести разум, способность мыслить и действовать интенционально), первое, что должно с ним произойти, это приобщение к традиции в том виде, как она есть²⁶.

²¹ McDowell J. *Mind and World*. Cambridge (MA), 1996. P. 125.

²² Ibid.

²³ Ср.: Витгенштейн Л. О достоверности // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М., 1994. С. 341 (§§140, 141).

²⁴ McDowell J. *Mind and World*. P. 184.

²⁵ Ibid. P. 125.

²⁶ Ibid. P. 126.

Макдауэлл здесь прямо ссылается на концепцию традиции Ханса-Георга Гадамера, согласно которой «понять – значит поместить то, что понимают, в рамки конституируемого традицией горизонта»²⁷. Более того, такая концепция традиции вполне согласуется со словами Селларса о том, что «определяя некий эпизод или состояние как *знание*, мы не даем эмпирического описания этого эпизода или состояния, а помещаем его в логическое пространство разумных оснований, т.е. в пространство обоснования и способности обосновывать то, что мы говорим»²⁸. Горизонт традиции по сути и есть логическое пространство разумных оснований, но только рассмотренное уже в его исторической перспективе, а не на данный момент.

Макдауэлл специально обращает внимание на то, что для Гадамера в герменевтическом опыте языковая форма не может быть отделена от традиционного содержания. При этом, говоря о единстве языка и традиции, благодаря которому каждый язык воплощает в себе определенный взгляд на мир, Гадамер имеет в виду вовсе не лингвистический релятивизм – как если бы отдельные языки, изучаемые лингвистами, предполагали не только различные взгляды на мир, но и различные «миры». Каждый язык представляет собой взгляд на мир благодаря тому, что именно говорится и передается на этом языке²⁹. Макдауэлл так поясняет мысль Гадамера: иметь определенный взгляд на мир можно только как результат приобщения к традиции, что в свою очередь происходит, когда мы обучаемся своему родному языку. В этот момент мы не просто обретаем способность вербально реагировать на те или иные события, свидетелями которых являемся, но прежде всего учимся говорить – так, как это делают другие – о наиболее общих свойствах *мира*, в том числе и о прошлом этого мира³⁰. Действительно, именно мир, разделяемый всеми участниками коммуникации, является той основой, которая делает возможным слияние их горизонтов. Поэтому каждое мировоззрение, говорит Гадамер, потенциально включает в себя все остальные мировоззрения, т.е. способно расширить себя таким образом, чтобы вобрать любой другой взгляд на мир³¹. Общий мир выступает здесь как бы точкой опоры для такого расширения. Горизонт, конституируемый нашим особым положением в контексте традиции, не замкнут на себя, а, наоборот, открыт к слиянию с другими горизонтами в контексте этой традиции.

В свою очередь, такая открытость друг другу разных взглядов на мир делает проблематичным выражение «мир в себе» или «мир сам по себе». Эти взгляды на мир не являются относительными в том смысле, что им можно противопоставить некий «мир в себе», который бы воплощал в себе единственно правильную точку зрения, находящуюся по ту сторону всего многообразия взглядов на этот мир. Каждый взгляд на мир уже подразумевает бытие мира как такового³². «Разумеется», говорит Гадамер, «люди, воспитанные в традициях определенного языка и определенной культуры, видят мир иначе, чем люди, принадлежащие другим традициям.

²⁷ Ibid. P. 184.

²⁸ Селларс У. Эмпиризм и философия сознания. СПб., 2021. С. 102.

²⁹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 510.

³⁰ McDowell J. Gadamer and Davidson on Relativism and Understanding // McDowell J. The Engaged Intellect: Philosophical Essays. Cambridge (MA), 2009. P. 146–147.

³¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 518.

³² Там же. С. 517–518.

Разумеется, исторические 'миры', сменяющие друг друга в ходе истории, отличаются как от друг друга, так и от современного мира. И тем не менее, в какой бы традиции он ни выражался, везде выражается человеческий мир, то есть мир, имеющий языковую природу (*sprachverfaßte*). В качестве такого любой 'мир' способен к познанию иного, а значит, к расширению своего собственного образа мира; он соответственно доступен и для других миров»³³.

Опираясь на эти слова Гадамера, Макдауэлл делает следующий вывод: то, с чем мы имеем дело до всякого слияния горизонтов – это мир, который невозможно отделить от нашего взгляда на этот мир. Тогда как тот человек, которого мы пытаемся понять, воплощает в себе просто другой взгляд на этот же самый мир. Это может прозвучать как трюизм. Но это трюизм и есть. Речь здесь, как было сказано, не о двух разных мирах. Тот факт, что это один и тот же мир, гарантирует нам, что мы потенциально можем понять любой другой взгляд на этот мир³⁴. Так, Макдауэлл говорит:

Когда мы понимаем другого субъекта, это может привести к изменению в том, как мы сами смотрим на мир. В результате слияния горизонтов тот горизонт, в рамках которого мы смотрим на мир, не останется прежним. Но то, на что мы смотрим после такого изменения горизонта, это все еще мир, т.е. все то, что имеет место, а не какой-то возможный результат этого конкретного изменения горизонта – все, что, как нам кажется, имеет место в рамках таким образом изменившегося горизонта. Здесь нет никакого обесценивания независимости реальности от мышления³⁵.

В каждом взгляде на мир, добавляет Макдауэлл, мир есть все то, что имеет место, а не все то, что *считается* имеющим место³⁶. Следовательно, если общий и разделяемый с другими мир есть предпосылка общения и понимания современниками друг друга, то это же самое можно сказать и относительно понимания нами прошлого. Мы разделяем с представителями ушедших эпох один и тот же мир – факт, благодаря которому мы и можем в целом понимать их. Мысль вроде бы очевидная, но именно ее неявное отрицание и наделяет герменевтическую проблему философской значимостью. Действительно, будучи захвачены этой проблемой, мы представляем себе, что прошлое обитает в каком-то своем особом мире, к которому мы пытаемся получить доступ. На самом деле, реальность прошлого – это не какое-то скрытое от нас загадочное место, в котором прошлые события продолжают происходить и наблюдать которые может разве что бог (тот самый бог, которому якобы непосредственным образом доступна ментальная жизнь любого человека). Подобно знанию о ментальных состояниях другого человека, наше знание о прошлом не всегда и не обязательно носит выводной характер. И подобно тому, как мы иногда *буквально* воспринимаем чужую боль, глядя на чье-то выражение лица или поведение, мы можем непосредственно знать и о прошлых событиях³⁷.

³³ Там же. С. 517.

³⁴ *McDowell J. Gadamer and Davidson on Relativism and Understanding. P. 141.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid. P. 141, n. 10.*

³⁷ Подробнее об этом см.: *McDowell J. On «The Reality of the Past» // McDowell J. Meaning, Knowledge, and Reality. Cambridge (MA), 1998. P. 305–306.*

Но чем мы все-таки отличаемся друг от друга? Взгляд моего современника, а тем более человека из другой эпохи, это ведь не просто потенциально другой *мой* взгляд на этот мир. Не все в чужом взгляде на мир я могу принять как потенциально мое, не со всем могу быть согласен. Гадамер в этом случае указывает на различие в наших предрассудках, т.е. в тех необходимых предпосылках для понимания, которые не столько искажают любой взгляд на мир, сколько делают его в принципе возможным. Именно эти предрассудки мы должны учитывать при интерпретации, помня о разнице между историческими контекстами своего времени и интерпретируемого автора. Но здесь сразу возникает другой вопрос: если предрассудки отличаются от эпохи к эпохе, от человека к человеку, отвечая за различия между горизонтами и взглядами на мир, то как проявляет себя в них тот общий мир, благодаря которому и может состояться слияние горизонтов?

Для того, чтобы ответить на этот вопрос, необходимо обратить внимание на следующее обстоятельство. Слияние горизонтов требует не просто общего мира, который разделяли бы участники коммуникации или те, кто пытается понять прошлое. Требуется еще и наличие того общего знания относительно этого мира, которое они также должны разделять между собой. Действительно, общий мир – это мир, с которым люди тем или иным образом *имеют дело*. И знание об этом мире обычно выражается в трюизмах относительно того, как именно люди имеют с ним дело.

Однако не меньшую роль здесь играют и трюизмы относительно прошлого. Дело в том, что именно эти трюизмы составляют содержание той традиции, которая оформляет наш взгляд на самих себя и на наше прошлое. Прошлое в этом смысле не столько предвосхищает взгляд на себя из будущего, сколько подготавливает для него место. Или иначе: у взгляда, направленного в прошлое, тоже есть своя традиция – традиция того, как толковать это прошлое. Поэтому решение герменевтической проблемы относительно адекватности нашего понимания прошлого заключается в том, что прошлое, традиция так или иначе задает общие контуры своего понимания, т.е. некие общие критерии адекватного понимания себя следующими поколениями. В этом смысле нет никакой непреодолимой пропасти между живыми и мертвыми. Мертвецы уже всегда среди нас – они проявляют себя в том, как живут живые, в том, как живые думают о своем прошлом и о своем настоящем, в том, как живые читают то, что написали уже мертвые авторы. И снова это не более, чем трюизм.

IV

Однако это еще не все. Макдауэлл неслучайно говорит в приведенной выше цитате об обязательстве участвовать в критической рефлексии по отношению к традиции. Очевидно, что традиция, воплощенная в языке, доступна не только для понимания, но и для изменения. Поэтому следующие слова Макдауэлла можно считать актуальными как для философии, так и для других регионов того, что он называет «топографией осмысленности», будь то искусство, наука или политика:

...быть как дома в пространстве разумных оснований означает постоянное обязательство быть готовым переосмыслить статус предполагаемых рациональных связей, – тех связей, которые и конституируют пространство

разумных оснований, каким его представляют себе в тот или иной момент времени. Здесь остается ровно столько пространства для инноваций, насколько это возможно. Если, например, небольшой фрагмент вербального поведения должен стать новым высказыванием, а не просто лепетом, то он должен быть понятен тем, кто сам не собирался говорить этого. Такой тип оригинальности призывает тех, кто понимает его, изменить свое прежнее представление о самой топографии осмысленности. Высказывание, обладающее такой оригинальностью, это не просто ход, о котором до сих пор не имели никакого представления, а одна из тех возможностей, которые уже осознавались, пусть и в самых общих чертах. (Именно так обстоит дело даже с самыми радикальными инновациями в шахматах). Скорее, это высказывание меняет представление слушателя о структуре, задающей возможности для осмысления. Но даже в этом случае речь может идти только о деформации предшествующего представления касательно топографии осмысленности. Высказывание не может просто так взять и занять свое место в сознании понимающего, полностью изменив представление слушателей о возможностях. *Даже то мышление, которое трансформирует традицию, должно быть укоренено в той традиции, которую оно трансформирует.* Речь, в которой оно выражается, должна быть понятна тем, к кому она обращена и кто находится в рамках традиции в том виде, как она есть (курсив мой. – Г.Р.)³⁸.

Действительно, любое сколь угодно радикальное нововведение предполагает некую почву под ногами в виде традиции. Но важно учитывать и то, что возможность таких нововведений уже всегда предполагается традицией и даже вмещается в обязанность каждому поколению – как своего рода «слабая мессианская сила» Вальтера Беньямина³⁹.

В похожем ключе рассуждает и Брэндом, когда говорит о взаимной связи между традицией и инновациями. Он считает, что не существует завершенной совокупности контекстов, в которые мы можем проецировать тот или иной текст, «поскольку каждый новый текст создает новые возможные контексты»⁴⁰. Иначе говоря, мы не просто рассматриваем каждый новый текст на фоне традиции – каждый такой текст создает и новый контекст для оценки самой этой традиции. Поэтому мы можем любой текст из прошлого рассматривать сквозь призму нового текста, как бы заново оценивая его. Брэндом при этом ссылается на слова Т.С. Элиота:

Ни один поэт, ни один художник, в любом из искусств, не раскрывается целиком сам по себе. Смысл его творчества, его ценность приобретают лишь в сопоставлении с поэтами и художниками прошлого. О нем нельзя судить отдельно; нужно – для контраста и сравнения – поместить его в один ряд с мастерами былых времен. <...> создание нового произведения искусства затрагивает и все предшествовавшие ему произведения. Существующие памятники образуют некий идеальный упорядоченный ряд, который видоизменяется с появлением среди них нового (подлинно нового) произведения искусства. Этот установившийся ряд завершен

³⁸ McDowell J. Mind and World. P. 186–187.

³⁹ Беньямин, в частности, говорит: «...между нашим поколением и поколениями прошлого существует тайный уговор. Значит, нашего появления на земле ожидали. Значит, нам, так же как и всякому предшествующему роду, сообщена слабая мессианская сила, на которую притязает прошлое. Просто так от этого притязания не отмахнуться. Исторический материалист об этом знает» (Беньямин В. О понятии истории // Беньямин В. Учение о подобии. М., 2012. С. 238).

⁴⁰ Brandom R. Tales of Mighty Dead. P. 93.

до появления нового произведения; и, чтобы выстоять перед лицом новизны, он *весь*, хоть немного, должен измениться; так перестраиваются соотношения, пропорции, значение каждого из произведений искусства применительно к целому; это и есть сохранение связи между старым и новым⁴¹.

Такое подспудное обновление традиции, когда мы по-новому смотрим на нее в свете вновь появляющихся текстов, можно было бы назвать вслед за Рорти реконтекстуализацией. Однако Рорти был нацелен на *преодоление* традиции, а не на ее развитие и продолжение. Реконтекстуализация для него выступала в качестве метода исследования, а не только как способ объяснить постоянное обновление традиции. В частности, он предлагал сводить вместе ранее никак не связанные между собой тексты и фигуры нашего прошлого. Именно так поступали Жак Деррида (Гегель и Жене), Александр Нехамас (Ницше и Пруст), схоласты (Аристотель и Священное Писание) и многие другие⁴². В этом случае мы опирались бы не столько на логический вывод, сколько на свое воображение. Поэтому реконтекстуализация для Рорти представляет собой способ поэтизировать нашу культуру, избавляя ее от чрезмерного влияния сциентизма⁴³. Иными словами, поэтизация – это и есть то, как Рорти предлагал преодолевать традицию.

Макдауэлл в каком-то смысле повторяет этот жест. Как и Рорти, он нацелен на преодоление философской традиции. Поэтому их обоих можно отнести к той философской традиции, которую Кавелл называет модернизмом. В частности, Макдауэлл полагает, что слияние горизонтов в рамках отдельного языка и воплощенной в нем традиции можно распространить и за пределы этого языка, т.е. на общение *между* традициями. Так, Макдауэлл говорит: «Мы можем понять, в чем заключается общение между традициями поверх их границ, отталкиваясь от того базового случая, когда горизонт в значительной степени задан (но не является Данным!) традицией, воплощенной в языке, и переходя к таким случаям, когда горизонты требуют слияния, а для этого уже придется приложить усилия»⁴⁴. Подобно тому, как понимание другого человека предполагает слияние горизонтов в рамках одной традиции, общение разных традиций также допускает возможность слияния их исторических горизонтов. Просто если в первом случае такое слияние, как правило, не вызывает затруднений, то во втором случае сделать это не так-то просто. Тем не менее слияние горизонтов двух традиций означает не отождествление или поглощение одной традиции другой, а *диалог* между ними, т.е. те самые проблематичные отношения, о которых говорил Кавелл.

Примером такого слияния горизонтов двух философских традиций можно считать то, как Макдауэлл пытается взглянуть на абсолютный идеализм Гегеля сквозь призму терапевтического подхода Витгенштейна. Очевидно, что такое слияние горизонтов не является чем-то само собой разумеющимся, а требует того, что Макдауэлл называет «приручением»⁴⁵. В результате некоторые идеи абсолютного идеализма, которые мы проецируем в философию

⁴¹ Элиот Т.С. Традиция и индивидуальный талант. С. 170–171.

⁴² Подробнее см.: Rorty R. Inquiry as Recontextualization // Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers. Vol. 1. Cambridge, 1991. P. 94–95.

⁴³ В частности, Рорти говорит: «Все, что мне остается делать, это реконтекстуализировать различные направления в философии и в других областях таким образом, чтобы они выглядели как этапы в истории поэтизации и прогресса» (Ibid. P. 110).

⁴⁴ McDowell J. Mind and World. P. 184–185.

Витгенштейна, предстанут в таком свете, чтобы выражать среди прочего и витгенштейновский взгляд на вещи. В этом случае уже общая установка Витгенштейна – его квиетизм и терапевтический подход к философским проблемам – станет характерной чертой философского модернизма, берущего свое начало с Канта и Гегеля. Если модернистский идеал автономии заключается в том, что разум сам наделяет себя законодательными полномочиями, то в контексте витгенштейновского квиетизма этот идеал будет выражаться в том, что разум наделяет себя правом не брать на себя интеллектуальные обязательства решать философские проблемы, предлагаемые нам традицией. И это право основано не на отрицании или игнорировании этих проблем, а на обнаружении их концептуальных и исторических источников. И тогда получается, что, придав новый смысл философскому отрицанию, Кант и Гегель лишь заложили основу для такого подхода, тогда как Витгенштейн довел его до логического конца. В то же время ничто не мешает нам рассматривать и «Философские исследования» как своего рода *Geistesgeschichte*, т.е. как историю тех «картин», которые, согласно Витгенштейну, пленяют наше мышление. Поэтому можно сказать, что философский модернизм самого Макдуэлла как раз в том и заключается, чтобы сочетать обе эти перспективы – квиетизм и историю «форм духа».

Очевидно, что такое свободное обращение с традицией имеет своей целью не ее отрицание, а «приручение», в результате которого мы можем положить начало новой традиции. И возможность такого «приручения» уже заложена в структуре логического пространства разумных оснований – хотя бы потому, что все существующие в этом пространстве традиции сами являются результатом такого рода «приручений».

В заключение можно сказать, что именно слияние горизонтов, судя по всему, и имел в виду Кавелл, сказав, что Витгенштейн принадлежит той модернистской философии, начало которой положили Кант и Гегель. И не столько потому, что философия немецкого идеализма была прошлым самого Витгенштейна, сколько потому, что она является *нашим* прошлым – тех, кто пытается понять Витгенштейна. Действительно, в той мере, в какой речь идет о прояснении *наших* проблематичных отношений с философской традицией, мы не можем игнорировать то влияние, которое оказывают на нас философы, имеющие на первый взгляд мало общего между собой. В то же время следует помнить, что если модернистская проблематизация философской традиции сама становится традицией, то по отношению к этой традиции мы можем занимать ту же установку, что и по отношению к истории философии в целом. Иными словами, модернистской традиции мы также можем задавать свои вопросы. Ведь именно наших вопросов эта традиция от нас и ждет.

Список литературы

- Беньямин В. О понятии истории / Пер. с нем. С. Ромашко // Беньямин В. Учение о подоби. М.: РГГУ, 2012. С. 237–253.
- Витгенштейн Л. О достоверности // Витгенштейн Л. Философские работы / Пер. с нем. М.С. Козловой, Ю.А. Асеева. Ч. I. М.: Гнозис, 1994. С. 321–405.

⁴⁵ Подробнее см.: Рогомян Г.С. Приручение абсолютного идеализма // Логос. 2023. № 2. С. 143–166.

- Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Пер. с нем.; общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
- Гегель Г.В.Ф. Философия права / Пер. с нем. Б.Г. Столпер, М.И. Левина. М.: Мысль, 1990. 524 с.
- Ницше Ф. Полное собрание сочинений. Т. 2: Человеческое, слишком человеческое / Пер. с нем. В.М. Бакусева. М.: Культурная революция, 2011. 672 с.
- Рогонян Г.С. Приручение абсолютного идеализма // Логос. 2023. № 2. С. 143–166.
- Рорти Р. Историография философии: четыре жанра / Пер. с англ. И.Д. Джохадзе. М.: Канон, 2017. 176 с.
- Селларс У. Эмпиризм и философия сознания / Пер. с англ. Г.С. Рогонян. СПб.: Изд-во ЕУСПб, 2021. 218 с.
- Элиот Т.С. Традиция и индивидуальный талант / Пер. с англ. // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. Трактаты, статьи, эссе / Сост., общая ред. Г.К. Косикова. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1987. С. 169–176.
- Brandom R. Tales of Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2002. 430 p.
- Cavell S. Must We Mean What We Say? A Book of Essays. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 331 p.
- Cavell S. The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy. N.Y.: Oxford University Press, 1979. 511 p.
- McDowell J. Gadamer and Davidson on Relativism and Understanding // *McDowell J. The Engaged Intellect: Philosophical Essays*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2009. P. 134–151.
- McDowell J. Mind and World. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1996. 224 p.
- McDowell J. On «The Reality of the Past» // *McDowell J. Meaning, Knowledge, and Reality*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1998. P. 295–313.
- McDowell J. Sellars's Thomism // *McDowell J. Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2009. P. 239–255.
- Pippin R. Interanimations: Receiving Modern German Philosophy. Chicago: University of Chicago Press, 2015. 273 p.
- Rorty R. Inquiry as Recontextualization // *Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers. Vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 93–110.
- Sellars W. Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes. L.: Routledge & Kegan Paul, 1968. 246 p.
- Ware B. Dialectic of the Ladder: Wittgenstein, the Tractatus and Modernism. L.: Bloomsbury Academic, 2015. 188 p.
- Wittgenstein and Modernism / Ed. by M. Lemahieu, K. Zumhagen-Yekplé. Chicago: The University of Chicago Press, 2017. 346 p.

Modernism and philosophical tradition

Garris S. Rogonyan

National Research University “Higher School of Economics” in Saint-Petersburg. 16 Soyuz Pechatnikov Str., Saint-Petersburg, 190121, Russian Federation; e-mail: grogonyan@hse.ru

Many philosophers agree that in our relations with philosophical tradition we face a hermeneutic problem. This problem is how to achieve an adequate understanding of the representatives of this tradition. It is believed that we need to establish a dialogue with figures from the past, rather than attribute our own thoughts and ideas to them. However, few dare to offer a reliable way to achieve this. At the same time, there are those who believe that the hermeneutic problem points to a fundamentally problematic relationship with our history. In this case, we are talking not only about a separate problem requiring its solution, but about a certain attitude as well. Within this attitude, we are focused not so much on an adequate interpretation of the philosophical tradition as on its

overcoming. However, the nature of these problematic relations with tradition can be described differently. For example, one can consider their dependence on tradition as an obstacle to understanding oneself and one's relations with the world. Conversely, one can consider it a condition for such understanding. It is the latter view that John McDowell adheres to. Without denying the obvious fact that there must be a certain distance between different historical contexts, he nevertheless shows that there is no unbridgeable gap in philosophy between its present and past. The article provides an overview of how McDowell, relying on Wilfrid Sellars's idea of the logical space of reasons and Hans-Georg Gadamer's idea of fusion of horizons, solves this problem. In addition, the article shows why McDowell himself can be considered a representative of modernism in philosophy.

Keywords: John McDowell, Stanley Cavell, Robert Pippin, history of philosophy, hermeneutics

For citation: Rogonyan, G.S. "Modernizm i filosofskaya traditsiya" [Modernism and philosophical tradition], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 3, pp. 69–84. (In Russian).

References

- Benjamin, W. "O ponyatii istorii" [On the Concept of History], trans. by S. Romashko, in: W. Benjamin, *Ucheniye o podobii* [Doctrine of the Similar]. Moscow: RGGU Publ., 2012, pp. 237–253. (In Russian)
- Brandom, R. *Tales of Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002. 430 pp.
- Cavell, S. *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 331 pp.
- Cavell, S. *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. New York: Oxford University Press, 1979. 511 pp.
- Eliot, T.S. "Traditsiya i individual'nyy talant" [Tradition and the Individual Talent], *Zarubezhnaya estetika i teoriya literatury XIX–XX vv. Traktaty, stat'i, esse* [Foreign aesthetics and literary theory of the 19th and 20th centuries. Treatises, articles, essays], ed. by G.K. Kosikov. Moscow: Moscow St. Univ. Publ., 1987, pp. 169–176. (In Russian)
- Gadamer, H.-G. *Istina i metod: Osnovy filosofskoy germeneyvtiki* [Truth and Method], trans. into Russian ed. by B.N. Bessonov. Moscow: Progress, 1988. 704 pp. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. *Filosofiya prava* [Philosophy of Right], trans. by B.G. Stolper and M.I. Levina. Moscow: Mysl' Publ., 1990. 524 pp. (In Russian)
- Lemahieu, M. & Zumhagen-Yekplé, K. (eds.) *Wittgenstein and Modernism*. Chicago: The University of Chicago Press, 2017. 346 pp.
- McDowell, J. "Gadamer and Davidson on Relativism and Understanding", in: J. McDowell, *The Engaged Intellect: Philosophical Essays*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009, pp. 134–151.
- McDowell, J. "Sellars's Thomism", in: J. McDowell, *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009, pp. 239–255.
- McDowell, J. *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996. 224 pp.
- McDowell, J. "On 'The Reality of the Past'", in: J. McDowell, *Meaning, Knowledge, and Reality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998, pp. 295–313.
- Nietzsche, F. *Polnoye sobraniye sochineniy, T. 2: Chelovecheskoye, slishkom chelovecheskoye* [Complete Works, Vol. 2: Human, All too Human], trans. by V.M. Bakusev. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2011. 672 pp. (In Russian)
- Pippin, R. *Interanimations: Receiving Modern German Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 2015. 273 pp.
- Rogonyan, G.S. "Prirucheniyeye absolyutnogo idealizma" [Domesticating Absolute Idealism], *Logos*, 2023, No. 2, pp. 143–166. (In Russian)

- Rorty, R. "Inquiry as Recontextualization", in: R. Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers*, Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 93–110.
- Rorty, R. *Istoriografiya filosofii: chetyre zhanra* [The Historiography of Philosophy: Four Genres], trans. by I.D. Dzhokhadze. Moscow: Kanon Publ., 2017. 176 pp. (In Russian)
- Sellars, W. *Empirizm i filosofiya soznaniya* [Empiricism and the Philosophy of Mind], trans. by G.S. Rogonyan. St. Peterburg: EUSPb Publ., 2021. 218 pp. (In Russian)
- Sellars, W. *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. London: Routledge & Kegan Paul, 1968. 246 pp.
- Ware, B. *Dialectic of the Ladder: Wittgenstein, the Tractatus and Modernism*. London: Bloomsbury Academic, 2015. 188 pp.
- Wittgenstein, L. "O dostovernosti" [On Certainty], in: L. Wittgenstein, *Filosofskie raboty* [Philosophical Works], trans. by M.S. Kozlova, Yu.A. Aseev, Pt. I. Moscow: Gnozis Publ., 1994, pp. 75–320. (In Russian)

А.М. Гагинский

ХАЙДЕГГЕР, НИЧТО И ПРЕОДОЛЕНИЕ СТРАХА СМЕРТИ

Гагинский Алексей Михайлович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: algaginsky@gmail.com

В статье рассматривается «философия тревоги» раннего Хайдеггера. Отмечается влияние Ницше на молодого философа, а также травматический опыт Первой мировой войны, которая изменила мировоззрение автора «Бытия и времени», заставив его пересмотреть в том числе и свое отношение к «системе католицизма». В статье рассматривается описание Хайдеггером ситуации, когда человека охватывает тревога там, где он этого совершенно не ожидает, где он обычно чувствует себя как дома. В норме, будучи павшим, то есть находясь в мире и суесясь в ежедневных хлопотах, человек чувствует себя уверенно среди сущего, по-свойски, как дома. Однако с ним случаются такие состояния, которые лишают его спокойствия. Это происходит потому, что существующий тревожится im Grunde seines Seins, в основании своего бытия. Человек осознает собственную смертность и конечность бытия, которая представляет собой угрозу, открывая возможность тревоги (бессмертные существа, например, ангелы, иначе относятся к бытию, для них анализ Dasein нерелевантен). Страх принадлежит онтическому, он характеризует павшее состояние. Когда же человек восходит к Ничто, которое открывается как бытие, то есть когда человек в каком-то отношении возвышается над сущим, тогда он превосходит и страх. В результате Хайдеггер предстает вовсе не как философ ужаса и смерти, как его часто понимают, ибо «философия тревоги» есть лишь один из способов размыкания бытия. По ходу статьи также обсуждается вопрос о переводе некоторых понятий Хайдеггера на русский язык, что является насущной задачей для отечественного хайдеггероведения.

Ключевые слова: Бог, бытие, сущее, ничто, страх, тревога, смерть, М. Хайдеггер

Для цитирования: *Гагинский А.М.* Хайдеггер, Ничто и преодоление страха смерти // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 3. С. 85–102.

На склоне лет М. Хайдеггер вспоминал: «Что принесли волнительные годы между 1910 и 1914 гг., надлежащим образом невозможно сказать, только лишь выборочно упомянуть кое-что из этого: второе издание “Воли к власти” Ницше, увеличенное вдвое, перевод произведений Кьеркегора и Достоевского, пробуждающийся интерес к Гегелю и Шеллингу, поэзии Рильке

и Тракля, “Собрание сочинений” Дильтея»¹. Примечательно, что Ницше стоит в этом ряду первым. Как вспоминал Г. Окснер, приятель философа, на стене комнаты Хайдеггера в то время висела фотография Ницше². По всей видимости, бывший семинарист, а в те годы студент теологического факультета, испытывал достаточно большое влияние со стороны выдающегося предшественника: «Мышление Хайдеггера движется в своеобразной близости к философии Ницше даже там, где оно дистанцируется от нее. Если предположить такую близость, то даже ранний Хайдеггер может показаться преемником Ницше или, по крайней мере, рассматриваться как подверженный его невяному, но глубокому “влиянию”»³. В числе прочего с этим связано и постепенно возрастающее у Хайдеггера отторжение от католической веры⁴, в которой он был воспитан, этим обусловлен и целый ряд существенных аспектов его философии. Во всяком случае, слова Заратустры очень хорошо передают настроение Хайдеггера того периода: «Пугающе-бездомно человеческое существование (*Unheimlich ist das menschliche Dasein*) и все еще бессмысленно (*ohne Sinn*): шут может стать для него судьбой. Я хочу учить людей смыслу их бытия (*den Sinn ihres Seins*), каковой есть сверхчеловек: молния из темной тучи человека»⁵. Пожалуй, было бы трудно более емко описать философию раннего Хайдеггера. Именно пугающую бездомность человеческого существования Хайдеггер поставит в центр своей философии. Поскольку это имеет большое значение для понимания его мысли, следует сделать краткое терминологическое пояснение.

1. Корень «кров, дом» (*Heim*), откуда прилагательное «сокрытый, сокровенный» (*heimlich*), в отрицательной форме приобретает в немецком языке четкий оттенок пугающего, что не передается буквальным переводом «неукрытый, бездомный» (*unheimlich*). Однако прилагательное «жуткий», ближайшее словарное значение для *unheimlich*, не выражает исходного смысла этого понятия: раскрытый, уязвимый и именно потому пугающий, или жуткий. Для Хайдеггера важны оба эти аспекта, он использует корень этого слова: отсутствие крова, то есть неукрытость, уязвимость, которая пугает и пробуждает в человеке тревогу. Поэтому всякий раз, когда *unheimlich* Хайдеггера передается как жуткое, читатель русского перевода остается лишь с частью необходимого для понимания смысла. Строго говоря, у Хайдеггера вообще нет «жуткого», равно как у него нет и «ужаса» (о чем будет сказано ниже). Несмотря на то, что эти термины уже устоялись в русскоязычных переводах и исследовательской литературе, с моей точки зрения, они лишь сбивают с толку. Главная проблема в том, что эти термины слишком

¹ *Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 1: Vorwort zur ersten Ausgabe der «Frühen Schriften» (1972). Frankfurt am Main, 1977. S. 56.*

² *Ochsner H. Das Mass des Verborgenen. Aufsätze, Aufzeichnungen, Vorträge und Briefe. Hannover, 1981. S. 216.*

³ *Müller-Lauter W. Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen III. Berlin; N.Y., 2000. S. 1.*

⁴ Хайдеггера интересовал не только Ницше, но и один из его лучших друзей – церковный историк Ф. Овербек, человек весьма свободных взглядов на историю христианства (*Heidegger M. Vita // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 16: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. Frankfurt am Main, 2000. S. 41*). Вообще говоря, протестантское богословие довольно сильно интересовало Хайдеггера в те годы, что в конечном счете даже привело к разрыву с католичеством в самом начале 1919 г.

⁵ *Nietzsche F. Werke. Bd. 6: Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen. Leipzig, 1899. S. 24.*

экспрессивны и отсылают к уровню онтического, тогда как Хайдеггер говорит не о психологии или антропологии, а о положении человека в бытии, он говорит о структуре Dasein, т.е. существующего, который пугающе-бездомен и потому встревожен в самом основании своего бытия⁶.

2. Человеческое существование (das menschliche Dasein) – это развернутая формулировка того, что в «Бытии и времени» станет знаменитым Dasein, которое следует понимать как «существующее», или «существующий»⁷. Как отмечал Хайдеггер в 1924 г.: «В дальнейшем слово Dasein терминологически просто употребляется вместо menschliches Dasein»⁸. Поэтому перевод зависит от контекста: в тех случаях, когда человек и его существование передаются одним понятием, Dasein – существующий; когда же человек и его существование передаются двумя лексическими единицами, перевод должен быть соответствующий: das menschliche Dasein – человеческое существование, Dasein des Menschen – существование человека, Dasein im Menschen – существенное в человеке, или существующее в человеке, то есть попросту его жизнь, потому что Dasein понимается как основа и суть человека, как его душа, в соответствии с тезисом: сущность существующего лежит в его существовании⁹; наконец, когда Хайдеггер говорит о Da-sein (очевидно, как-то отличая его от Dasein), то в соответствии с новым написанием переводить это понятие приходится безликим «вот-бытие» (по сути это *зде-сущий* – урезанный везде-сущий, поскольку Хайдеггер определяет человека так, как схоласты описывали Бога¹⁰); соответственно, das Da-sein “im” Menschen – вот-бытие «в» человеке, или вот-бытия «в» человеке (ведь Da-sein не только вот-бытие, но и вот-бытия, то есть место бытия).

⁶ Можно встретить вариант перевода unheimlich на русский язык как «неуютный», «неуютное» (Ликунова А. Оптика жуткого «Unheimlich – опыт» в новеллах Эдгара По // Опыт и чувственное в культуре современности: Философско-антропологические аспекты. М., 2004. С. 133, прим. 6). Несмотря на то, что этимологически такой перевод является более или менее правильным, он не передает смысла немецкого слова, который связан с тем, что эта неуютность может порождать страх и довольно сильно пугать, откуда и обычное словарное значение – «жуткий». Поэтому такой вариант не подходит. Хороший разбор данного понятия имеется у З. Фрейда в статье «Das Unheimliche», конечно, с акцентом на его психоаналитическое истолкование (Фрейд З. Жуткое // Фрейд З. Художник и фантазирование. М., 1995. С. 265–281), что нерелевантно для Хайдеггера по причине того, что философ не занимался анализом эмоций или психологии человека. Однако Фрейд обращает внимание на определение данного понятия у Шеллинга: «Жутким [то есть букв. неукрытым, пугающе-бездомным, иначе определение Шеллинга останется непонятным. – А.Г.] называют все то, что должно было оставаться тайным, скрытым и вышло наружу» (Цит. по: Там же. С. 275). Фрейд поясняет это следующим образом: «...жуткое (unheimlich) – это в прежние времена родное, давно привычное. Приставка “не” (un) в этом слове – опять-таки клеймо вытеснения» (Там же. С. 267, 277, более подробное пояснение: С. 275). Такая трактовка интересна в связи с тем, что позволяет скорректировать понимание этой пугающей-неукрытости человека: если unheimlich связано с возвращением того, что было когда-то вытеснено, то эта перспектива раскрывает наиболее важное значение этого понятия в аналитике Dasein и возвращает к философии Кьеркегора, у которого за тревогой (Angest) стоит идея грехопадения.

⁷ Подробнее об этом: Гагинский А.М. Dasein в России: еще раз к вопросу о переводе // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 4 (16). С. 110–133.

⁸ Хайдеггер М. Понятие времени. СПб., 2021. С. 27.

⁹ Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 2: Sein und Zeit. Frankfurt am Main, 1977. S. 56.

¹⁰ Ср.: Арндт Х. Что такое экзистенциальная философия? // Арндт Х. Опыты понимания, 1930–1954. Становление, изгнание и тоталитаризм. М., 2018. С. 318 и далее.

3. Отсутствие смысла (*ohne Sinn*) существования, принимаемое за аксиому (на самом деле, именно это и является причиной пугающей уязвимости, рождающей тревогу), и вопреки всякому отчаянию сквозящая возможность «научить людей смыслу их бытия» – в этом состоит основная задача не только Ницше, который говорит, что «после поисков во всем совершающемся “смысла”... ищущий в конце концов падает духом»¹¹, но и Хайдеггера, ибо в этом падении обесценивается лишь человеческое, тогда как его существо, *Dasein im Menschen*, остается устойчивой основой, которую невозможно редуцировать или обесценить. Как говорит Хайдеггер: «Если человек есть человек лишь *на основе существующего в нем (auf dem Grunde des Daseins in ihm)*, тогда вопрос о том, что изначально, чем человек, в принципе не может быть антропологическим»¹². Изначальное человека – *Dasein im Menschen*, существенное, или существо в человеке (как душа в теле), каковое есть его существование. Иначе говоря, *Dasein* – это онтологический скелет человека, и как скелет еще не есть человек, так и *Dasein*, существенное в человеке, еще не человек, но без человека не мыслится.

Поднимая глаза от письменного стола, Хайдеггер смотрит на фотографию Ницше: «молния из темной тучи человека», – в свете этой вспышки бытия человек должен увидеть себя, «я хочу учить людей смыслу их бытия»...

Бессмысленность существования, возможно, оставалась бы лишь поэтическим выражением определенного настроения, но началась Первая мировая война, которая поставила философа перед предельной серьезностью этих утверждений: «...с августа по ноябрь 1918 года Хайдеггер служил метеорологом на фронтовой метеостанции № 414. Во Второй битве на Марне германскому вермахту для применения отравляющих газов были необходимы прогнозы наблюдательной метеостанции, расположенной на возвышенности. В самих боевых действиях Хайдеггер не участвует. Хотя наверняка следит в бинокль за тысячами немецких солдат, выбегающих из окопов навстречу верной смерти»¹³. Заключительное предположение подтверждается письмами с фронта, в которых Хайдеггер рассказывает супруге о том, например, как маршируют штурмовые батальоны, молодые, бледные и решительные лица, которые идут в ад¹⁴. Опираясь на эти свидетельства, У. Олтман утверждает, что вся ранняя философия Хайдеггера определяется настроениями *Nachkriegszeit* (послевоенного времени), вследствие чего «...онтологические (и онтические) категории “Бытия и времени”, начиная с *Dasein*, представляют собой похоронную ораторию (*funeral oration*) для немецких солдат Первой мировой войны»¹⁵. Это очень важное замечание, помогающее лучше понять *Dasein*, его суровое мировидение, основополагающую

¹¹ Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей. М., 2005. С. 33–34.

¹² Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 3: Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt am Main, 1991. S. 229–230.

¹³ Айленбергер В. Время магов. Великое десятилетие философии: 1919–1929. М., 2021. С. 54–55.

¹⁴ См.: Mein liebes Seelchen! Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride, 1915–1970. München, 2005. В частности, письмо от 13 сентября 1918 г. Эти свидетельства дополняет переписка Хайдеггера с Э. Блохманн: Martin Heidegger – Elizabeth Blochmann. Briefwechsel 1918–1969. Marbach am Neckar, 1989. S. 7–15.

¹⁵ Altman W.H.F. Martin Heidegger and the First World War: Being and Time as Funeral Oration. Lanham, 2012. P. 5, 109–110.

тревогу, культ героизма и мужества, а также последующее падение в 1930-е гг. Такая трактовка проясняет, почему философия раннего Хайдеггера написана в столь мрачных тонах. Но так ли она безрадостна и безнадежна, как это любят повторять?

Как известно, Первая мировая война чрезвычайно сильно повлияла на европейскую культуру, то было тревожное время, время мирового страха, как писал О. Шпенглер в 1918 г.: «Здесь, в этой решающей точке существования (*entscheidenden Punkt des Daseins*), где человек впервые становится человеком и узнает свое чудовищное одиночество во Вселенной, обнаруживается мировой страх, как чисто человеческий *страх перед смертью*, границей в мире света, неподвижным *пространством*. Здесь берет начало высшее мышление, которое прежде всего есть размышление о смерти»¹⁶. Пожалуй, эти слова могли бы принадлежать и молодому Хайдеггеру – тот же пафос, те же темы, та же лексика. Второй том «Заката Европы» (1922) начинается следующими словами: «Посмотри вечером на цветы, когда один за другим они закрываются на закате солнца: тебя охватывает тогда нечто пугающе-бездомное (*Unheimliches*), чувство загадочной тревоги (*Angst*) перед этим слепым, мечтательным, привязанным к Земле существованием (*Dasein*)»¹⁷. И несмотря на то, что Хайдеггер весьма критически относился к Шпенглеру, то мироощущение, которое описывает последний, автору «Бытия и времени» во многом близко, ведь оба они переживали судьбу своей страны и при этом обоим вдохновлял Ф. Ницше¹⁸.

Война, страх, бездомность и чудовищное одиночество – это исходные позиции, которые затем становятся «философией *Dasein*». В частности, Хайдеггер описывает ситуацию, когда человека охватывает тревога даже там, где он обычно чувствует себя как дома:

Если, однако, бытие-в (*Insein*) при падении в мир озабочивается своим бытием, тогда павшее озабочение должно основываться на некоей *бытийной-угрозе* для существующего (einem *Bedrohtsein des Daseins*). Эта бытийная-угроза, которая гонит данное существующее в его мир, однако, не может исходить от мира. Бытийная-угроза должна лежать в самом бытии существующего (*Sein des Daseins*). Возможность этого дана в основоустройстве существующего – в его раскрытости. Существующий (*Dasein*) – это находящее себя в определенном состоянии бытие-в. Павшее бытие-в заботится о свойскости и умиротворении «как-дома» («*zu Hause*»). Павшее «прочь от... к» есть бегство от «не»-«как-дома» («*Un*»-«*zu Hause*») – от *пугающей-бездомности* (*Unheimlichkeit*). Пугающе всякий раз лишь то, что бытие-в как таковое «затрагивает». Однако озаботивший мир и встречный в нем мир самости – безликой самости (*man selbst*) – суть свойское и знакомое. В темноте, то есть при отсутствии света как возможности видеть, или в одиночестве, и даже в знакомом окружении (*Umwelt*) может стать пугающе-бездомно (*unheimlich*). Отсутствие света или ближних приводит к тому, что в круге того, в чем

¹⁶ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. М., 1998. С. 327–328.

¹⁷ Spengler O. Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. München, 1972. S. 557.

¹⁸ О некоторых параллелях между мыслителями: Визгин В.П. Освальд Шпенглер и Мартин Хайдеггер // Философские науки. 2015. № 7. С. 68–82. Как отметил Дж. Стейнер, «...не приходится сомневаться, что Хайдеггер находился под влиянием шпенглеровского сценария фатального упадка Запада» (Steiner G. Martin Heidegger. With a new Introduction. Chicago, 1991. P. 75).

я дома, становится пугающе-бездомно. Больше не как дома. Характер настроения этого бытия-больше-не-как-дома есть тревога (Angst). Когда она проходит, говорят: на самом деле не было ничего (nichts). Язык здесь адекватно передает феномен. Тревога есть нахождение себя перед Ничто (vor dem Nichts)¹⁹.

В обычном состоянии человек чувствует себя вполне естественно в мире, этот последний для него привычен, человек в нем как дома. Он находит себя в своем мире – этот мир как-то освоен, обжит, однако иногда пропадает почва под ногами, из этой освоенности и привычного уюта человека изымает чувство тревоги, которая может быть тихой и незаметной или же, наоборот, возрастать до панических приступов (есть разные степени тревожности). Человек находит себя в бытии, осознает себя здесь и сейчас, понимая, что он существует, он чувствует хрупкость существования – свою конечность, смертность. Угроза таится в самом факте его конечного бытия, «в самом бытии существующего... в основоустройстве существующего», в его раскрытости бытию. И эта угроза лишает его опоры под ногами, он больше не дома (Un-zu-Hause). Ощущение уюта и домашнего спокойствия рассеивается и человеку открывается его пугающая бездомность: zu Hause – Un-zu-Hause – Unheimlichkeit (Хайдеггер использует близость слов Hause и Heim, дом и кров). Вселенная, ойкумена – это дом, но он построен на песке, у него нет основания. Теплое солнце и голубое небо создают ощущение покоя и уюта, однако наступает ночь и оказывается, что небо – лишь иллюзия («Открылась бездна, звезд полна; / Звездам числа нет, бездне дна»), оно *скрывает* (geheim hält) наше положение во Вселенной. Так и здесь: в норме, будучи павшим, то есть находясь в мире и суеясь в ежедневных хлопотах, человек чувствует себя уверенно среди сущего, по-свойски, как дома, однако с ним случаются такие состояния, которые лишают спокойствия: весь мир вдруг расступается, оставляет человека, и оказывается, что на самом деле он не дома, ибо ему здесь ничего по сути не принадлежит (как говорят, с собой не заберешь), он чувствует свою уязвимость, незащищенность и бездомность, которые его пугают. Он всего лишь homo viator, как говорил Дунс Скот, то есть странник, скиталец, в случае Хайдеггера – бездомный, бродяга. В такие минуты человек остается наедине с самим собой, возвращается от павшего в мир состояния к подлинному себе, когда все вещи мира как бы отступают, все тонет в некоем безразличии и обесценивании – так человек открывается своей *сокровенной* экзистенции. Поэтому он и называется у Хайдеггера существующим, Dasein, ведь кроме хрупкого существования у него больше ничего нет. Суть существующего – его существование. Однако существование ничем не гарантировано, не застраховано (нет алиби в бытии, как говорил М.М. Бахтин). И вот существующего охватывает тревога, вызываемая пугающей-бездомностью, незащищенностью в бытии, поэтому она и таится «в основоустройстве существующего». Можно построить крепость и укрыться в ней от враждебного сущего, от вирусов и других людей, однако невозможно укрыться от собственной незащищенности в бытии, которая принадлежит самой сути существующего (unheimlich ist das menschliche Dasein). Невозможно как-то закрепить в бытии, найти в нем опору и основание, ибо бытие бесосновно. Оно просто дано и может так же запросто быть забрано.

¹⁹ Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 64: Der Begriff der Zeit. Frankfurt am Main, 2004. S. 42. Имеется хороший перевод А.П. Шурбелева (Хайдеггер М. Понятие времени. С. 59), однако я зачастую понимаю и передаю мысль Хайдеггера несколько иначе, чем отечественные переводчики, а потому *здесь и далее даю свои переводы*.

«Лишь чистое вот-бытия (Da-sein) в потрясении от этой подвешенности, где оно не может ни за что ухватиться, все еще здесь вот (ist noch da)»²⁰.

Здесь следует сделать еще одно терминологическое пояснение. В отечественной традиции, благодаря В.В. Бибихину, понятие Angst стало пониматься как «ужас», однако это неверно: Dasein – это солдат, марширующий в сторону фронта, в его бледном и молчаливом выражении лица читается трезвая тревога и решимость, но не ужас. Хайдеггер описывает различие Angst и Furcht именно так, как в психологии различаются *тревога* и *страх* (вероятно, как раз под влиянием философии): «Следует отметить, что большинство авторов (как отечественных, так и зарубежных) склонны рассматривать тревогу как реакцию на неопределенный, часто неизвестный сигнал, а страх как ответ на конкретный сигнал опасности. <...> Так, тревога чаще возникает задолго до наступления опасности, в то время как страх возникает при ее наступлении или незадолго до нее. Источник страха, как правило, осознается человеком и носит вполне конкретный характер (злая собака, предстоящий экзамен, грозный начальник), в то время как источник тревоги часто не осознается или не поддается логическому объяснению. <...> Тревога проецирована на будущее, а источником страха является прошлый психотравмирующий опыт»²¹. В таком смысле Хайдеггер и описывает различие между Angst и Furcht: тревога принципиально беспредметна, тогда как страх есть реакция на конкретную угрозу. И именно по причине своей беспредметности тревога позволяет расступиться существу, всем вещам мира, и тогда перед человеком раскрывается Ничто²². Такова феноменология тревоги:

Бывает ли у существующего человека (im Dasein des Menschen) такая настроенность (Gestimmtsein), в которой он становится близок к самому Ничто? Это возможно и так действительно происходит – хотя достаточно редко – только в моменты господствующего настроения тревоги (Angst). Под этой «тревогой» мы подразумеваем не довольно частую встревоженность, которая легко появляется и по сути относится лишь к устрашающему. Тревога в корне отличается от страха (Furcht). Мы страшимся всегда того или иного определенного сущего, которое нам угрожает в том или ином определенном отношении. Так, страх перед... страшится всякий раз чего-то определенного. Поскольку страху свойственна эта определенность «перед чем» и «за что», боящийся и страшящийся удерживается тем, в чем он находится. Стремясь спастись от этого – от этого определенного – он становится неуверенным и в отношении остального, т.е. в целом «безрассудным». Тревога не позволяет возникнуть такому замешательству. Она гораздо чаще пронизана своеобразным покоем (Ruhe). И хотя тревога всегда есть тревога перед... однако не перед тем или иным. Тревога перед... всегда есть тревога за... однако не за то или это. Тем не менее неопределенность этого «перед чем» и «за что» мы тревожимся есть не просто

²⁰ Heidegger M. Was ist Metaphysik? // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 9: Wegmarken. Frankfurt am Main, 1976. S. 112.

²¹ Щербатых Ю.В. Психология страха: популярная энциклопедия. М., 2005. С. 72. См. также фундаментальное исследование «эпохи тревоги» – от Канта до Левинаса, с двумя раздѣлами по Хайдеггеру: Bergo V. Anxiety: A Philosophical History. N.Y., 2021. P. 339–398.

²² Ничто пишется с большой буквы, чтобы обозначить его как предикат, или как имя, и отличить от негативности, или квантора, как ошибочно понимал дело Р. Карнап, критикуя Хайдеггера: «...слово “ничто” имеет здесь обычное значение логической частицы, которая служит для выражения негативного предложения существования» (см.: Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). М., 1998. С. 80).

отсутствие определенности, но сущностная невозможность определимости. Это проявляется в следующей известной интерпретации. В тревоге мы говорим: «это что-то пугающее». Что означают «это» и «что-то»? Мы не можем сказать, что есть это пугающее. Это в целом так. Все вещи и мы сами тонем в каком-то безразличии. Однако это не в смысле простого исчезновения, но они поворачиваются к нам в их отдалении как таковом. Это отдаление сущего в целом, которое обступает нас в тревоге, теснит нас. Опоры не (kein) остается. Остается и давит на нас – в ускользании сущего – лишь это «не» (kein). Тревога открывает Ничто²⁵.

Тревога – это такое настроение, которое возвращает существующего в исходное и, по мысли Хайдеггера, подлинное состояние, которое скрытым или явным образом имеется у всякого *смертного*: тревога подспудно всегда уже определяет его бытие-в-мире. Это не наблюдение психолога за человеком, но структура Dasein, существующего, причем здесь нет речи о том, откуда появилась эта тревога в основании бытия²⁴, здесь пока что фиксируется лишь само ее наличие: «Физиологическое возникновение тревоги возможно лишь потому, что существующий тревожится в основании своего бытия (im Grunde seines Seins)»²⁵. Иначе говоря, «*перед чем*» тревоги есть *бытие-в-мире как таковое*»²⁶. В связи с этим Хайдеггер полагает, что тревога есть более исходный феномен, чем обычная жизненная суэта:

Тем не менее тревога возвращает существующего из его павшего растворения в «мире». Повседневная свойскость разрушается. Существующий обособлен, но именно *как бытие-в-мире*. Бытие-в входит в экзистенциальный «модус» не-как-дома. Ничего другого речь о «пугающей-бездомности» не подразумевает. <...> Успокоено-освоившееся бытие-в-мире есть разновидность пугающей-бездомности существующего, а не наоборот. *Это не-как-дома (Un-zuhause) экзистенциально-онтологически следует понимать как более исходный феномен*. И лишь поскольку тревога подспудно всегда уже определяет бытие-в-мире, последнее, как находящееся в состоянии озабоченности бытие при «мире», способно страшиться. Страх есть упавшая в «мир», несобственная и от себя самой как таковая скрытая тревога²⁷.

В тревоге мир расступается, обнажая Ничто, и человек остается один на один с самим собой и своим бытием: существующий, т.е. смертный, обособлен от всего окружающего, он сам по себе, он уединен, что Хайдеггер называет «экзистенциальным „солипсизмом“»²⁸. Напротив, понятия «ужас» и «жуть», которые использует В.В. Библихин, создают представление о некоем

²⁵ Heidegger M. Was ist Metaphysik? S. 111–112.

²⁴ Как отмечалось выше, Хайдеггер в этом следует за Кьеркегором, который впервые разграничил эти понятия (дат. Frygt и Angest), связав скрытую тревогу с идеей первородного греха (*Кьеркегор С. Понятие страха*. М., 2022. С. 42 и далее). Это приобретает особое звучание в контексте упомянутой выше идеи Шеллинга и Фрейда о том, что unheimlich – «то, что должно было оставаться тайным, скрытым и вышло наружу» (см. выше, прим. 6), то есть давно привычное, что, однако, было вытеснено, но внезапно вернулось. С этой точки зрения, тревога и пугающая бездомность есть воспоминание о состоянии человека, в которое он погрузился из-за грехопадения, когда лишился рая – своего подлинного дома.

²⁵ Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 2: Sein und Zeit. S. 252.

²⁶ Ibid. S. 247.

²⁷ Ibid. S. 251, 252.

²⁸ Ibid. S. 250.

экзальтированном состоянии, которое передает скорее предельные состояния эмоционального напряжения, пиковое состояние страха, его максимальную интенсивность, как на картине «Крик» Э. Мунка. Но это совсем не то, о чем говорит Хайдеггер. В состоянии ужаса нельзя пребывать длительное время, тем более всегда в нем находиться, то есть ужас не может «подспудно всегда уже определять бытие-в-мире», он попросту разрушителен для человека. В состоянии «трезвой тревоги (nüchternen Angst)»²⁹ человек не теряет голову, но сохраняет себя, тогда как об ужасе можно сказать, что человек как раз теряет себя, становится безрассудным: в стремлении спастись от надвигающейся угрозы человек оказывается охвачен страхом, в панике он теряет голову (Kopflös), то есть в состоянии ужаса человек теряет себя. Поэтому тревога, напротив, характеризуется как своеобразный покой (eigentümliche Ruhe), некое фоновое и трезвое состояние, основное настроение (Grundstimmung) солдат, марширующих в сторону ада. Это как раз вполне характерно для чувства тревоги, которая может сопровождать человека длительные периоды времени, причем он может даже не отдавать себе в этом отчет и затрудняться определить, чем она вызвана. Интерпретация В.В. Бибикина сильно сгущает краски и потому сбивает с толку – она избыточно экспрессивна в данном отношении. И хотя он на ней не настаивал³⁰, она все же закрепила в отечественных исследованиях и переводах. Как следствие, мы имеем образ философа вины, ужаса и смерти.

Вообще говоря, для ужаса в немецком языке есть das Grauen, если речь идет о некотором затянувшемся состоянии, либо das Entsetzen, если это краткое мгновение ужаса, наподобие der Schreck – испуга. Поэтому об ужасе у Хайдеггера речь вовсе не идет, поскольку он относится к уровню онтического, то есть к страху, который «легко появляется и по сути относится лишь к устрашающему». К сожалению, в отечественном хайдеггероведении искаженное представление об этом основополагающем состоянии Dasein настолько устоялось, что все уже привыкли к такому перетолкованию мысли Хайдеггера. Однако важно заметить, что с исчезновением ужаса основополагающее состояние тревоги перестает быть чем-то зловещим и жутким, как часто пишут, ибо ясная тревога не несет в себе разрушительной негативности, которая присуща онтическому уровню, где как раз и расположены ужас и жуть. Не следует избыточно драматизировать философию Хайдеггера, ибо она как раз и посвящена тому, чтобы преодолеть страх и сопутствующее ему ужасание. То, куда философ хочет прорваться – это своеобразный покой, присущий бытию, отрешенный от суеты и ужаса сущего, скорее, космический покой бытия.

Кроме того, ужас не связан с заботой, в отличие от тревоги: заботиться о чем-либо – это тревожиться о чем-то, то есть забота естественным образом перерастает в тревогу, и наоборот – тревога в заботу, между ними нет какого-то разрыва. Это пара структурных онтологических понятий: они взаимосвязаны и вместе с тем совершенно различны. Иначе говоря, это схожие, но разнонаправленные интенции: забота уводит человека от самого себя, утягивает его вниз, в вещи, отсюда и термин «падение», «павшность», то

²⁹ Ibid. S. 410.

³⁰ Как он сам отметил: «Для Angst оставлен ужас... хотя “тревога” и “тоска” здесь тоже служили бы» (Бибикин В.В. Примечания переводчика // Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 450). И надо сказать, служили бы значительно лучше.

есть суета, в которой человек теряет себя. Забота не позволяет внимать голосу бытия; поскольку человек озабочен вещами, он проваливается в сущее, тогда как тревога, напротив, выводит его из этого состояния: «Тревога... возвращает существующего из его павшего растворения в “мире”»³¹. И напротив, ужас никуда человека не возвращает, он ослепляет и парализует. Тревога не направлена на что-то конкретное, она обладает сущностной неопределенностью, которая обращает человека к предельному выражению этой беспредметности – к Ничто, благодаря чему сущее отступает, отдаляется. Ничто как бы элиминирует сущее, ограничивает бытие от сущего, после чего человек возвращается к своему подлинному состоянию: он перестает суетиться и начинает быть собой. Это так потому, что бытие – ничто из сущего, ибо бытие не есть сущее, но есть не-сущее – Ничто. Предстояние перед Ничто есть вместе с тем раскрытие бытия. В связи с этим Хайдеггер ссылается на Гегеля: «Чистое бытие и чистое ничто есть поэтому одно и то же», после чего поясняет:

Это утверждение Гегеля является правильным. Бытие и ничто соотносятся друг с другом, однако не потому, что они – с точки зрения гегелевского понятия мышления – совпадают в своей неопределенности и непосредственности, а потому, что само бытие по существу конечно (*das Sein selbst im Wesen endlich*) и раскрывается только в трансценденции существующего, выдвинутого в Ничто (*in der Transzendenz des in das Nichts hinausgehaltenen Daseins*)³².

Существующий, будучи чем-то сущим, трансцендирует в своем выступании из сущего в Ничто, то есть превосходит себя в качестве всего лишь сущего. Это открывается для него беспредметной тревогой, поэтому и говорят, когда она проходит, что «на самом деле и не было ничего» – человек тревожился не из-за какой-то вещи или ситуации, он не боялся чего-то, но в буквальном смысле это было из-за ничего, из-за ничто. Само Ничто его тревожило. (Как сказал бы Плотин, кто проходил через такое – знает, о чем идет речь).

Поэтому ошибочна трактовка Хайдеггера, согласно которой «не возможная смерть вызывает у *Dasein* ужас, тревогу и опыт (чего-то) жутко зловещего, а именно – и только – жизнь!»³³. Здесь достаточно задать простой вопрос: почему сама жизнь вызывает «ужас, тревогу и опыт (чего-то) жутко зловещего»? Как это вообще возможно? Бытие как таковое, или жизнь как таковая, просто не может вызывать «ужас». Бытие тревожит человека именно потому, что оно конечно, ибо человек смертен и таково его понимание бытия, то есть лишь потому, что бытие получило определенную интерпретацию в качестве наброска, а вовсе не по той причине, что жизнь сама по себе якобы вызывает «ужас». Нет, человек смертен и конечность его бытия является собой угрозой, бытийную угрозу, открывая возможность тревоги, в основании которой – само бытие, сам факт, что существующий существует: «Перед чем» и «за что» тревоги вместе есть сам существующий, точнее говоря, тот факт, что я есть (*daß ich bin*); ибо я есть в смысле голого бытия-в-мире

³¹ Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 2: Sein und Zeit. S. 251.

³² Heidegger M. Was ist Metaphysik? S. 120.

³³ Вавилов А.В. Актуальность хайдеггеровской герменевтики жуткого в современной философии // М. Хайдеггер и русская философская мысль. Коллективная монография. СПб., 2020. С. 327.

(ich bin nämlich im Sinne des nackten In-der-Welt-seins)»³⁴. Но речь здесь идет не о каком-то безличном или объективном бытии (такие концепты недопустимы у Хайдеггера³⁵), но также и не о бытии скалы или дерева, а о конечном бытии экзистирующего Dasein, то есть даже не само бытие является угрозой, вызывающей тревогу, а именно уязвимость человека, «потрясение от этой подвешенности, где он не может ни за что ухватиться». Бытие вызывает тревогу потому, что оно конечно, то есть оно является основанием тревоги потому, что оно *истолковано* Хайдеггером как конечное (das Sein selbst im Wesen endlich). Бытие-к-смерти конституирует Dasein и его доступ к бытию. Отсюда специфическая аффицированность бытием, проявляющаяся в сознании конечности существования и собственной смертности.

Однако бессмертные существа иначе относятся к бытию, а значит, к ним экзистенциальная аналитика неприменима: «Сущее, которое есть по способу экзистенции, – это человек. Только человек экзистирует. Скала есть, но она не экзистирует. Дерево есть, но оно не экзистирует. Лошадь есть, но она не экзистирует. Ангел есть, но он не экзистирует. Бог есть, но он не экзистирует»³⁶. Бытие как таковое аффицирует дерево, ангела, Бога и человека по-разному. Например, ангел существует, а человек экзистирует, ангел радуется, а человек тревожится, тогда как дерево существует, но не тревожится и не радуется. Следовательно, способ аффицирования зависит от сущего, а не от бытия, или жизни как таковой. В отношении бытия Бога или ангела нельзя сказать, что их бытие по существу конечно. В случае Бога, например, бытие вечно, в случае ангела – бесконечно. Более того, это не весь спектр возможного аффицирования бытием: если ангел павший, то он тоже тревожится и боится, причем куда больше человека, но и человек может быть благодарным и радоваться в основании своего бытия³⁷. Бытие как таковое аффицирует многообразное сущее, es gibt diese Affektion vom Sein als solchem, как говорит Хайдеггер³⁸, и качество этого аффицирования зависит не от бытия, а от типа сущего, которое всякий раз существует своим собственным образом. В случае *смертного* существа, «тревога есть не что иное, как простой опыт бытия в смысле бытия-в-мире»³⁹. В случае Бога таковым было бы блаженство, в случае ангела – радость. Такова феноменология тревоги, которая рождается из смертности и конечности существующего, а вовсе не из самой жизни. Хайдеггер вполне мог бы сказать, что у Бога или дерева имеется бытие, но нет экзистенциала тревоги, потому что их способ бытия иной, чем у Dasein.

Вглядываясь в лица солдат, маршем идущих в ад, Хайдеггер разглядывает тревогу и решимость, которые стали характеристиками Dasein, ибо он

³⁴ Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Frankfurt am Main, 1979. S. 402.

³⁵ McGrath S.J. The early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godforsaken. Washington (D.C.), 2006. P. 103.

³⁶ Heidegger M. Einleitung zu: «Was ist Metaphysik?» // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 9: Wegmarken. Frankfurt am Main, 1976. S. 374–375.

³⁷ Х. Арендт говорит о чуде *рожденности*, дополняя образ Dasein, ибо человек не только смертный, но и *рожденный*, и благодарное переживание этого не менее важно для понимания Dasein, чем бытие-к-смерти (Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни. СПб., 2000. С. 230–232, 328).

³⁸ Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. S. 403.

³⁹ Ibid.

увидел моменты чрезвычайно интенсивного переживания жизни, которая оказалась под угрозой. Он «вернулся домой с фронта философски преобразованным»⁴⁰, однако эта трансформация была весьма непростой. Как пишет Р. Сафрански:

Война дотла выжгла все наносное – оставив лишь голое ядро человеческой личности, которое молодой Хайдеггер с расплывчатым пафосом называл «мощью личностного начала», «верой в самоценность» или «тем, что принадлежит к центральному “я”». Это насильственное сведение человеческой личности к ее «ядру» в глазах Хайдеггера было великим обнадеживающим шансом: именно теперь, казалось ему, человек сумеет преодолеть «все малоценное в своем случайном окружении» – но, конечно, только в том случае, если обладает внутренней силой, привык полагаться только на самого себя и готов отринуть фальшивый дух порождаемого цивилизацией комфорта⁴¹.

Сведение личности к ее ядру – это и есть *Dasein im Menschen*, т.е. существенное и неустранимое в человеке. Стало быть, философ переосмысляет экзистенциальный опыт, вследствие чего столкновение с бездной уже не топтит человека в ужасе как предельном выражении страха, напротив, это состояние преодолевается: Ничто характеризуется покоем, тогда как озабочившееся и суетящееся сущее провоцирует страх. Трансцендируя, человек преодолевает страх, но не тревогу. Страх принадлежит онтическому, он характеризует павшее состояние: «Страх есть упавшая в “мир”, несобственная и от себя самой как таковая скрытая тревога»⁴². А когда человек восходит к Ничто, выступая из павшего состояния в подлинное, то есть в каком-то отношении возвышается над сущим, отрешается от сущего, тогда он превосходит страх. Поэтому и смерть более не вызывает ужаса, но принимается с молчаливой решимостью: «С трезвой тревогой, которая ставит перед обособленной способностью быть, вместе следует и настороженная радость (*die gerüstete Freude*) от этой возможности»⁴³. Это важно для понимания Хайдеггера: *тревоге сопутствует радость*. Вместе они суть два способа раскрытия бытия: «Другая возможность такого открытия таит радость от присутствия существующего (*die Freude an der Gegenwart des Daseins*), – не просто личности, – любимого человека»⁴⁴. Так заканчивается история о мрачном философе ужаса и смерти⁴⁵, а вместе с тем начинается новая, в которой

⁴⁰ Kisiel Th. *The genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley; Los Angeles, 1993. P. 15.

⁴¹ Сафрански Р. Хайдеггер: Германский мастер и его время. М., 2005. С. 130. (Курсив во внутренних цитатах выпрямлен. – А.Г.).

⁴² Heidegger M. *Gesamtausgabe*. Bd. 2: *Sein und Zeit*. S. 252.

⁴³ *Ibid.* S. 410–411.

⁴⁴ Heidegger M. *Was ist Metaphysik?* S. 110.

⁴⁵ Такой образ философа – достаточно распространенная мистификация, которая настолько утвердилась, что некоторых исследователей именно это и привлекает в Хайдеггере (Вавилов А.В. Актуальность хайдеггеровской герменевтики жуткого в современной философии. С. 315–356). Но такую трактовку нельзя считать корректной. Как отмечает Г. Модер: «Как критики Мартина Хайдеггера, так и его последователи сходятся в том, что он был консервативным экзистенциалистским философом страха, вины и смерти. Подобное восприятие его все еще является преобладающим, прежде всего в англоязычной литературе, но и не только в ней, хотя уже десятилетия назад было показано, что такая интерпретация его трудов очень узка, если не полностью ошибочна» (Модер Г. «Выдержанность в ничто бытия»: Хайдеггер и образ смерти с косою // Новое литературное обозрение. 2014. № 6. С. 37).

жизнь, хотя и не становится менее трагичной и от человека по-прежнему требуется мужество, однако теперь уже *без хулы на жизнь*, как сказал бы Ницше. Предательство радости М. Шелер назвал главной проблемой немецкой истории духа XIX в.⁴⁶ По крайней мере в этом Хайдеггер не был повинен. Так, в начале 40-х гг. он поясняет, что имел в виду в «Бытии и времени», говоря о себе в третьем лице:

Здесь возникает учение о «настроениях», и о «настроениях» говорится, что они не являются неким аккомпанементом (*eine Begleitmusik*) поведения человека, но определяют в основании. Это «учение о настроениях» можно было бы считать «полезным» для психологии и психиатрии, если бы только в обычной хайдеггеровской односторонности тревога не провозглашалась как «само» сущностное настроение («*die*» *wesentliche Stimmung*). Верно, что в «Бытии и времени» только тревога рассматривается подробно. Но не менее определено, что заголовок §40, посвященный тревоге, имеет следующую формулировку: «Основное настроение тревоги как *одна* отличительная раскрытость существующего (*als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins*)». Здесь не говорится ни о том, что тревога есть «сама» отличительная раскрытость существующего («*die*» *ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins*), ни даже о том, что она единственная. Если в ходе вопрошания в «Бытии и времени» все же подробно рассматривается только это «одно» основное настроение (*nur von dieser «einen» Grundstimmung*) – тревога, то вполне понятно, что сначала имеет смысл поразмыслить о том, с чем это могло быть связано⁴⁷.

Из этих слов можно увидеть, что *основное* настроение не есть *единственное*, оно лишь используется в качестве рабочего инструмента для раскрытия искомой цели. И если поразмыслить о том, что определило выбор именно такого основанастроения у молодого феноменолога, то можно вспомнить о герменевтике фактичности и трансформативном опыте Первой мировой войны, а также об уже приводившихся выше словах У. Олтмана о том, что вся ранняя философия Хайдеггера определяется настроениями *Nachkriegszeit*, вследствие чего весь строй «Бытия и времени» есть как бы похоронная оратория. Однако война не может идти вечно. Когда она заканчивается и боль от нее утихает, наступает тихое умиротворение, отрешенность. Согласно Хайдеггеру, опыт тревоги и пугающей бездомности уравновешивается другим глубинным переживанием: «Что есть радость? Изначальная сущность радости есть обретение крова (*das Heimischwerden*) в близости к истоку»⁴⁸. Если из-за тревоги мы лишаемся дома и чувствуем пугающую уязвимость существования (*Unheimlichkeit*), то благодаря радости мы, напротив, приближаемся к истоку и обретаем почву под ногами, бытие как бы одомашнивает человека. Но почему можно говорить о радости? Почему бездна не вызывает парализующего ужаса и безрассудства, которые характерны для панических атак и вообще страха смерти? Почему Ничто не вызывает ужаса?

⁴⁶ Шелер М. О предательстве радости // Шелер М. О сущности философии: работы разных лет. М., 2020. С. 299–303.

⁴⁷ Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 49: Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809). Frankfurt am Main, 1991. S. 32.

⁴⁸ Heidegger M. «Heimkunft / An die Verwandten» // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 4: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Frankfurt am Main, 1981. S. 25.

Ответ уже был озвучен, его остается только пояснить: потому что «бытие и ничто – одно и то же», а значит опыт Ничто есть опыт Бытия: «Это экзистенциальная позитивность Ничто тревоги (Das ist die existenziale Positivität des Nichts der Angst)»⁴⁹. В особые моменты тревоги сущее расступается и перед существующим раскрывается Ничто, но не в смысле ужасной и пугающей пустоты, а в смысле бытия. Ибо путь, который совершается в «Бытии и времени» – это путь к бытию, путь понимания бытия. Бытие раскрывается в выдвинутости в Ничто (in das Nichts hinausgehaltenen), в удержании себя вне сущего, в трансцендировании, когда вещи мира не мешают человеку быть. Не быть чем-то или кем-то, но именно быть. Человек как бы оголяется, остается лишь его суть, Dasein. Впоследствии это получит имя отрешенности (Gelassenheit), оставленности в свободе бытия. Поэтому в выдвинутости в Ничто человек опознает себя как существующего, но он не просто существует, а раскрыт бытию, ибо он экзистирует, существует собственным образом. С молчаливой решимостью и трезвой тревогой существующий вглядывается в бесосновность, а поскольку Ничто мыслится в связи с бытием, вглядывание в бездну не разрушает, но возвышает над человеческим, слишком человеческим. Страх остается позади, человек обретает нечто важное, другое основонастроение: «Отрешенность от вещей и открытость для тайны»⁵⁰. В этой открытости сокровенному, тайне, das Geheimnis, человек обретает свой приют, кров, das Heim. Так unheimlich смеяет geheim. Но это, конечно, только начало пути...

Список литературы

- Айленбергер В. Время магов. Великое десятилетие философии: 1919–1929 / Пер. с нем. Н. Федоровой. М.: Ад Маргинем Пресс: Музей современного искусства «Гараж», 2021. 400 с.
- Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В.В. Бибихина; под ред. Д.М. Носова. СПб.: Алетейя, 2000. 437 с.
- Арендт Х. Что такое экзистенциальная философия? // Арендт Х. Опыты понимания, 1930–1954. Становление, изгнание и тоталитаризм / Пер. с англ. Е. Бондал, А. Васильевой, А. Григорьева, С. Моисеева. М.: Изд-во Института Гайдара, 2018. С. 294–332.
- Бибихин В.В. Примечания переводчика // Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 448–451.
- Вавилов А.В. Актуальность хайдеггеровской герменевтики жуткого в современной философии // М. Хайдеггер и русская философская мысль. Коллективная монография / Отв. ред. Ю.М. Романенко. СПб.: РХГА, 2020. С. 315–356.
- Визгин В.П. Освальд Шпенглер и Мартин Хайдеггер // Философские науки. 2015. № 7. С. 68–82.
- Гагинский А.М. Dasein в России: еще раз к вопросу о переводе // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 4 (16). С. 110–133.
- Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка / Пер. с нем. А.В. Кезина // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология) / Общ. ред. и сост. А.Ф. Грязнова. М.: Дом интеллектуальной книги: Прогресс Традиция, 1998. С. 69–89.

⁴⁹ Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. S. 402.

⁵⁰ См.: Heidegger M. Gelassenheit // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 16: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. Frankfurt am Main, 2000. S. 517–529.

- Кьеркегор С. Понятие страха / Пер. с дат. Н.В. Исаевой, С.В. Исаева. М.: Академический проект, 2022. 217 с.
- Модер Г. «Выдержанность в ничто бытия»: Хайдеггер и образ смерти с косою / Пер. с англ. А. Слободкина // Новое литературное обозрение. 2014. № 6. С. 37–49.
- Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Грецьк и др. М.: Культурная Революция, 2005. 880 с.
- Пикунова А. Оптика жуткого «Unheimlich – опыт» в новеллах Эдгара По // Опыт и чувственное в культуре современности: Философско-антропологические аспекты / Отв. ред. В.А. Подорога. М.: ИФ РАН, 2004. С. 123–135.
- Сафрански Р. Хайдеггер: Германский мастер и его время / Пер. с нем. Т.А. Баскаковой при участии В.А. Брун-Цехового. М.: Молодая гвардия, 2005. 614 с.
- Фрейд З. Жуткое / Пер. с нем. Р.Ф. Додельцева // Фрейд З. Художник и фантазирование. М.: Республика, 1995. С. 265–281.
- Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.
- Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / Пер. с нем. О.В. Никифорова. М.: Русское феноменологическое общество, 1997. 176 с.
- Хайдеггер М. Понятие времени / Пер. с нем. А.П. Шурбелёва. СПб.: Владимир Даль, 2021. 199 с.
- Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 16–27.
- Шелер М. О предательстве радости // Шелер М. О сущности философии: работы разных лет / Пер. с нем. А.Н. Малинкина. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. С. 299–303.
- Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1 / Пер. с нем. К.А. Свасьяна. М.: Мысль, 1998. 663 с.
- Щербатых Ю.В. Психология страха: популярная энциклопедия. М.: Эксмо, 2005. 414 с.
- Altman W.H.F. Martin Heidegger and the First World War: Being and Time as Funeral Oration. Lanham: Lexington Books, 2012. 350 p.
- Bergo B. Anxiety: A Philosophical History. N.Y.: Oxford University Press, 2021. 514 p.
- Heidegger M. Einleitung zu: «Was ist Metaphysik?» // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 9: Wegmarken. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. S. 365–384.
- Heidegger M. Gelassenheit // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 16: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. S. 517–529.
- Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 2: Sein und Zeit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. XIV, 583, IV S.
- Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. XII, 448 S.
- Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 3: Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991. 317 S.
- Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 4: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981. 208 S.
- Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 49: Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991. 209 S.
- Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 64: Der Begriff der Zeit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004. 133 S.
- Heidegger M. Vita // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 16: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. S. 41–45.
- Heidegger M. Vorwort zur ersten Ausgabe der «Frühen Schriften» (1972) // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. S. 55–58.
- Heidegger M. Was ist Metaphysik? // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 9: Wegmarken. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. S. 103–122.
- Kisiel Th. The genesis of Heidegger's Being and Time. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1993. XIII, 608 p.

- Martin Heidegger – Elizabeth Blochmann. Briefwechsel 1918–1969 / Hrsg. von J.W. Storck. Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 1989. 169 S.
- McGrath S.J. The early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godforsaken. Washington (D.C.): Catholic University of America Press, 2006. 268 p.
- Mein liebes Seelchen! Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride, 1915–1970 / Hrsg. von G. Heidegger. München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2005. 414 S.
- Müller-Lauter W. Heidegger und Nietzsche. Nietzsche Interpretationen III. Berlin; N.Y.: Walter de Gruyter, 2000. 366 S.
- Nietzsche F. Werke. Bd. 6: Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen. Leipzig: C.G. Naumann, 1899. 533 S.
- Ochsner H. Das Mass des Verborgenen. Aufsätze, Aufzeichnungen, Vorträge und Briefe. Hannover: Charis-Verlag, 1981. XII, 341 S.
- Reinach A. Aufzeichnungen // Reinach A. Sämtliche Werke. Bd. 1. München: Philosophia Verlag, 1989. S. 589–611.
- Spengler O. Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1972. 1249 S.
- Steiner G. Martin Heidegger. With a new Introduction. Chicago: The University of Chicago Press, 1991. 208 p.

Heidegger, Nothingness and the overcoming of the fear of death

Alexey M. Gaginsky

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

The article examines the “philosophy of anxiety” of early Heidegger. The influence of Nietzsche on the young philosopher is noted, as well as the traumatic experience of World War I, which very strongly influenced the worldview of the author of *Being and Time*, making him reconsider, among other things, his attitude to the “system of Catholicism”. The article examines Heidegger’s description of the situation where one is seized by anxiety, where one would not expect it at all, where one normally feels at home. Normally, being fallen, that is, being in the world and bustling with daily chores, one feels secure in the midst of beings, at home. However, something happens to him that robs him of his tranquility. This occurs because the existent (Dasein) is disturbed im Grunde seines Seins, at the core of his being; one is aware of his own mortality and the finitude of being, which constitutes a threat, opening the possibility of anxiety (immortal beings, such as angels, treat being differently, for them the analysis of Dasein is irrelevant). Fear belongs to the ontic, it relates to the fallen state. When one ascends to the Nothingness, which is revealed as Being, that is, when one rises above being in some respect, one surpasses fear as well. In the course of the article, the question of translating some of Heidegger’s concepts into Russian is discussed, which is an urgent task for the Heideggerian studies.

Keywords: God, being, beings, nothingness, fear, anxiety, death, M. Heidegger

For citation: Gaginsky, A.M. “Khaidegger, Nichto i preodolenie strakha smerti” [Heidegger, Nothingness and the overcoming of the fear of death], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 3, pp. 85–102. (In Russian)

References

- Altman, W.H.F. *Martin Heidegger and the First World War: Being and Time as Funeral Oration*. Lanham: Lexington Books, 2012. 350 pp.
- Arendt, H. “Chto takoe jekzistencial’naja filosofija?” [What is existential philosophy], in: H. Arendt, *Opyty ponimaniya, 1930–1954. Stanovlenie, izgnanie i totalitarizm* [Essays

- in Understanding, 1930–1954. Formation, Exile, and Totalitarianism], trans. by E. Bondal, A. Vasil'eva, A. Grigor'ev, S. Moiseev. Moscow: Institut Gajdara Publ., 2018, pp. 294–332. (In Russian)
- Arendt, H. *Vita activa, ili O deyatel'noj zhizni* [The Human Condition], trans. by V.V. Bibihin; ed. by D.M. Nosov. St. Petersburg: Aletejja Publ., 2000. 437 pp. (In Russian)
- Bergo, B. *Anxiety: A Philosophical History*. New York: Oxford University Press, 2021. 514 pp.
- Bibihin, V.V. “Primechanija perevodchika” [Notes of the translator], in: M. Heidegger, *Bytie i vremja* [Being and Time]. Moscow: Ad Marginem Publ., 1997, pp. 448–451. (In Russian)
- Carnap, R. “Preodolenie metafiziki logicheskim analizom jazyka” [Overcoming metaphysics by the logical analysis of language], trans. by A.V. Kezin, *Analiticheskaja filosofija: Stanovlenie i razvitie (antologija)* [Analytical philosophy: Formation and development. An Anthology], ed. by A.F. Gryaznov. Moscow: Dom intellektual'noj knigi Publ.; Progress Tradicija Publ., 1998, pp. 69–89. (In Russian)
- Eilenberger, V. *Vremja magov. Velikoe desjatiletie filosofii: 1919–1929* [A time of magicians: A great time of philosophy: 1919–1929], trans. by N. Fyodorova. Moscow: Ad Marginem Publ.; Garazh Publ., 2021. 400 pp. (In Russian)
- Freud, S. “Zhutkoe” [Uncanny], trans. by R.F. Dodeltsev, in: S. Freud, *Hudozhnik i fantazirovanie* [The artist and fantasy]. Moscow: Respublika Publ., 1995, pp. 265–281. (In Russian)
- Gaginsky, A.M. “Dasein v Rossii: eshhe raz k voprosu o perevode” [Dasein in Russia: one more time about translation], *Trudy kafedry bogoslovija Sankt-Peterburgskoj Duhovnoj Akademii*, 2022, No. 4 (16), pp. 110–133. (In Russian)
- Heidegger, G. (Hg.) *Mein liebes Seelchen! Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride, 1915–1970*. München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2005. 414 S.
- Heidegger, M. “Chto takoe metafizika?” [What is metaphysics?], in: M. Heidegger, *Vremja i bytie* [Time and Being], trans. by V.V. Bibihin. Moscow: Respublika Publ., 1993, pp. 16–27. (In Russian)
- Heidegger, M. “Vorwort zur ersten Ausgabe der ‘Frühen Schriften’ (1972)”, in: M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, S. 55–58.
- Heidegger, M. “Was ist Metaphysik?”, in: M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 9: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, S. 103–122.
- Heidegger, M. *Bytie i vremja* [Being and time], trans. by V.V. Bibihin. Moscow: Ad Marginem Publ., 1997. 451 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 2: *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. XIV, 583, IV S.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. XII, 448 S.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 3: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991. 317 S.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 4: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981. 208 S.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 49: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991. 209 S.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 64: *Der Begriff der Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004. 133 S.
- Heidegger, M. *Kant i problema metafiziki* [Kant and the problem of metaphysics], trans. by O.V. Nikiforov. Moscow: Russkoe fenomenologicheskoe obshhestvo Publ., 1997. 176 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. *Ponjatie vremeni* [Concept of time], trans. by A.P. Shurbel'jov. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2021. 199 pp. (In Russian)
- Kierkegaard, S. *Ponjatie straha* [The concept of anxiety], trans. by N.V. Isaeva, S.V. Isaev. Moscow: Akademicheskij proekt Publ., 2022. 217 pp. (In Russian)
- Kisiel, Th. *The genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1993. XIII, 608 pp.

- McGrath, S.J. *The early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godforsaken*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2006. 268 pp.
- Moder, G. “‘Vyderzhannost’ v nichto bytija’: Hajdegger i obraz smerti s kosoj” [‘Held Out into the Nothingness of Being’: Heidegger and the Grim Reaper], trans. by A. Slobodkin, *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2014, No. 6, pp. 37–49. (In Russian)
- Müller-Lauter, W. *Heidegger und Nietzsche. Nietzsche Interpretationen III*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2000. 366 S.
- Nietzsche, F. *Volja k vlasti: Opyt pereocenki vseh cennostej* [Will to Power: The experience of revaluation of all values], trans. by E. Gretzik et al. Moscow: Kul’turnaja Revoljucija Publ., 2005. 880 pp. (In Russian)
- Nietzsche, F. *Werke, Bd. 6: Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen*. Leipzig: C.G. Naumann, 1899. 533 S.
- Ochsner, H. *Das Mass des Verborgenen. Aufsätze, Aufzeichnungen, Vorträge und Briefe*. Hannover: Charis-Verlag, 1981. XII, 341 S.
- Pikunova, A. “Optika zhutkogo ‘Unheimlich – opyt’ v novellakh Edgara Po” [The optics of the uncanny ‘Unheimlich – experience’ in the novels of Edgar Poe], *Opyt i chuvstvennoe v kul’ture sovremenosti: Filosofsko-antropologicheskie aspekty* [Experience and the Sensual in Contemporary Culture: Philosophical and Anthropological Aspects], ed. by V.A. Podoroga. Moscow: IPh RAS Publ., 2004, pp. 123–135. (In Russian)
- Reinach, A. “Aufzeichnungen”, in: A. Reinach, *Sämtliche Werke*, Bd. 1. München: Philosophia Verlag, 1989, S. 589–611.
- Safranski, R. *Heidegger: Germanskij master i ego vremja* [Heidegger: German master and his time], trans. by T.A. Baskakova, V.A. Brun-Zechovoi. Moscow: Molodaja gvardija Publ., 2005. 614 pp. (In Russian)
- Scheler, M. “O predatel’stve radosti” [On the betrayal of joy], in: M. Scheler, *O sushhnosti filosofii: raboty raznyh let* [On the essence of philosophy: various works], trans. by A.N. Malinkin. Moscow: Centr gumanitarnyh iniciativ Publ., 2020, pp. 299–303. (In Russian)
- Sherbatyh, Ju.V. *Psihologija straha: populjarnaja jenciklopedija* [Psychology of fear: A popular encyclopedia]. Moscow: Eksmo Publ., 2005. 414 pp. (In Russian)
- Spengler, O. *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1972. 1249 S.
- Spengler, O. *Zakat Evropy. Ocherki morfologii mirovoj istorii* [The decline of Europe. Essays on the Morphology of World History], Vol. 1, trans. by K.A. Svas’jan. Moscow: Mysl’ Publ., 1998. 663 pp. (In Russian)
- Steiner, G. *Martin Heidegger. With a new Introduction*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991. 208 pp.
- Storck, J.W. (Hg.) *Martin Heidegger – Elizabeth Blochmann. Briefwechsel 1918–1969*. Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 1989. 169 S.
- Vavilov, A.V. “Aktual’nost’ hajdeggerovskoj germenevтики zhutkogo v sovremennoj filosofii” [Actuality of Heidegger’s hermeneutic of uncanny in contemporary philosophy], *M. Hajdegger i russkaja filosofskaja mysl’*. Kollektivnaja monografija [M. Heidegger and russian philosophical thought], ed. by J.M. Romanenko. St. Petersburg: RHGA Publ., 2020, pp. 315–356. (In Russian)
- Vizgin, V.P. “Oswald Spengler i Martin Heidegger” [Oswald Spengler and Martin Heidegger], *Filosofskie nauki*, 2015, No. 7, pp. 68–82. (In Russian)

Т.Н. Тарасенко

НОМОЛОГИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ ДЭВИДА АРМСТРОНГА

Тарасенко Тарас Николаевич – аспирант кафедры истории зарубежной философии философского факультета. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; ассистент кафедры гуманитарных наук Института социальных наук. Первый МГМУ им. И.М. Сеченова Минздрава России (Сеченовский Университет). Российская Федерация, 119991, г. Москва, ул. Трубецкая, д. 8, стр. 2; e-mail: tarasenko.tn.msu@gmail.com

В статье рассматривается позиция австралийского философа Дэвида Армстронга по вопросу онтологического статуса законов природы. Через прояснение армстронговского понимания тезисов натурализма, физикализма и фактуализма кратко излагается общая суть его метафизического проекта. Затем излагается его теория законов природы, являющаяся разновидностью номологического реализма: рассматривается его версия номологического аргумента, проясняются общие основания для отказа от классических для натуралистического подхода регулярностных теорий, демонстрируется роль абдукции в теории Армстронга. Подробно обсуждается отношение номической необходимости, являющееся ключевым понятием его теории: разъясняется его статус в качестве универсалии второго порядка, выделяются элементы данного отношения, а именно – типы положений дел, представляющие собой некоторый особый вид универсалий; посредством армстронговской теории причинности проясняется сущность номической связи, предполагаемой данным отношением. Обсуждаются армстронговская критика регулярностных теорий законов природы и преимущества его номологического реализма перед ними: рассматриваются случаи, когда регулярность не является законом; когда существуют законы, которые не связаны с регулярностями; случаи, когда закон и регулярность, как кажется, совпадают, но есть основания полагать, что они различны, – именно такие случаи представляются наиболее важными. Затем, с опорой на его собственную аргументацию, обосновываются преимущества теории Армстронга перед подходом лучших систем: рассматривается проблема субъективизма и угроза антиреализма, свойственная когерентистским подходам, указывается на крайне контринтуитивную зависимость существования одних законов от существования других, а также демонстрируется опасность возникновения актуальных противоречий внутри такой онтологии.

Ключевые слова: Д.М. Армстронг, метафизика, законы природы, номическая необходимость

Для цитирования: Тарасенко Т.Н. Номологический реализм Дэвида Армстронга // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 3. С. 103–117.

Что такое законы природы?

Главный вопрос, на который должна дать ответ любая теория законов природы – «Что такое законы природы?», т.е. каков их онтологический статус и когда нечто является законом. Джон Кэрролл выделяет четыре основания для поиска такого ответа¹. Первое заключается в том, что мы, кажется, убеждены, что законы играют в науке едва ли не важнейшую роль: нахождение законов природы – то, чем наука должна заниматься, очевидно, в первую очередь. Во-вторых, ответ на вопрос о законах важен для некоторых других философских проблем, например, для ответа на вопрос «что делает контрфактические и объяснительные высказывания истинными?». Формирование полного списка проблем, связанных с вопросом о законах, представляется невероятно трудной задачей и может являться предметом отдельной статьи, но Кэрролл в качестве примера приводит именно проблему истинности контрфактических и объяснительных высказываний, и я также буду обращаться к ней, так как этот пример кажется крайне удачным. В-третьих, заниматься этим вопросом философов подталкивают проблемы, связанные с индукцией. Так, например, Гудмэн предполагал, что между законностью (lawhood) и возможностью индуктивного подтверждения существует прямая связь². Философы, согласные с ним и интересующиеся индукцией, не могут игнорировать вопрос о законах. И четвертое – философы любят хорошие загадки. Четвертый пункт представляется недостаточно проясненным, но чуть позже я несколько разверну его.

Таким образом, мы хотели бы получить не просто какой-то ответ на наш главный вопрос, но такой, который будет проливать свет на те области, сложности в которых и заставили нас к нему обратиться. Другими словами, хорошая теория законов природы должна, во-первых, удовлетворять естественно-научной мотивации, в связи с чем крайне желательно, чтобы наша теория была натуралистической. Во-вторых, помогать с ответом на вопрос об истинности контрфактических и объяснительных высказываний. В-третьих, хотя бы как-то справляться с проблемой индукции. И, наконец, давать ответы на какие-то философские загадки. Но какие загадки? И тут снова кажется разумным обратиться к примеру, который предлагает нам Кэрролл. Воспользуемся его несколько модифицированной версией, но эта модификация не искажает суть проблемы и не меняет ее структуру, а носит скорее стилистический характер.

Представьте, что все люди в помещении стоят на одной ноге. В отношении этого помещения утверждение «все здесь стоят на одной ноге» будет истинным. Но вряд ли мы бы сочли разумным рассматривать это обобщение в качестве закона, ведь это просто некоторая случайность. Но невозможность для какого-либо сигнала превысить скорость света в вакууме мы склонны считать законом природы, хотя, строго говоря, это также лишь истинное обобщение, но мы не считаем этот факт только лишь случайным. Почему так происходит, в чем различие между этими ситуациями?

¹ Carroll J.W. Laws of Nature // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2020 Edition). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/laws-of-nature> (дата обращения: 10.04.2023).

² Goodman N. The Problem of Counterfactual Conditionals // Journal of Philosophy. 1947. Vol. 44. No. 5. P. 113–128.

Можно предположить, что разница заключается в том, что первое обобщение касается некоторого ограниченного пространства, тогда как второе истинно вне зависимости от места. Тогда законы отличаются от случайных, но верных обобщений границами применимости. Но такой напрашивающийся ответ все же кажется неверным. Так, например, утверждение «все титановые кубы не выше 1 км» не имеет никаких пространственных границ и также является истинным обобщением. При этом ситуация здесь все еще похожа скорее на людей, стоящих на одной ноге в той комнате: это только некоторая случайность, но не закон. Но если сделать такое же утверждение для кубов, сделанных из урана, ситуация изменится: кажется, что наши представления о критической массе урана делают утверждение «все урановые кубы не выше 1 км» куда больше похожим на закон природы. Может быть и обратная ситуация, например, закон свободного падения Галилея утверждает, что на Земле ускорение свободного падения равно 9.8 м/с^2 , в других пространствах ускорение свободного падения будет отличаться, но мы склонны рассматривать и это утверждение в качестве закона.

В этой статье я постараюсь показать, что теория законов природы Дэвида Армстронга успешно справляется со всеми этими затруднениями.

Сомнения могут возникнуть в первом же пункте. Долгое время, начиная по крайней мере с Юма^{3,4}, натуралисты скептически относились к существованию в природе необходимых связей. Кажется, что невозможно представить адекватное эмпирическое доказательство такой необходимости. В связи с этим популярностью пользовались регулярные теории, предполагающие, что закон природы – это просто некоторая регулярность, такие теории также можно называть юмианскими. Армстронг выступает против такого подхода и наряду с Майклом Тули⁵ и Фредом Дрекке⁶ является одним из первых ярких представителей номологического реализма, согласно которому в природе существуют необходимые связи и именно эти связи являются законами природы. И хотя номологический реализм – это метафизически более сильная позиция, чем любые регулярные теории, я постараюсь продемонстрировать, что реалистические подходы к законам природы естественным и даже наилучшим образом сочетаются с натурализмом. А теория Армстронга является не только прекрасным образцом такого сочетания, но и значительно лучше, чем нереалистические теории, справляется с тремя другими задачами, предложенными выше, а также позволяет избежать некоторых других проблем.

Метафизический проект Армстронга

Чтобы понять, как Армстронг может составить реалистическую теорию законов природы в рамках натурализма, стоит начать с рассмотрения его общего метафизического проекта, который претендует на то, чтобы во всех своих аспектах быть натуралистическим и физикалистским. В том смысле, в каком он сам истолковывает эти понятия, это следует понимать так: мир

³ Hume D. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. N.Y., 1999.

⁴ Carroll J.W. *The Humean Tradition* // *The Philosophical Review*. 1990. Vol. 99. No. 2. P. 185–219.

⁵ Tooley M. *The Nature of Laws* // *Canadian Journal of Philosophy*. 1977. Vol. 7. No. 4. P. 667–698.

⁶ Dretske F. *Laws of Nature* // *Philosophy of Science*. 1977. Vol. 44. No. 2. P. 248–268.

есть не что иное, как пространственно-временная система, ничего дополнительного в мире нет (натурализм), а единственными объектами, которые содержит эта система, являются физические сущности, управляемые законами физики (физикализм)⁷.

Также проект Армстронга является разновидностью онтологии фактов, или фактуализма, что предполагает следующее: мир содержит некоторое количество простых индивидов (партикулярий): *a*, *b*, *c* и т.д. Эти партикулярии могут иметь неопределенное количество свойств и находиться в неопределенном количестве отношений с другими партикуляриями. Мир также содержит в некотором количестве простые свойства: *F*, *G*, *H* и т.д. и простые отношения: *R*, *S*, *T* и т.д. Отношения могут быть диадическими, триадическими... *n*-адическими. Эти свойства и отношения понимаются как универсалии. Не все, что представляется нам как свойства и отношения, в действительности является универсалиями, это как раз тот случай, когда мы должны обратиться к науке и установить, является ли нечто, кажущееся отношением или свойством, таковым в действительности апостериори. Грубо говоря, подлинными универсалиями будут являться те, которые играют роль в инстанциациях подлинных законов природы. Идентичным свойством *F* могут обладать две или более различных партикулярий. Идентичное диадическое отношение *R* может существовать между двумя или более различными парами. Теперь, кажется, у нас есть три фундаментальных типа элементов мира: индивиды, свойства-универсалии и отношения, но Армстронг отстаивает позицию, что впечатление фундаментальности этих трех типов элементов на самом деле иллюзорно. Согласно его подходу, мир не является конструктором, состоящим из этих трех типов элементов. На самом деле мир состоит из положений дел. Примером положения дел будет «*a* есть *F*» или «*b* находится в отношении *R* к *c*». Вышеперечисленные элементы же не имеют онтологической независимости. Они являются абстракциями от положений дел и существуют только внутри них, но никогда сами по себе. Партикулярии не могут существовать, не обладая свойствами и не находясь в отношениях, свойства и отношения существуют только будучи инстанцированными⁸.

Если это кратко суммировать, мы получим следующую картину: мир есть не что иное, как пространственно-временная система, эта система тождественна множеству всех положений дел; содержанием положений дел, которое можно абстрагировать от них, являются физические сущности (партикулярии и универсалии), мир управляется законами физики, подлинны универсалии и законы физики могут быть установлены только апостериори. Это должно не только прояснить возможность встраивания реалистической теории законов в натуралистическую онтологию, но и дать возможность лучше понять мотивацию Армстронга и некоторые основания построения именно той теории законов природы, которая будет изложена далее.

⁷ *Armstrong D.M. A World of States of Affairs. Cambridge, 1997. P. 1–6.*

⁸ *Armstrong D.M. A Combinatorial Theory of Possibility. Cambridge, 1989. P. 38–45.*

Номологический реализм

Реалистические взгляды Армстронга подкрепляются, с одной стороны, разрушительной критикой альтернативных подходов, с другой – общей согласованностью его проекта и его ориентированностью на разрешение эпистемических затруднений в естественных науках. Но кроме этого у Армстронга можно найти также и некоторый пример того, что Стивен Мамфорд называет номологическим аргументом. Такие аргументы являются главным камнем преткновения для номического антиреализма, их общую суть можно изложить следующим образом:

...в мире существуют различные вещи или явления, такие как регулярность, необходимость и предсказуемость, и они существуют потому, что существуют законы природы⁹.

В формулировке Армстронга это выглядит так:

...хотя здесь нет логического следования, законное (lawful) поведение Вселенной является лучшим доказательством номических необходимостей (или вероятностей)¹⁰.

Мамфорд предполагает, что данному аргументу можно дать тривиальную трактовку: «Есть законное поведение, следовательно, есть законы»¹¹, но, кажется, Армстронг не имел этого в виду, иначе ему не пришлось бы делать оговорку об отсутствии логического следования. Чтобы избежать этой тривиальной трактовки, обратимся, как это предлагает сделать Мамфорд, к более поздней работе Армстронга, в которой он также пытается продемонстрировать важность перехода от регулярностей к законам¹². В соответствии с ней это его высказывание скорее стоит понимать так: «Во вселенной существует поведение, которое наблюдалось бы, если бы существовали законы». Армстронг, конечно, готов признать, что в природе существуют объективные регулярности, но, по мнению Армстронга, такие объективные регулярности не могут быть разумно объяснены без апелляции к универсалиям и необходимым связям между ними, а наличие оных и предполагает его теория.

Совсем коротко суть его теории можно передать в такой формулировке:

Предположим, существует закон, согласно которому все F являются G. Свойство F и свойство G рассматриваются как универсалии. Между свойством F и свойством G существует определенное отношение, отношение нелогической, или контингентной, необходимости. Эту ситуацию можно выразить в форме $N(F, G)$ ¹³.

При таком подходе законы могут объяснить наличие регулярностей: наблюдаются F и все они, по наблюдениям, являются G. Мы объясняем наблюдение, постулируя, что существует прямая связь N между свойством F и свойством G. Мы переходим от регулярности к законам, которые помогают объяснить эту регулярность, хотя и не дедуктивно, здесь мы имеем дело

⁹ Mumford S. *Laws in Nature*. L., 1983. P. 70.

¹⁰ Armstrong D.M. *A Theory of Universals*. Cambridge, 1978. P. 161.

¹¹ Mumford S. *Laws in Nature*. L., 1983. P. 97.

¹² Armstrong D.M. *A World of States of Affairs*. P. 220–223.

¹³ Armstrong D.M. *What is a Law of Nature?* Cambridge, 1983. P. 85.

с абдукцией, или выводом к лучшему объяснению. Сторонники регулярных теорий не могут себе такого позволить.

Но прежде чем переходить к армстронговской критике альтернативных подходов, стоит подробнее остановиться на его собственной теории законов природы.

Отношение номической необходимости и типы положений дел

В первую очередь стоит прояснить, чем является это отношение N . В своей метафизике Армстронг разделяет универсалии на первопорядковые и второпорядковые (можно также пытаться выделять универсалии более высоких порядков, но, по всей видимости, это будут псевдоуниверсалии, т.к. необходимость в каких-либо универсалиях более высоких порядков исчерпывается второпорядковыми)¹⁴. Универсалии первого порядка имеют дело с партикуляриями, в то время как универсалии второго порядка обращаются к универсалиям первого. Например, свойство «быть сложным» нельзя выразить в качестве универсалии первого порядка. Партикулярии могут обладать свойством сложности в силу наличия у них других свойств, но не могут обладать им сами по себе.

Как в случае любых универсалий, Армстронг настаивает на том, что мы можем только апостериори определить, существуют ли какие-либо реальные отношения второго порядка, но он считает, что существуют, и приводит следующий исчерпывающий список: номическая необходимость, номическая невозможность и номическая вероятность¹⁵. Он также предполагает¹⁶, что этот список можно было бы сократить до одного отношения – отношения номической вероятности, а необходимость и невозможность представить в качестве ее степеней, где степень вероятности 1 будет соответствовать необходимости, а 0 – невозможности. Но, строго говоря, из вероятности 0 не обязательно следует невозможность. Интерпретация понятия «вероятность» является предметом отдельной и крайне запутанной дискуссии. Так, например, если вы задаете вероятность события A через предел его наблюдений в серии однородных независимых испытаний, что соответствует гипотетической частотной интерпретации вероятности¹⁷, вы можете рассматривать события с вероятностью 0 в качестве возможных. Если в пределе количество выпадений монетки ребром стремится к нулю, вероятность такого события будет принята нами за 0, а орел и решка получат свои законные 0.5, но из этого не следует, что монетка не может упасть на ребро. Армстронг подробно не развивает эту идею, по всей видимости, лучше все-таки сохранить все три отношения во избежание дополнительных проблем.

N – это именно такая универсалия второго порядка, отношение, связывающее между собой универсалии. Под N может подразумеваться любое из трех предложенных отношений, проще всего рассматривать его как отношение

¹⁴ Ibid. P. 145.

¹⁵ Ibid. P. 158.

¹⁶ Ibid. P. 158.

¹⁷ Hájek A. Interpretations of Probability // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2019 Edition). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/probability-interpret> (дата обращения: 10.04.2023).

номической необходимости, но, по всей видимости, в случае некоторых законов нам могут потребоваться два других отношения.

Также стоит отметить, что данное отношение может показаться до некоторой степени двусмысленным, т.к. несмотря на то, что оно выражает необходимую связь, само по себе оно является контингентным. Это вынуждает нас утверждать, с одной стороны, что если F и G находятся в отношении N , то необходимо все F являются G , а с другой, возможно, чтобы F не было G . Очевидно, это противоречие. Эту проблему довольно просто решить, признав различие между логической (или концептуальной, или метафизической) и номической необходимостью. Тогда мы утверждаем лишь, что номически необходимо, что все F являются G , но логически возможно, чтобы F не было G . Здесь никакого противоречия нет. Данное различие является широко признанным, хотя вокруг него все же существует некоторая дискуссия¹⁸. Подробнее проблемы, связанные с необходимостью, рассматриваются Армстронгом в работе «A Combinatorial Theory of Possibility»¹⁹.

Важно, что отношение N само по себе не является симметричным: если $N(F, G)$, это еще не значит, что $N(G, F)$. Хотя никакого запрета на симметричность здесь нет, случайно может оказаться, что $N(G, F)$ также имеет место. Иначе обстоит дело с рефлексивностью: Армстронг считает, что мы должны в принципе исключить для отношения N возможность быть рефлексивным. Остаток этого раздела будет посвящен тому, как он предлагает решить эту задачу.

Для того чтобы разобраться с этим, требуется сделать некоторые уточнения относительно того, как нам в данном контексте следует понимать F и G . Если мы будем рассматривать их просто в качестве каких-то универсалий, мы можем столкнуться с такой проблемой, что для описания некоторых законов нам будет просто необходимо постулировать конструкции формы $N(F, F)$. Например, в случае первого закона Ньютона, который в одной из стандартных формулировок выглядит так: «Всякое тело продолжает удерживаться в своем состоянии покоя или равномерного и прямолинейного движения, пока и поскольку оно не понуждается приложенными силами изменить это состояние»²⁰, не ясно, о каком дополнительном свойстве G здесь могла бы идти речь, и самым разумным выглядит представление его в виде $N(F, F)$. Но мысль о том, что универсалия может быть связана сама с собой, звучит, как считает Армстронг²¹, по меньшей мере странно. Он находит в работе «A World of States of Affairs»²² способ разрешить эту проблему через обращение к положениям дел: положению дел «а есть F » соответствует тип положения дел «нечто есть F » или символически « $_F$ », для диадического положения дел «а находится в отношении R к b » типом будет « $_R_$ ».

Типы положений дел оказываются супервентны на самих положениях дел и, соответственно, не создают дополнительной онтологической нагрузки.

¹⁸ Подробнее см.: *Fales E.* Causation and Universal. L., 1990; *Idem.* Are Causal Laws Contingent? // *Ontology, Causality and Mind.* Cambridge, 1993. P. 121–144; *Shoemaker S.* Causality and Properties // *Time and Cause.* Dordrecht, 1980. P. 109–135; *Idem.* Causal and Metaphysical Necessity // *Pacific Philosophical Quarterly.* 1998. Vol. 79. No. 1. P. 59–77.

¹⁹ *Armstrong D.M.* A Combinatorial Theory of Possibility. Cambridge, 1989.

²⁰ *Самсонов В.А.* Ньютона законы механики // Большая российская энциклопедия. Т. 23. М., 2013. С. 435.

²¹ *Armstrong D.M.* Sketch for a Systematic Metaphysics. Oxford, 2010. P. 38.

²² *Armstrong D.M.* A World of States of Affairs. P. 229–230.

Это справедливо для всех универсалий, а по существу, типы положений дел являются их разновидностью.

Теперь остается прояснить вопрос о сущности связи между такими типами положений дел. Армстронг предлагает в большинстве случаев рассматривать такую связь как каузальную. Здесь стоит сделать небольшое отступление для описания теории причинности Армстронга. Так как это не является основной темой данной статьи, я постараюсь разъяснить ее со всем кратко. Позиция, которой придерживается Армстронг в метафизике причинности, также является реалистической и может быть кратко представлена в следующей формулировке:

Для отдельной (token) причинной последовательности (имеющей вид «это является причиной того») то причинное отношение, которое существует в ней между причиной и следствием (effect), представляет собой нереляционное свойство этой последовательности. Существование этого отношения, кроме того, не зависит... ни от чего, что имеет место где-либо еще. Понятие единичной причинности, кроме того, концептуально примитивно. Оно не подлежит дальнейшему концептуальному анализу²³.

Актуально релятами причинных отношений выступают положения дел, но в случае формулировки закона природы мы заменяем их типами положений дел. Таким образом, каждый случай причинности является инстанциацией некоторого закона. Из чего можно понять, что онтологически отношение причинности примитивным не является, каждый случай причинности может быть объяснен через указание на инстанцируемый в данном случае закон. Вопрос о том, все ли законы являются каузальными – это вопрос для идеальной науки будущего, сам Армстронг рассматривает разные варианты²⁴. Для его теории этот вопрос не является принципиальным: если существуют некаузальные законы, то каждый случай релевантного отношения будет инстанциацией такого закона.

Предположим теперь, что то, что «а есть F», является причиной того, что «b есть G». Прибегнув к типам положений дел, это можно символически изобразить следующим образом:

_1 есть F является причиной _2 есть G

Числа у пропусков указывают на то, что партикулярии в данном случае различны, но так как связь существует между типами положений дел, а они являются универсалиями, можно утверждать, что такая связь является законом. Наличие связи именно между универсалиями, а не партикуляриями является важной для решения проблемы индукции, подробнее это будет обсуждаться чуть ниже, на примере критики регулярностных теорий законов.

Теперь случай N(F, F) может быть представлен как:

_1 есть F является причиной _2 есть F

Здесь мы можем заметить, что в инстанциациях такого закона никакой рефлексивности нет, то есть и сам он никогда не будет включать рефлексивное отношение, т.к. не существует вне своих инстанциаций, хотя и не исчерпывается их перечислением. Армстронг предлагает смотреть на это так, что

²³ Ibid. P. 202.

²⁴ Подробнее см.: Heathcote A., Armstrong D.M. Causes and Laws // Nods. 1991. Vol. 25. No. 1. P. 63–73.

«первая и вторая партикулярности могут быть, например, последовательными временными срезами продолжающейся вещи или процесса»²⁵.

Если кратко суммировать сказанное, получим следующее: закон природы – это номически необходимая связь между типами положений дел. Если данная связь является каузальной, то каждый случай единичной причинности, в который включены положения дел, подпадающие под тип, определяемый этим законом, будет инстанциацией такого закона.

Инстанциации законов природы и случаи единичной причинности – это буквально одно и то же, здесь мы имеем тождество в строгом смысле. Это избавляет нас от большого количества эпистемических затруднений, связанных с переходом от корреляции между причинностью и законами к существованию реальной связи между ними. Это будет случаем апостериорного тождества, такого же, как в случае воды и H_2O .

Чтобы составить более объемную картину теории законов природы, предлагаемой Армстронгом, необходимо обратить внимание на его критику регулярностных теорий и подхода лучших систем. Именно с помощью анализа этой критики можно обнаружить, как его теория помогает ответить на вопрос об истинности контрфактических и объяснительных высказываний, справиться с проблемой индукции и разрешить загадку, предложенную в начале статьи.

Критика регулярностных теорий

Сначала обратимся к регулярностным теориям. Как уже было сказано выше, их сторонники утверждают, что закон природы – это просто некоторая регулярность. Таким образом, закон может быть сформулирован в форме простой импликации вида: $\forall x(F(x) \rightarrow G(x))$. Но все же здесь стоит сразу наложить два ограничения: во-первых, такое утверждение должно быть контингентным (например, «все холостяки – это не состоящие в браке мужчины» – не закон природы). Во-вторых, такое утверждение не должно быть локальным (например, «все люди в этой комнате – блондины» также, очевидно, не закон природы). Мамфорд предлагает выделять три основных недостатка теорий²⁶, на которых заостряет свое внимание Армстронг:

- 1) существуют случаи, когда регулярность не является законом;
- 2) существуют законы, которые не связаны с регулярностями;
- 3) даже если закон и регулярность, как кажется, совпадают, есть основания полагать, что они различны.

Довольно несложно привести доводы в пользу первого возражения: можно просто продемонстрировать случаи, когда у нас есть регулярность, но законом природы ее можно было бы признать только ради попытки защитить собственную теорию. Можно обратиться, например, к случаю некоторого вымершего животного. Предположим, что все представители какого-то вида Q умерли, не дожив до 30 лет, тогда будет верным утверждение: «Все представители вида Q умирают до 30 лет». ($\forall x(F(x) \rightarrow G(x))$, где F – представитель вида Q и G – умер, не дожив до 30 лет). Это утверждение является контингентным и не является локальным, но любая

²⁵ *Armstrong D.M. Sketch for a Systematic Metaphysics. P. 40.*

²⁶ *Mumford S. David Armstrong. Stocksfield, 2007. P. 44.*

теория, признающая его законом, выглядела бы весьма неправдоподобно²⁷. Классический пример такого типа можно встретить у Поппера²⁸. Теория Армстронга лишена данного недостатка: из $N(F, G)$ следует $\forall x(F(x) \rightarrow G(x))$, но не наоборот.

Главным доводом в пользу второго возражения служит существование вероятностных и функциональных законов. Мы можем иметь закон, согласно которому все частицы определенного вида могут с некоторой вероятностью распадаться в течение определенного времени. Решить эту проблему для сторонников регулярностных теорий могло бы либо отсутствие таких законов, но сейчас у нас есть некоторые основания считать, что такие законы все же имеют место²⁹, либо существование вероятностных свойств, но это кажется чем-то крайне экстравагантным. Это кажется экстравагантным, так как в таком случае мы получим такие объекты, которым в принципе нельзя дать точное описание, а только высказать о них некоторые предположения, притом это будет связано не с эпистемическими ограничениями, что не было бы таким уж странным, но буквально будет вшито в нашу онтологию. Также у нас есть законы вроде $F = ma$, такой закон должен иметь силу и в случаях массы и ускорения, которые актуально не были инстанцированы, но не ясно, как такое могла бы обеспечить теория регулярностей, так как переход от отдельных случаев регулярности к утверждению функциональной зависимости требует постулирования дополнительной сущности, иначе остается загадкой, чем такая зависимость обеспечена³⁰. Невозможность подобных переходов обобщается в третьем возражении, в данном случае демонстрируя именно неспособность регулярностных теорий дать объяснение вероятностных и функциональных законов. Здесь теория Армстронга также непроблематична, N может быть вероятностным отношением, а связывает оно универсалии, в связи с чем нас не волнуют конкретные значения.

Третье возражение, пожалуй, является самым важным, так как указывает на одно из главных преимуществ теории Армстронга: она поддерживает контрфактические высказывания. Из закономерности самой по себе нельзя получить прямой связи между F и G . Из того, что все F актуально являются G , не следует, что если бы, контрфактически, что-то стало F , оно стало бы и G , и это проблема для регулярностных теорий, т.к. это именно то, чего бы мы хотели от законов – перенос на контрфактические ситуации, что позволяет нам давать точные научные предсказания и эффективно манипулировать миром. Наличие подлинного закона $N(F, G)$ обеспечивает такую связь, строго говоря, отношение N в данном случае и есть эта связь³¹. Поскольку сторонники регулярностных теорий не допускают никакой внутренней связи между тем, что есть F , и тем, что есть G , у них нет метафизических оснований, на которых можно было бы делать вывод от наблюдаемых случаев к ненаблюдаемым. Это классическая проблема индукции, с которой они испытывают значительные трудности. Но теория Армстронга лишена этого недостатка, как уже упоминалось выше: тот факт, что N связывает именно

²⁷ *Armstrong D.M.* What is a Law of Nature? P. 11–24.

²⁸ *Popper K.R.* The Logic of Scientific Discovery. L., 1959. P. 427–428.

²⁹ *Armstrong D.M.* A World of States of Affairs. P. 238.

³⁰ *Armstrong D.M.* What is a Law of Nature? P. 24–39.

³¹ *Ibid.* P. 46–52

универсалии, позволяет производить такой перенос, сам он разъясняет эту возможность следующим образом:

Если F и G связаны диадическим отношением, таким, что его элементы ограничиваются этими двумя универсалиями, то не может быть так, что они имеют это отношение в одно время или в одном месте, но не имеют его в другом. Универсалии F и G – это совершенно одни и те же вещи в их различных инстанциях... Если это имеет место в одном случае, то это имеет место во всех, потому что это одна и та же вещь во всех случаях³².

Критика подхода лучших систем

Теперь можно перейти к рассмотрению возражений против подхода или теории лучших систем. По большей части этот раздел демонстрирует преимущества теории Армстронга для построения натуралистических онтологий. По своей сути подход лучших систем является развитием ключевых идей регулярностных теорий, но вносит существенные дополнения, позволяющие избежать части проблем, связанных с ними. Впервые этот подход, по всей видимости, встречается у Джона Стюарта Милля³³, наиболее яркими сторонниками данного подхода являются Фрэнк Рамсей³⁴ и Дэвид Льюис. Последний предлагает для этой идеи следующую формулировку:

Условное обобщение является законом природы тогда и только тогда, когда оно появляется как теорема (или аксиома) в каждой из истинных дедуктивных систем, которые достигают лучшего сочетания простоты и силы³⁵.

Систематизация тем проще, чем меньше аксиом она содержит, и тем сильнее, чем больше она может рассказать нам об истории мира. Если можно было бы вывести 95% всей мировой истории из всего лишь пяти условных обобщений, принятых в качестве законов природы, это могло бы оказаться лучшей системой, чем система, предполагающая 6 законов (больше на 20%) и позволяющая вывести 96% (больше на 1%) истории мира. Здесь у Армстронга также есть три ключевых возражения:

- 1) законы природы не могут быть вопросом предпочтений;
- 2) истинность одних законов не должна зависеть от наличия других;
- 3) мир не содержит противоречий.

Можно заметить некоторый элемент субъективизма в вопросе о соотношении простоты и силы. Например, условный рационалист может ценить простоту, тогда как условный эмпирик ценил бы силу. Полностью отдать все на откуп калькуляции тоже не получится. Да, в приведенном выше примере мы получаем на 20% больше аксиом и только на 1% больше знаний об истории мира, но в то же время неизвестной истории мира становится на 20% меньше, и мы снова возвращаемся к вопросу о предпочтениях. Во-круг подобных доводов Армстронг и выстраивает свое первое возражение.

³² Ibid. P. 79.

³³ Mill J.S. A System of Logic. L., 1843.

³⁴ Ramsey F. Foundations. L., 1978.

³⁵ Lewis D. Counterfactuals. Cambridge, 1973. P. 73.

Истины о природе мира никак не могут и не должны находиться в прямой зависимости от человеческих предпочтений.

Второе возражение заключается в следующем: в случае принятия теории лучших систем мы оказываемся в ситуации, когда вопрос о том, является ли нечто законом природы, не может быть задан без рассуждений обо всех прочих кандидатах на роль законов. Кажется, мы не считаем, и не хотели бы считать, что у нас есть законы общей теории относительности в силу существования законов термодинамики. Любой закон может и должен являться законом в силу того, что он истинен сам по себе. Конечно, законы могут быть до некоторой степени связаны между собой и позволять лучше объяснять друг друга, но существование каждого отдельного закона должно зависеть только от его индивидуальной истинности. Эта идея становится особенно ясной, если пытаться представить себе мир с альтернативными законами природы: конструируя возможный мир, мы можем изменить или убрать некоторый закон, но сохранить всю прочую систематизацию, которую предположили как лучшую, для объяснения истории нашего мира. Это возможно, т.к. демонстрация того, что связь между законами внутри некоторой систематизации носит логический характер, выглядит крайне тяжелой, если в принципе выполнимой задачей, и существующие теории систем не претендуют на это. Но тогда совершенно непонятно, почему мы должны считать, что наличие или отсутствие закона изначально зависит от нее.

Третье возражение является классическим возражением против любой когерентистской теории. Теория лучших систем предполагает, что у нас могли бы быть две или более систематизации мира, одинаковые в своей простоте и силе, превосходящие все прочие, но при этом содержащие противоречивые наборы аксиом. За неимением возможности выбрать между ними, нам, по всей видимости, пришлось бы признать наличие в мире фундаментальной противоречивости, а этого, конечно, хотелось бы избежать.

Кроме этого, аксиомы теории систем сами по себе все еще являются только лишь регулярностями, и некоторые возражения, справедливо выдвинутые против теорий регулярности, могут быть применены и в случае теории систем. Например, в таких регулярностях по-прежнему нет внутренней связи, поэтому они не будут поддерживать контрфактические высказывания³⁶.

Ясно, что теория Армстронга лишена любого из этих недостатков. Возможно, за исключением третьего: если вы сторонник радикального фаллибилизма, вы можете считать, что противоречия могут быть буквально обнаружены в ходе научного исследования как часть нашего мира, так или иначе, это кажется менее правдоподобным, чем существование двух равнозначных систематизаций мира. Кроме того, если мир действительно таков, что в нем имеют место актуальные противоречия, то вряд ли их принятие можно было бы считать недостатком теории австралийского философа – это было бы некоторое неожиданное и не самое удобное открытие, но последовательный натуралист должен был бы принять это.

³⁶ *Armstrong D.M.* What is a Law of Nature? P. 60–75.

Что такое законы природы

Теперь можно вновь обратиться к главному вопросу статьи и задачам, которые были поставлены в начале, и посмотреть, удалось ли теории Армстронга справиться со всеми вызовами, которые были предложены. Что такое законы природы? Законы природы – это реально существующие необходимые связи между типами положений дел, инстанцированные в случаях единичной причинности. Эти связи и типы положений дел представляют собой универсалии, а так как универсалии в онтологии Армстронга не существуют помимо своих инстанциаций, они не создают дополнительной онтологической нагрузки и могут быть вписаны в натуралистическую и даже физикалистскую рамку.

Что делает контрфактические и объяснительные высказывания истинными? Какие у нас есть метафизические основания, на которых можно было бы делать вывод от наблюдаемых случаев к ненаблюдаемым? Ответы на эти вопросы были получены при рассмотрении третьего возражения Армстронга против регулярностных теорий. Контрфактические и объяснительные высказывания могут быть истинными в силу соответствия описываемого или предсказываемого в них положения дел законам природы. Мы можем переходить от наблюдаемых случаев к ненаблюдаемым, так как законы связывают именно универсалии, а они в силу своей природы являются теми же самыми, вне зависимости от того, наблюдаем мы их или нет. Универсалии в разных своих инстанциях – это все еще буквально одна и та же вещь.

Последнюю загадку совсем несложно разгадать, если обратить внимание на первое возражение Армстронга против регулярностных теорий: фактически ее также можно свести к вопросу: «Почему некоторые регулярно не являются законами?» Ответ: в случае таких регулярностей не имеет места реальная номическая связь.

Номологический реализм Дэвида Армстронга является одной из наиболее проработанных теорий законов природы, предлагающей решение многих проблем, возникающих перед теориями-конкурентами, и лишенной их недостатков. Я надеюсь, мне удалось показать, что собственные затруднения теории, в свою очередь, решены или совершенно не кажутся фатальными. Таким образом, сегодня ее можно рассматривать в качестве одного из лучших кандидатов для ответа на вопрос: «Что такое законы природы?» в рамках построения натуралистической метафизики.

Список литературы

- Самсонов В.А. Ньютона законы механики // Большая российская энциклопедия. Т. 23. М.: БРЭ, 2013. С. 435.
- Armstrong D.M. A Combinatorial Theory of Possibility. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 156 p.
- Armstrong D.M. A Theory of Universals. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. 190 p.
- Armstrong D.M. A World of States of Affairs. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. 285 p.
- Armstrong D.M. Sketch for a Systematic Metaphysics. Oxford: Oxford University Press, 2010. 125 p.
- Armstrong D.M. What is a Law of Nature? Cambridge: Cambridge University Press, 1983. 180 pp.

- Carroll J.W.* Laws of Nature // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2020 Edition) / Ed. by E.N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/laws-of-nature> (дата обращения: 10.04.2023).
- Carroll J.W.* The Humean Tradition // The Philosophical Review. 1990. Vol. 99. No. 2. P. 185–219.
- Dretske F.* Laws of Nature // Philosophy of Science. 1977. Vol. 44. No. 2. P. 248–268.
- Fales E.* Are Causal Laws Contingent? // Ontology, Causality and Mind / Ed. by J. Bacon, K. Campbell, and L. Reinhardt. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. P. 121–144.
- Fales E.* Causation and Universal. L.: Routledge, 1990. 285 p.
- Goodman N.* The Problem of Counterfactual Conditionals // Journal of Philosophy. 1947. Vol. 44. No. 5. P. 113–128.
- Hájek A.* Interpretations of Probability // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2019 Edition) / Ed. by E.N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/probability-interpret> (дата обращения: 10.04.2023).
- Heathcote A., Armstrong D.M.* Causes and Laws // Nods. 1991. Vol. 25. No. 1. P. 63–73.
- Hume D.* An Enquiry Concerning Human Understanding. N.Y.: Oxford University Press, 1999. 296 p.
- Lewis D.* Counterfactuals. Cambridge: Harvard University Press, 1973. 150 p.
- Mill J.S.* A System of Logic. L.: Longmans, Green and Co, 1843. 267 p.
- Mumford S.* David Armstrong. Stocksfield: Acumen Publ., 2007. 206 p.
- Mumford S.* Laws in Nature. L.: Routledge, 1983. 230 p.
- Popper K.R.* The Logic of Scientific Discovery. L.: Hutchinson, 1959. 513 p.
- Ramsey F.* Foundations. L.: Routledge and Kegan Paul, 1978. 287 p.
- Shoemaker S.* Causal and Metaphysical Necessity // Pacific Philosophical Quarterly. 1998. Vol. 79. No. 1. P. 59–77.
- Shoemaker S.* Causality and Properties // Time and Cause / Ed. by P. van Inwagen. Dordrecht: D. Reidel Publ., 1980. P. 109–135.
- Tooley M.* The Nature of Laws // Canadian Journal of Philosophy. 1977. Vol. 7. No. 4. P. 667–698.

David Armstrong's nomological realism

Taras N. Tarasenko

Lomonosov Moscow State University. GSP-1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; Sechenov First Moscow State Medical University (Sechenov University). 8/2 Trubetskaya Str., Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: tarasenko.tn.msu@gmail.com

The article discusses the position of the Australian philosopher David Armstrong on the problem of the ontological status of the laws of nature. Through a clarification of Armstrong's understanding of naturalism, physicalism, and factualism, the general essence of his metaphysical project is summarized. Then article presents his theory of the laws of nature, which is a kind of nomological realism: his version of the nomological argument is examined; his general grounds for rejecting the regularity theories, which is classical for the naturalistic approach, are clarified; and the role of abduction in Armstrong's theory is demonstrated. The relation of nomic necessity, which is the key concept of his theory, is discussed in detail: its status as a second-order universal is explained; the terms of this relation, namely the types of states of affairs that constitute some special kind of universals, are distinguished; the essence of the nomic connection assumed by this relation is clarified through Armstrong's theory of causality. Armstrong's critique of regularity theories of laws of nature and the advantages of his nomological realism over them are discussed: cases where regularity is not law are considered; cases where there are laws that are not related to regularities, and cases where law and regularity seem to coincide, but there is reason to believe that they are different, these are the cases that appear to be most important. Finally, drawing on his own argumentation, the advantages of Armstrong's theory over the best systems approach are justified: the problem

of subjectivism and the threat of anti-realism inherent in coherentist approaches are examined; the highly counterintuitive dependence of the existence of some laws on the existence of others is pointed out; and the danger of actual contradictions within our ontology is demonstrated.

Keywords: D.M. Armstrong, metaphysics, laws of nature, nomic necessity

For citation: Tarasenko, T.N. “Nomologicheskii realizm Devida Armstronga” [David Armstrong’s nomological realism], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 3, pp. 103–117. (In Russian)

References

- Armstrong, D.M. *A Combinatorial Theory of Possibility*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 156 pp.
- Armstrong, D.M. *A Theory of Universals*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. 190 pp.
- Armstrong, D.M. *A World of States of Affairs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. 285 pp.
- Armstrong, D.M. *Sketch for a Systematic Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2010. 125 pp.
- Armstrong, D.M. *What is a Law of Nature?* Cambridge: Cambridge University Press, 1983. 180 pp.
- Carroll, J.W. “Laws of Nature”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2020 Edition)*, ed. by E.N. Zalta [<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/laws-of-nature>, accessed on 10.04.2023].
- Carroll, J.W. “The Humean Tradition”, *The Philosophical Review*, 1990, Vol. 99, No. 2, pp. 185–219.
- Dretske, F. “Laws of Nature”, *Philosophy of Science*, 1977, Vol. 44, No. 2, pp. 248–268.
- Fales, E. “Are Causal Laws Contingent?”, *Ontology, Causality and Mind*, ed. by J. Bacon, K. Campbell, and L. Reinhardt. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 121–144.
- Fales, E. *Causation and Universal*. London: Routledge, 1990. 285 pp.
- Goodman, N. “The Problem of Counterfactual Conditionals”, *Journal of Philosophy*, 1947, Vol. 44, No. 5, pp. 113–128.
- Hájek, A. “Interpretations of Probability”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2019 Edition)*, ed. by E.N. Zalta [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/probability-interpret>, accessed on 10.04.2023].
- Heathcote, A. & Armstrong, D.M. “Causes and Laws”, *Nods*, 1991, Vol. 25, No. 1, pp. 63–73.
- Hume, D. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. New York: Oxford University Press, 1999. 296 pp.
- Lewis, D. *Counterfactuals*. Cambridge: Harvard University Press, 1973. 150 pp.
- Mill, J.S. *A System of Logic*. London: Longmans, Green and Co, 1843. 267 pp.
- Mumford, S. *David Armstrong*. Stocksfield: Acumen Publ., 2007. 206 pp.
- Mumford, S. *Laws in Nature*. London: Routledge, 1983. 230 pp.
- Popper, K.R. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchinson, 1959. 513 pp.
- Ramsey, F. *Foundations*. London: Routledge and Kegan Paul, 1978. 287 pp.
- Samsonov, V.A. “N’yutona zakony mekhaniki” [Newton’s Laws of Mechanics], *Bol’shaya rossiiskaya entsiklopediya* [Great Russian Encyclopedia], Vol. 23. Moscow: BRE Publ., 2013, p. 435. (In Russian)
- Shoemaker, S. “Causal and Metaphysical Necessity”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 1998, Vol. 79, No. 1, pp. 59–77.
- Shoemaker, S. “Causality and Properties”, *Time and Cause*, ed. by P. van Inwagen. Dordrecht: D. Reidel Publ., 1980, pp. 109–135.
- Tooley, M. “The Nature of Laws”, *Canadian Journal of Philosophy*, 1977, Vol. 7, No. 4, pp. 667–698.

ПОИСКИ НОВОГО ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ

Н.Н. Сосна

«НЕСКОНЧАЕМЫЙ ГУМАНИЗМ», «ПРИРОДНЫЙ» КОСМОПОЛИТИЗМ

Сосна Нина Николаевна – кандидат философских наук. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: philosjournal@iph.ras.ru

Статья посвящена симптоматической интерпретации некоторых современных концепций, апеллирующих к космическому устройству. На фоне известных «темных», уныло-бесприютных систем, предложенных такими западными авторами, как К. Мейясу, Д. Харауэй, К. Барад, Ю. Такер и др., пытающихся представить картины мира «без нас», здесь предлагается подробнее разобрать антиколониалистские идеи, вводящие в обсуждение контексты, по-своему дополняющие выводы европейских и североамериканских исследователей. Автором показывается, что идеи непосредственной связи морального деяния и космического устройства или разлитой по всему космосу человечности, хотя и не могут, как оказывается, рассматриваться в качестве основания для всеобщего сосуществования, тем не менее могут выступить двигателем практического общения. При всех флуктуациях используемой терминологии, в которой нередко взаимозаменяемость космополитизма, космологии и космоса в сочетании с попытками удержать специфичность «локального», представляется, что эти разные работы очевидно приближаются к выстраиванию нового особого типа высказывания.

Ключевые слова: антропология, Кастру, космос, мир, Хуэй, человеческое, универсальное

Для цитирования: *Сосна Н.Н.* «Нескончаемый гуманизм», «природный» космополитизм // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 3. С. 118–131.

Один из самых быстрых кораблей, когда-либо запущенных человеком в космос, Пионер-10, не достигнет ближайшей звезды *Proxima Centauri* еще приблизительно 106 693 лет. Для контекста, современный человек, обладающий такими чертами, как абстрактное мышление, горизонт планирования и располагающий некоторыми технологиями, как предполагается, существует всего около 50000 лет, а вид *Homo sapiens* около 200000 лет.

*Д. Дэвис, медиахудожник,
представитель art&science*

Земля достаточно гостеприимна для систем восприятия и функционирования тела человека в сравнении с условиями окружающей среды Марса или Солнца. Но не нужно считать это обстоятельство доказательством расположения именно к человеку или возможности ассимиляции иного.

*Дж. Беннет, специалист
по политической теории*

Но само слово «мир» имеет множество значений – от субъективного опыта жизни-в-мире до [предмета] объективной науки, изучающей геологическое строение [Земли]. Мир является человеческим и не-человеческим, антропоцентричным и не-антропоцентричным, а порой даже и мизантропичным. Возможно, одним из самых главных вызовов, с которым сталкивается сегодня философия, является постижение мира, в котором мы живем, одновременно как человеческого и не-человеческого.

*Ю. Такер, преподаватель
Новой школы Нью-Йорка*

Цитаты можно было бы множить. Представляется, что и уже приведенные намечают контуры проблемы, которая вот уже несколько лет висит в воздухе: «открытость» современного человека разомкнулась настолько, что «вышла в космос». Новые литературные опыты бывшего теоретика медиа Ю. Такера¹, проекты актуального философа техники Ю. Хуэя, наблюдения антропологов (Ф. Дескола², В. Кастру), рассмотрение историком науки «космополитики» (И. Стенгерс³), не говоря о как бы ориентирующихся на естественную науку, физику или биологию прежде всего, новых онтологических проектах (выхода к существовавшему сотни тысяч лет «миру без нас» К. Мейясу, «тонкого слоя» и «грязи» Д. Харауэй⁴, «спутанностей» элементарных частиц К. Барад, «соляной демократии» Дж. Беннет⁵ и т.д.) предъявляют нам контексты, в которых «человеческое» предлагается рассматривать в космической перспективе. При этом речь идет, конечно, не столько о научном освоении космоса, хотя данные и из этой области перерабатыва-

¹ Такер Ю. В пыли этой планеты. Пермь, 2017.

² Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. М., 2012.

³ Stengers I. Cosmopolitics I. Minneapolis, 2010.

⁴ Haraway D. When species meet. Minneapolis, 2007.

⁵ Bennett J. Influx and Efflux: Writing Up with Walt Whitman. Durham, 2020.

ются в том числе и художественными проектами последних лет⁶. Мы бы скорее говорили о некоем «космическом бессознательном», и задача настоящей статьи – наметить контуры объяснения этих участившихся отсылок к плану космического. Отметим, что нам не встречалось, чтобы кто-либо именно этот аспект отдельно рассматривал.

Конечно, человек ощущает себя выставленным в бесприютное пространство не первый раз в истории мысли, тем более в рамках отечественной традиции, обширным пластом которой является «космизм» конца XIX – начала XX вв.⁷ Другая концептуальная рамка очевидно указывает на комплекс отношений или систему убеждений, которые охватываются термином «космополитизм». Исторически нечасто они делались предметом обсуждения, поскольку культурные предпочтения были на стороне чего-то более определенного, ограниченного, и если подобие макро- и микрокосма тематизировалось, то скорее ради познаваемости окружающего пространства, ради роста благосостояния и т.д. Неслучайно что-то противоестественное ощущается в этой позиции, что-то противоречащее порядку вещей, от самого истока или первой точки появления этих идей у киников в Древней Греции 23 века назад до сегодняшнего дня, что видно и в восприятии космополитических рассуждений специалиста по концепциям образования, в первую очередь гуманитарного, М. Нуссбаум, натолкнувшихся на характерную критику⁸. В нашем недавнем наследии эти убеждения не просто осмеивались, несмотря на интернациональный характер советского проекта как такового, но были реальным поводом для обвинения и судебного преследования.

Тем не менее сегодня снова и снова мы обнаруживаем эти отсылающие не просто к экологии планеты пассажи о встроенности ее в нечто глобальное, необязательно устойчивое и дружественное человеку. Даже если иногда «космос» – лишь имя для достаточно смутно ощущаемых процессов, отчасти наследующих «глобализации». Симптомом или наглядным проявлением узла проблем, о которых мы собираемся говорить, является, например, фигура К.Э. Аппиа, родившегося в Гане, получившего образование в Великобритании и преподающего в Принстоне, в лекции перед аудиторией Чикагского университета избирающего себе в союзники отстоящего от него на два десятка столетий киника Диогена, учившего, что нам не нужно ожидать космополитического государственного устройства, чтобы быть космополитами уже сейчас⁹.

Каким образом вписывается эта фигура даже в постмодернистский ландшафт начала XXI в., о котором писал видный континентальный философ Ж.-Л. Нанси? Подвергая деконструктивистский критике множество

⁶ См., например, международный проект записи послания на устойчивых носителях на основе соли для отправки в межзвездное пространство, который учитывает «космологические временные шкалы»: *Davis J., Bisson-Filho A., Kadyrov D., De Kort T.M., Biamente M.T., Thattai M., Thutupalli S., Church G.M. In vivo multi-dimensional information-keeping in Halobacterium salinarum.* DOI: <https://doi.org/10.1101/2020.02.14.949925>.

⁷ Некоторые темы, связанные с космизмом, нам приходилось разбирать ранее, см.: *Sosna N. Elements of Anthropocosmism // Russian Studies in Philosophy.* 2022. Vol. 60. Issue 3. P. 243–263.

⁸ См. статью М. Нуссбаум «Патриотизм и космополитизм» и критические отклики на нее, опубликованные в журнале «Логос» (2006. № 2).

⁹ См.: *Appiah K.A. Cosmopolitanism // Chicago Humanities.* URL: <https://www.chicagohumanities.org/media/kwame-anthony-appiah-cosmopolitanism> (дата обращения: 02.05.2023).

устоявшихся и кажущихся очевидными положений, Нанси долго исследовал понятие «мира», в том числе противопоставляя его «глобализации»¹⁰. Философ утверждал, что глобальные и гомогенизирующие процессы мешают нам строить собственный мир, если мы хотим реализоваться и видеть его отличным от моделей, в которые нам предлагают встроиться. По-своему восприняв идеи М. Хайдеггера, он полагал, что создание нами мира – это не только сущностно необходимый нам процесс, мы также должны иметь в виду, что и выстраивается он из особого места, которое у каждого – свое¹¹. Ведь у каждого из нас только одно место рождения, и оно накладывает на нас свои условия развития. Разбирая этимологию французского слова «крестьянин» (*peasant*), Нанси подчеркивает эту составляющую «земли» (*terre*) как части обустроенного пространства, откуда каждый из нас происходит. Его эссе проблематически сочетает и разделяет два времени: одно, в котором эта земля действительно имела значение, и другое, принесенное модерном с его транснациональной экономикой, транспортом, скоростями и т.д., которое фактически поменяло «пейзаж» (еще одно французское слово с тем же корнем, отсылающим к земле) на «ландшафт», неприютный, чей угодно, какой угодно, никому не принадлежащий. В нем могут появляться фигуры, но как их описать? Нанси поставил это как проблему. Следует ли нам теперь утверждать, что Аппиа, который, сидя на террасе родного города в Гане, отчетливо осознает, что «он уже здесь не живет» (и теряет связь с этим местом, судя по многочисленной критике его описаний этого места, которые для «местных» выглядят непростительно колониальными¹²), считая себя, видимо, частью космополитичного Нью-Йорка, появляется как фигура «постландшафта»? Если такой термин применим к опустошению пейзажа второго порядка, то есть пейзажу «космическому», частицы которого рассеяны по поверхности предположительно какой угодно страны, даже в перспективе какой угодно планеты.

Обычно термин «космополитизм» рассматривается в этическом или политическом аспектах как модель поведения, характеризующаяся небрежением к нормам определенного общества или государства ради общечеловеческих ценностей, или идеал республиканского государственного правления, приблизительно такой, который предложил И. Кант в трактате «К вечному миру». Для целей настоящей статьи нам более принципиально рассмотреть именно онтологическую претензию обращения к космическому (порядку), предложив также гипотезу, объясняющую причины «смешивания» космического и космополитического в распространившихся ныне концепциях.

Так как в рамках одной статьи невозможно даже кратко рассмотреть «космические» контексты и тех авторов, которые перечислены выше, остановимся подробнее на идеях тех, кто на Запад «пришел из-за бугра», по выражению мартиниканца Э. Глиссана, предрекавшего дальнейшее развитие мысли – нужно предполагать, общечеловеческой, то есть в каком-то смысле космополитической, – за счет усилий тех, кто «придет издалека», из разных мест: того же Аппиа из Ганы, Ю. Хуэя из Гонконга, В. де Кастру из Бразилии.

¹⁰ Nancy J-L. *La Création du Monde ou la Mondialisation*. P., 2002.

¹¹ Nancy J-L. *Paysage avec dépaysement // Nancy J-L. Au fond des images*. P., 2003. P. 49–57.

¹² См. например: *Ladimeji D. Kwame Anthony Appiah's «Cosmopolitanism»: A Review*. 2016. URL: [https://www.researchgate.net/publication/301700962_Kwame_Anthony_Appiah_Cosmopolitanism'_-_A_Review](https://www.researchgate.net/publication/301700962_Kwame_Anthony_Appiah_Cosmopolitanism_-_A_Review) (дата обращения: 02.05.2023).

Важно подчеркнуть антиколониалистскую направленность этих четырех упомянутых авторов, действительно стремящихся каждый по-своему «деколониализировать мышление» и ввести в обсуждение разные способы говорить о мироустройстве. Нам же кажется нужным подчеркнуть и то, что ими описываются разные космосы, изрядно расцвечивающие картину западного видения, если мы примем за таковую монотонные и безысходные пейзажи планет в оscarоносном фильме «Дюна» (Д. Вильнев, 2021).

Юк Хуэй интересен не только тем, что пытается ввести китайскую мысль максимально широкого уровня обобщения (онтологическую прежде всего, даже если она составляется им из фрагментов различных учений, даосских, конфуцианских и даже современных китайских и японских) как некую альтернативу западной, зашедшей в тупик со времен модернизма, которой остается надеяться только на то, что новую философию разработает искусственный интеллект. Показательно, что он приступает к разворачиванию своего проекта достаточно традиционалистски, отталкиваясь от воззрений М. Хайдеггера о «месте», и важность этой категории мы уже подчеркивали для Нанси. Все существенное и великое, отвечал Хайдеггер интервьюеру из «Der Spiegel», возникало только из того, что у человека была родина и он был укоренен в традиции. Хуэй предлагает связать проект Хайдеггера с тем, что он называет космотехникой. Мышление, коренящееся в «земной добродетели места», является двигателем космотехники. При этом дискурс о локальности не означает для Хуэя отказа от перемен и развития, или возврата к традиционализму, а скорее направлен на новое понимание истории фактически как практики, которая не выправляется модернистской осью времени. Хуэй тут солидаризируется с Д. Чакрабарти¹⁵, вводящим как подлинно исторический аффективный нарратив связанности с человеческим, в котором модусы существования не обмениваются один на другой. И это оставляет в правах, как полагает Хуэй, дискурс локальности, поскольку культуры сегодня должны позаботиться о том, чтобы не синхронизироваться в гомогенные глобальные и типовые эпистемы. Только отсюда можно пытаться размечать путь к «новому началу», которого все ожидают, и которое, как полагает Хуэй, должно иметь множество начальных точек, открытых фрагментацией. Он выступает против полной реализации единой глобальной системы в проектах таких трансгуманистов, как Р. Курцвейл. Вместо того, чтобы телеологически сближаться с квинтэссенцией западной сингулярности, следует представить альтернативные возможности, бифуркации и фрагментации. Методологически это означает избегать симметричности понятий на Западе и, в частности, в Китае.

Тем не менее Хуэй выдвигает интересующее нас понятие космотехники (где оба корня – греческие), которое «вообще» означает объединение космического и морального порядков в способах технической активности. При этом под «объединением» подразумевается не столько политическая или культурная идентичность, сколько соединение теории и практики. Причина, по которой он обозначил космотехнику как унификацию морального и космического порядка, заключается в том, что это не чисто техническая деятельность в смысле покорения природы. Техника обитает в реальности, которая намного больше, чем она сама. Незнание этой реальности приводит

¹⁵ Chakrabarty D. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, 2007.

к полному господству техники, а значит, и к господству определенной формы жизни и образа мышления.

Чтобы в пику Хайдеггеру продемонстрировать, что техника неинтернациональна, Хуэй сравнивает две модели, греческую и китайскую, подробнее останавливаясь, разумеется, на второй, тогда как характеристики первой он намечает, отталкиваясь от решений вдохновленного древними философами Хайдеггера и наблюдений таких авторов, как Вернан или Кан, написавший книгу об Анаксимандре и истоках греческой космологии в 1960 г. Если понимать технику в рамках философии, то это не немецкая традиция, идущая от Э. Каппа, а онтологическая (из Эллады), в которой о технике нужно ставить вопрос в более широкой конфигурации, в связи с космологией, приличествующей культуре, из которой она происходит. Соответственно, развитие техники в этой модели с самого начала увязывается с дискретностью, столкновениями противоположностей и, как следствие, насилем, в том числе через механизмы, с помощью которых устанавливается контроль над «природой» (что можно обобщить вброшенным Б. Стиглером термином «прометеизм»¹⁴). За отсутствием возможности более подробно комментировать греческую традицию и воззрения Хайдеггера (о которых Хуэем опубликовано несколько статей) приведем некоторые рассуждения Хуэя о китайской космотехнике.

Он утверждает, что китайская космотехника «исконно» (снова Хайдеггерианский мотив) скорее реляционна, чем субстанциальна, скорее интенсивна и континуальна, чем дискретна, скорее гармонична, чем расслаивается на противоположности. В ней не наблюдается отдельно природы и культуры, скорее взаимодействие одного с другим (что Хуэй, правда, продолжает называть греческим словом «космос» или хайдеггерианским «миром»). Ссылаясь на биохимика и сиолога Дж. Нидэма и его работу «Китай и техника», он говорит о «резонансе» между субъектом и космосом, который является основой китайской морали; если человек не руководствуется этим резонансом, то он действует против природы. Здесь природа означает не окружающую среду вне человека, а скорее то, как все происходит – естественный порядок вещей, а «то, что древние китайцы называли моралью, не было обязательством соблюдать правила поведения. Для древних нравственность (добродетель в гармонии с Дао) означает утверждение и понимание доброты неба и земли. Это видно из “Книги Перемен”, где небо и земля одновременно выступают и как условие, и как модель великой личности»¹⁵. Соответственно, в такой системе существа соединены в космическом порядке, и они коммуницируют через сознание, которое у них общее. А техника означает умелое соединение, которое резонирует с космическим порядком, и такое действие уже морально. При этом, опять-таки с самого начала принимается, что человек всегда меньше, чем Дао, познание которого ему недоступно. Однако человек может действовать, сообразуясь с порядком Дао, в любом своем действии находя способ, который соответствует Дао и потому является лучшим. Так можно познавать и космос – «сердцем», как пишет Хуэй. Такое познание – не знание и не наука, так как

¹⁴ Stiegler B. La Technique et le Temps 1: La faute d'Épiméthée. P., 1994.

¹⁵ Hui Y. The Question Concerning Technology in China. An essay in Cosmotronics. Minneapolis, 2016.

космос бесконечен и им его не охватить. Он изменчив, потому что Дао текуще, и дело человека – соответствовать изменениям «неба и земли».

Мы видим, как в предлагаемой концепции космос, человек и Дао как будто перетекают друг в друга, и человек здесь скромнее, так как ощущает, что Дао больше него, и велик, если находит способы обнаружить это Дао в себе, открывая этот закон, медленно, постепенно, в принципе всегда, ведь Дао меняется. С одной стороны, мы ощущаем здесь очень древнюю интуицию, фактически «осевого времени», прочувствованную древними китайцами (и отчасти древними греками, к чему мы получаем доступ через Хайдеггера); с другой стороны, ясно понимаем, что именно это кажется Хуэю современным, потому что именно этот древний комплекс идей он считает альтернативным разрушительному для всей планеты в целом движению дальнейшего развития Запада (его техники прежде всего). Как и во многих проектах, направленных к тому, чтобы соположить две разные культурные традиции, здесь очевидны упрощения, представления представлений (Хуэй интерпретирует греческий «исток» современной цивилизации, отталкиваясь от мнений Вернана, Хайдеггера, Стиглера), достаточно вольное обращение с собственной историей (буддистские (!) притчи XIII в. соседствуют с идеями мыслителей середины XX в., события китайской истории, в том числе XX в., часто выносятся за скобки) и т.д. В то же время мы отчетливо различаем некоторый новый тип высказывания, в чем-то склонного к фабуляции, в чем-то обогащающегося некоторой мифологией в попытках определить нечто в зоне неразличимости, к которой обращается мысль, где «космос» не яснее таинственного Дао. И хотя тысячи лет наследия заслоняют от нас смысл этих слов, обступив их непроходимыми мифами, очевидно стремление снова найти его.

Другой автор, Кваме Энтони Аппиа, также ходит вокруг этой зоны, с порога заявляя, что на фоне «простых и фальшивых утопий» «чистоты» более глубокая человеческая истина на стороне контаминации Публия Теренция. Нам не нужна, никогда не была нужна оседлая общность и гомогенная система ценностей для того, чтобы сосуществовать и «создавать уют». Страницы его книги¹⁶ испещрены примерами тех, кто менял место жительства многократно, от киников и стоиков, переезжавших в греческие города оттуда, где они родились («Многие были чужаками в тех местах; космополитизм был изобретен носителями заражения, миграция их была единична»), до евреев, в средневековой Испании существовавших при мусульманских правителях, не говоря о смешанной среде его родного города. Почему им это удавалось? С одной стороны, Аппиа находит, что дело было в том, что им не нужно было приходить к согласию по поводу набора универсальных ценностей. Он даже выстраивает различие между «тонкими» и «толстыми» понятиями. «Тонкие» понятия кажутся универсальными: аналогии правильного и неправильного, хорошего и плохого есть в любых обществах; даже такие «толстые» понятия, как грубость и мужество, можно встретить практически везде, но есть и более «толстые» понятия, которые характеризуют конкретные общества. И наибольшая степень несогласия возникает тогда, когда одна группа использует понятие, которого у другой просто нет; в такой ситуации задача не в том, чтобы прийти к согласию, а в том, чтобы просто понять. Или тогда, когда две враждующие партии

¹⁶ Appiah K.A. *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. N.Y., 2007.

по-разному понимают одно и то же. Выходом Аппиа видятся «не до конца проясненные аргументы» (как можно перевести *incompletely theorized agreements*): он ссылается на американского исследователя права К. Санштайна и заявляет, что мы можем сосуществовать, не определяя (и не разделяя, можно добавить, следуя его логике) базовые ценности («за исключением, пожалуй, космополитической ценности сосуществования»).

С другой стороны, несмотря на то, что нам не договориться и не определить те ценности, из которых следовало бы исходить, Аппиа превозносит практику, практику разговора, интереса к чужаку – это космополитично (как ни странно, Хуэй как защитник места пишет, что «универсализация (как философии, так и техники) уменьшает способность к диалогу»¹⁷). Потому что это поможет нам привыкнуть друг к другу, считает он.

В этой книге есть еще одна сторонняя тема. Это связанность воображения и идентичности: «...чувство общности через локальную идентичность также имагинативно, как и ощущение себя частью человечества». Вот один из примеров: связь нигерийца с бронзовой скульптурой Бенина воображаемая, как и моя, пишет Аппиа, но это не означает, что какая-то из этих связей нереальна. Это одни из самых реальных связей, которые у нас есть, подчеркивает он. Где-то он добавляет, что эта скульптура притягательна, так как имеет ауру в беньяминовском смысле. И развитие этого примера тоже в чем-то беньяминовское, хотя Аппиа и обходит его толерантно стороной: стремиться удержать эту ауру – значит стремиться к невозможному, потому что этой скульптуры больше практически нет, а если что-то и оставалось, то с территории современного Бенина почти полностью вывезено. Тогда если некто (предположим, как Аппиа) почти (уже) не связан с местом своего рождения и (имагинативно) принадлежит человечеству, то получается, что и космополитизм – это вовсе не нечто воображаемое, а реально то, что остается, потому что не остается ничего другого.

Этот пример нужен был нам для того, чтобы увидеть, как космополитизм лишается своей политической составляющей, как и этической (нет основательности ни в месте рождения, ни в «универсальных ценностях»), проявляясь как, если угодно, «жизненный проект».

Подобный в некотором смысле становящийся индивидуальным космос складывается в описаниях В. де Кастру. Для дальнейшего рассмотрения оставим в стороне широко обсуждаемые части предложенного им проекта – дисциплинарный контекст (отстаивание антропологии онтологического поворота в сравнении с традиционной западноевропейской и соответствующие отсылки к работам Р. Вагнера, М. Стратерн, Маниглие, Ф. Дескола и т.д., реактуализацию идей К. Леви-Стросса и т.д.), работу по «деколонизации мышления», необычную интерпретацию «Тысячи плато», нищенские мотивы – для того, чтобы рассмотреть здесь сюжет, важный для настоящей статьи, и, скорее всего, настолько основополагающий для Кастру, что он словно считает его само собой разумеющимся настолько, что просто использует соответствующую терминологию, постоянно к ней возвращается, но оставляет ее не то в сфере обыденной онтологии, не то мифологии, не размышляя отдельно над тем, можно ли было подобрать другие понятийные ряды. Речь, конечно, о «космосе» и его производных: «космический солипсизм», «космические перспективы», «космические актаны», «космическая

¹⁷ Hui Y. Op. cit. P. 199.

человечность», «место в космосе», «космополитические теории», «космическая игра», даже «докосмическое» (подчеркнем, это не особенность перевода на русский язык). Единственное терминологическое предположение, которое мы можем сделать, касается того, что Кастру предпочитает не работать с понятием «мир». Культура Запада (и его антропологи) считают другие общности «бедными миром» (Кастру язвителен в отношении Хайдеггера, полагавшего, что «конечно, камень, равно как самолет, никогда не смогут, ликуя, радостно вознестись к солнцу, как это делает жаворонок, и тем не менее эта птица не видит открытого»¹⁸).

Не менее язвителен Кастру и в отношении предпосылок ответа на вопрос: «что такое человек?». Ибо сам вопрос выделяет антропологический Запад на фоне «отрицательной инаковости» всех других видов и всех других народов. «В действительности спрашивать себя о том, что делает “нас” отличными от “других” – других видов и культур, и неважно, что “они” собой представляют, поскольку важны тут только “мы”, – значит уже ответить на этот вопрос»¹⁹. Этот ответ не лишен притворства, состоящего в повторении того, что собственное свойство Человека – не иметь ничего собственного (что «по-видимому, это как раз и наделяет его неограниченными правами на собственные свойства «другого»). Но если изменить вопрос, изменится и ответ: «миноритарная антропология», которую предлагает Кастру, «привела бы к умножению незначительных множественностей – не к нарциссизму незначительных различий, но к антинарциссизму непрерывных вариаций». Профессиональная работа в лесах Амазонии и знание антропологических моделей Запада привели Кастру к необходимости анализировать «космологические предпосылки» туземной мысли и западноевропейской. Он отмечает, что требуется как-то пояснить наличие в этнографических работах по туземной Америке множества ссылок на *космополитическую теорию*, которая описывает универсум, населенный актантами или субъективными агентами разных типов, человеческими и нечеловеческими: богами, животными, растениями, метеорологическими явлениями, а также, что не редкость, предметами и артефактами, причем все они оснащены одним и тем же общим комплексом перцептивных, аппетитивных и когнитивных диспозиций. Отсылая к своему важному предшественнику Р. Вагнеру, он уверяет, что «существует “различие в целый мир” между миром, в котором исконное (primordial) воспринимается как голая трансцендентность, чистая антиантропическая инаковость, то есть как несконструированное, неучрежденное, то, что противоположно обычаю и дискурсу, и миром имманентной человечности, в котором исконное приобретает человеческую форму». Второе – это как раз то, как Кастру предлагает характеризовать «неприрученную» индейскую мысль.

Имманентная человечность – это, с одной стороны, невероятно позитивная для любого наследника западного мышления характеристика: нет ничего нечеловеческого, все потенциально человечно (и раз, как мы отметили, Кастру против хайдеггерианского «мира», то это «все» здесь – больше не просто человеческого мира, оно больше космоса, это несколько космосов, можно сказать). Кастру пишет о «всеобщей человечности существ», о «фундаментальной космической человечности», которая делает любой вид

¹⁸ Хайдеггер М. Парменид. СПб., 2009. С. 344–345.

¹⁹ Кастру Э.В. де. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М., 2017. С. 19.

существ рефлексивной разновидностью человеческого. Более того, каждое существо может быть личностью: «удел личности (всеобщей апперцептивной формой которой является форма человеческая) может быть «расширен» до других видов...»; «все животные и прочие элементы космоса интенсивно и виртуально являются личностями, поскольку любой из них может оказаться личностью (или в нее превратиться)»²⁰.

С другой стороны, предпосылка человечности не делает туземный мир ни более дружественным, ни более приятным: «там, где всё становится человеческим, человечность становится чем-то совсем иным»²¹. Кастру называет это «принципом взаимодополнения»: разные виды, неизменно человеческие для самих себя, не могут в то же время быть человеческими один для другого. Если все модусы сущих являются для самих себя человеческими, ни один не человек для другого, следовательно, человечность является *обоюдно* рефлексивной (ягуар является человеком для ягуара, пекари – человеком для пекари), но в тот момент, когда ягуар является человеком, пекари им быть не может, и наоборот. Это довольно специфическое «взаимодополнение», поскольку, несмотря на явные симпатии Кастру к Б. Латуру (и это еще один повод поразмыслить над тем, насколько имманентизм Делеза, у которого, согласно его комментатору Ф. Зурабишвили, «путь туда и обратно не один и тот же», сопоставим с подчеркнуто безразличной к направлениям «сетью» Латура), эти отношения «дополнения» асимметричны: дело не просто в том, что задействуется только одна из (двух) возможностей: волк или человек, условно говоря, но в том, насколько речь вообще может идти о «дополнении», даже, может быть, в смысле Н. Бора, если еще одно вводимое Кастру понятие «перспективизма» заставляет нас в этом усомниться.

Перспективность – это и есть «личностность», иначе говоря, способность занимать точку зрения. То, как люди видят животных, духов и других «космических актантов», радикально отличается от того, как эти существа видят их и самих себя. В самом типичном случае люди в нормальных условиях видят людей в качестве людей, а животных – в качестве животных. Можно сформулировать и иначе: все существа видят («представляют») мир одинаково – меняется сам мир, который они видят. Однако речь не идет о «простой» логической возможности, некотором «техническом моменте», простом переключении с одной позиции на другую; речь идет именно о позиции, о (реальном) месте в космосе, даже если Кастру порой «принижает» его важность через языковые характеристики: «...знаменитые самоназвания первобытных народов, одновременно наивные и надменные, обозначающие обычно “людей” или “настоящих людей”, похоже, прагматически, если не синтаксически, функционируют не столько в качестве существительных, сколько местоимений, отмечающих “субъективную” позицию высказывающегося. Именно по этой причине туземные категории коллективной идентичности обладают значительной контекстуальной вариабельностью, столь характерной для местоимений, размечая противопоставление себя/другого»²². Но это «чисто *местоименное* единство представлений» очень много

²⁰ Там же. С. 47, 45 соответственно.

²¹ Там же. С. 57. Ср.: с. 184.

²² Ср. с фрагментами о переводе на с. 52–56, 102–103 и точке зрения на с. 188–189 (включая инаковость как «точку зрения на себя» – с. 200), 227.

значит: хотя человеком является всякое существо, которое занимает *космологическую субъективную позицию*, это не означает никакой простоты: сме на такой позиции – это реальный процесс, телесный, аффективный, мало кому доступный в нормальном состоянии. Более того, необходимо принимать всевозможные меры предосторожности, чтобы точки зрения оставались отделенными друг от друга, поскольку они несовместимы (человек и волк не могут быть человеком (или волком) в одно и то же время).

Мы не рассматриваем второй компонент предлагаемой Кастру системы туземной мысли: всеобщности человеческого, по его мнению, соответствует «индивидуальность» тел со всеми присущими каждому типу тел модусами существования, аффектами и т.д. С одной стороны, как можно интерпретировать аргументацию Кастру, именно этот компонент отвечает за реальность каждого места и каждой точки зрения, о которой Кастру постоянно напоминает (например, так: «...если сериальные сходства являются воображаемыми, а структурные корреляции – символическими, то становления точек зрения – реальны»), с другой стороны, согласно нашему видению, введение космологической терминологии, которой Кастру активно пользуется, эту реальность подразумевает.

Как было отмечено выше, мы также не рассматриваем здесь характеристик, развиваемых Кастру исходя из анализа работ Делеза и Гваттари, в частности, множественности точек зрения, где множественность – это не только (может быть, не столько) «дополняющие» друг друга и не пересекающиеся конкретные «личности», это множественность по формуле $n-1$, где каждая такая «личность» не совпадает с собой, уж если в принципе при описанной Кастру вариативности она может становиться другой личностью (этот же принцип применяется к «человеческому», которое всегда оказывается меньше себя, также по формуле $n-1$, поэтому «если все может быть человеком, то ничто не является им четко и недвусмысленно»). Представляется, что это не везде соответствует пришедшей, по всей видимости, из структурализма склонности к выделению пар, дуальностей и обоюдных процессов в сочетании с декларируемой асимметричностью позиций, их необорачиваемостью (о чем мы уже кратко упоминали). Ставя своей задачей в этой статье не столько проанализировать методологию и концептуальный аппарат Кастру, сколько вычитать из его работ почти бессознательное использование «космической» проблематики, важно отметить еще один важный момент. С одной стороны, сентенции типа «человечность остается имманентной, заново поглощая большую часть очагов трансцендентности, которые постоянно вспыхивают в том густом, безбрежном и избыточном многообразии лесу, который представляет из себя амазонский социус» следует, видимо, интерпретировать так, что актуальной человечности нет, она или (как сказали бы Делез и Гваттари) потенциальна, то есть меньше себя самой, или (как мог бы сказать Деррида) ретируется, отступает от самой себя, иными словами, в каждой актуализации ее уже меньше («космотехника» Хуэя также, напомним, существует только виртуально, реально же мы имеем дело только со всегда различающимися конкретными космотехниками). С другой стороны, критикуя и манеру Делеза и Гваттари обращаться с догонскими мифами ради «реабилитации» «структуры родства», и уделяя достаточно много внимания фигуре шамана, способного менять позицию, не размечает ли Кастру контуры общности, реальной, а не только потенциальной человечности, которая, как призрак, не оставляет эти процессы становления? Эти вопросы

нуждаются в отдельном исследовании, которое мы оставляем задачей дальнейших публикаций. Сейчас же важно зафиксировать, что, очевидно, Кастру пишет своего «Анти-Нарцисса» в космической перспективе, на которую французские аналитики едва ли ориентировались. Получается, что человеческое определяется исходя из космического, а вовсе не наоборот.

Подводя итог нашему исследованию часто бессознательных и потому симптоматических отсылок к космическому порядку или космической неразличимости, можно вывести следующие содержательные особенности. Одной из них, несомненно, является непередаваемость (нетранзитивность): «космическое» оказывается выходом для той локальности, «позиционности», «личности», которая онтологически не может стать образцом для соседней. Нам никогда не понять друг друга, признает Аппиа, универсальных ценностей нам не сформулировать. Техника не интернациональна, и каждая «космотехника» не совпадает с другой, нам не обнаружить даже базовых структур, которые были бы переносимы на другие модели, утверждает Хуэй (в китайской космотехнике, фактически соглашается он, нет даже времени в западном понимании). Нам не перенять туземный образ мыслей, подчеркивает Кастру, ведь даже если существа представляют мир одинаково, меняется мир, который они видят.

Другой особенностью является онтологический характер этих контекстов, и именно поэтому, как представляется, смешиваются и переплетаются способы выражения и фактически как взаимозаменяемые используются понятия «космополитического», «космического» и «космологического». Дело не в том, что мы должны совершать те или иные действия потому, что этически они носят обязательный характер, или потому, что они политически целесообразны, а в том, что иначе мы перестанем существовать как таковые. Например, и это очень любопытный пример, перестанем быть людьми, сделаемся кем-то еще. Но так как во всех трех моделях есть очевидное настаивание на том, чтобы открыть космосу свое локальное (почти буквальное слова Аппиа), даже если кому-то представляется, что его нет или оно меньше одного ($n-1$), ненормально, болезненно пытаться «изменить перспективу». Мы могли бы продолжить, что эта открытость, по всей вероятности, предполагает, что не этическое поведение и не способ обращения с техникой вырабатываются в связи с взаимодействиями с окружением, а в определенном смысле «собственно» человеческие характеристики, «человечность» актуализируется, приходя из космоса.

Третью особенность сформулируем как необходимость продолжать: несмотря на кажущийся солипсизм того или иного «места в космосе», однозначно обозначается стремление двигаться дальше. Хуэй формулирует это как необходимость «нового метафизического и исторического проекта» против возгласов о конце метафизики/модерна или «возврата к природе». Аппиа говорит о необходимости диалога, даже если общей основы для него нет (кроме космоса, подчеркнем еще раз). Кастру, ссылаясь на французского антрополога Манинглие (настоящая антропология «показывает нам тот образ нас самих, в котором нам себя не узнать»²⁵), утверждает, что «всякий опыт общения с другой культурой дает нам именно возможность

²⁵ Цит. по: Кастру Э.В. де. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М., 2017. С. 14–15.

поэкспериментировать с нашей собственной, что куда важнее воображаемых вариаций».

Иными словами, мы можем заключить, что «космос» воспринимается и актуализируется в различных текстах как способ справиться с «дефицитом смежности» (выражение де Кастру), даже если эти актуализации на данном этапе носят квазимифологический характер.

Список литературы

- Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры / Пер. с фр. О. Смолицкой, С. Рындина. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 584 с.
- Кастру Э.В. де. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии / Пер. с фр. Д. Кралечкина; под ред. Е. Блинова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. 199 с.
- Нуссбаум М. Патриотизм и космополитизм / Пер. с англ. // Логос. 2006. № 2. С. 110–119.
- Такер Ю. В пыли этой планеты / Пер. с англ. А. Иванова. Пермь: Гиле Пресс, 2017. 184 с.
- Хайдеггер М. Парменид / Пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2009. 382 с.
- Appiah K.A. *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. N.Y.: W.W. Norton & Company, 2007. 224 p.
- Appiah K.A. *Cosmopolitanism* // Chicago Humanities. URL: <https://www.chicagohumanities.org/media/kwame-anthony-appiah-cosmopolitanism> (дата обращения: 02.05.2023).
- Davis J., Bisson-Filho A., Kadyrov D., De Kort T.M., Biamonte M.T., Thattai M., Thutupalli S., Church G.M. *In vivo multi-dimensional information-keeping in Halobacterium salinarum*. DOI: <https://doi.org/10.1101/2020.02.14.949925>.
- Bennett J. *Influx and Efflux: Writing Up with Walt Whitman*. Durham: Duke University Press, 2020. 224 p.
- Chakrabarty D. *Provinciologizing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2007. 336 p.
- Haraway D. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007. 440 p.
- Hui Y. *The Question Concerning Technology in China. An essay in Cosmotronics*. Minneapolis: Urbanomic, 2016. 352 p.
- Ladimeji D. Kwame Anthony Appiah's «Cosmopolitanism»: A Review. 2016. URL: https://www.researchgate.net/publication/301700962_Kwame_Anthony_Appiah_Cosmopolitanism'_-_A_Review (дата обращения: 02.05.2023).
- Nancy J-L. *Paysage avec dépaysement* // Nancy J-L. *Au fond des images*. P.: Galilée, 2003. P. 49–57.
- Nancy J-L. *La Création du Monde ou la Mondialisation*. P.: Galilée, 2002. 178 p.
- Sosna N. *Elements of Anthropocosmism* // *Russian Studies in Philosophy*. 2022. Vol. 60. Issue 3. P. 243–263.
- Stengers I. *Cosmopolitics I*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010. 312 p.
- Stiegler B. *La Technique et le Temps 1: La faute d'Épiméthée*. P.: Galilée, 1994. 288 p.

“Endless humanism”, “natural” cosmopolitanism

Nina N. Sosna

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

The article focuses on the symptomatic interpretation of some modern concepts that appeal to a cosmic order. Against the background of well-known “dark”, homeless systems proposed by such Western thinkers as Q. Meillassoux, K. Barad, D. Haraway, E. Thacker et al., trying to present pictures of a world “without us”, the author examines here anti-colonialist approaches that complement the conclusions of European and North American

researchers in their own way. The author shows that the ideas of a direct connection between a moral act and a cosmic order or humanity spilled throughout the cosmos, although it turns out that they cannot be considered as the basis for universal coexistence, can nevertheless act as an engine of practical communication. With all fluctuations in the terminology that they use, in which the interchangeability of cosmopolitanism, cosmology and space is not uncommon, combined with attempts to maintain the specificity of the “local”, it seems that these different works obviously tend to construct a new special type of statement.

Keywords: anthropology, de Castro, cosmic, world, Hui, human, universal

For citation: Sosna, N.N. “‘Neskonchaemyi gumanizm’, ‘prirodnyi’ kosmopolitizm” [“Endless humanism”, “natural” cosmopolitanism], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 3, pp. 118–131. (In Russian)

References

- Appiah, K.A. *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. New York: W.W. Norton & Company, 2007. 224 pp.
- Appiah, K.A. “Cosmopolitanism”, *Chicago Humanities* [<https://www.chicagohumanities.org/media/kwame-anthony-appiah-cosmopolitanism>, accessed on 02.05.2023].
- Bennett, J. *Influx and Efflux: Writing Up with Walt Whitman*. Durham: Duke University Press, 2020. 224 pp.
- Castro, E.V. de. *Kannibal'skie metafiziki* [Cannibal metaphysics], trans. by D. Kralechkin, ed. E. Blinov. Moscow: Ad Marginem Press, 2017. 199 pp. (In Russian)
- Chakrabarty, D. *Provinciologizing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2007. 336 pp.
- Davis, J., Bisson-Filho, A., Kadyrov, D., De Kort, T.M., Biamonte, M.T., Thattai, M., Thutupalli, S. & Church, G.M. “In vivo multi-dimensional information-keeping in *Halobacterium salinarum*”, DOI: <https://doi.org/10.1101/2020.02.14.949925>.
- Descola, Ph. *Po tu storonu prirody i kul'tury* [Beyond nature and culture], trans. by O. Smolizkaya and S. Ryndin. Moscow: New Literary Observer Publ., 2012. 584 pp. (In Russian)
- Haraway, D. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007. 440 pp.
- Heidegger, M. *Parmenides*, trans. by A.P. Shurbelev. St. Petersburg: Vladimir Dal Publ., 2009. 382 pp. (In Russian)
- Hui, Y. *The Question Concerning Technology in China. An essay in Cosmotechnics*. Minneapolis: Urbanomic, 2016. 352 pp.
- Ladimeji, D. Kwame Anthony Appiah's ‘Cosmopolitanism’: A Review, 2016 [[https://www.researchgate.net/publication/301700962_Kwame_Anthony_Appiah_Cosmopolitanism'_-_A_Review](https://www.researchgate.net/publication/301700962_Kwame_Anthony_Appiah_Cosmopolitanism_-_A_Review), accessed on 02.05.2023].
- Nancy, J-L. “Paysage avec dépaysement”, in: J-L. Nancy, *Au fond des images*. Paris: Galilée, 2003, pp. 49–57.
- Nancy, J-L. *La Création du Monde ou la Mondialisation*. Paris: Galilée, 2002. 178 pp.
- Nussbaum, M. “Patriotizm i kosmopolitizm” [Patriotism and cosmopolitanism], *Logos*, 2006, No. 2, pp. 110–119. (In Russian)
- Sosna, N. “Elements of Anthropocosmism”, *Russian Studies in Philosophy*, 2022, Vol. 60, Issue 3, pp. 243–263.
- Stengers, I. *Cosmopolitics I*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010. 312 pp.
- Stiegler, B. *La Technique et le Temps 1: La faute d'Épiméthée*. Paris: Galilée, 1994. 288 pp.
- Thacker, E. *V pyli etoi planety* [In the dust of this planet], trans. by A. Ivanov. Perm: Hyle Press, 2017. 184 pp. (In Russian)

И.А. Девайкин

ПРОГРАММА ПРЕОДОЛЕНИЯ КОРРЕЛЯЦИОНИЗМА В КНИГЕ «НЕСВЯЗАННОЕ НИЧТО: ПРОСВЕЩЕНИЕ И ВЫМИРАНИЕ» РЭЯ БРАССЬЕ

Девайкин Игорь Александрович – ассистент кафедры философии, истории и межкультурных коммуникаций. Московский технический университет связи и информатики. Российская Федерация, 111024, г. Москва, ул. Авиамоторная, д. 8А; e-mail: igor.devaykin@mail.ru

В статье дается критическая оценка проекта преодоления корреляционизма, представленного в книге Рэя Брассье «Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction»¹. Брассье принято причислять к кругу «спекулятивных реалистов», поскольку отправным пунктом его философии в 2000-е гг. являлась борьба с корреляционизмом. Мы полагаем, что в плане понимания корреляционизма философ испытал влияние своего коллеги по спекулятивному реализму Квентина Мейясу. Под корреляционизмом Мейясу предлагает понимать философские подходы, которые фокусируются на соотношении (корреляции) между полюсами: субъект – объект, означающее – означаемое, нозма – ноззис и т.д. Мейясу упрекает корреляционистов в том, что они не тематизируют независимую от мышления реальность, без которой не существовала бы сама корреляция. Пафос Мейясу оправдан, если корреляционизм сужает поле философского исследования. Однако и самому мыслителю не удастся избавиться от корреляционизма. За выполнение этой задачи берется Рэй Брассье, привлекая идеи Уилфрида Селларса, Алена Бадью и особенно Франсуа Ларюэля. Антикорреляционистскую интерпретацию в книге Брассье получают и некоторые естественно-научные теории. Так, философ апеллирует к современной нейрофизиологии и элиминитивизму, а также к космологической физике. По результатам нашего исследования делается вывод, что Рэю Брассье не удастся преодолеть корреляционизм: философ не предлагает убедительного антикорреляционистского прочтения идей Селларса, Бадью и Ларюэля, а также не обосновывает обращение к современному естествознанию. Мы приходим к заключению, что стремление противостоять корреляционизму продуктивно, и для этого философии следует перенести внимание

¹ Существует перевод А.А. Писарева «Необузданное ничто», но данное название не вполне передает ключевой смысл, заложенный, как представляется, Рэем Брассье. А именно, задача обсуждаемой книги состоит в том, чтобы показать, как возможно познание несвязанной (unbound) с мышлением реальности. В связи с этим мы предлагаем название «Несвязанное ничто», где «несвязанное» означает нечто некоррелированное, самостоятельно существующее вне мышления. Тогда перевод полного названия книги звучит как «Несвязанное ничто: просвещение и вымирание».

с корреляции на повседневное давление реальности самой по себе, от которого не может избавиться человеческий субъект.

Ключевые слова: «Несвязанное ничто: просвещение и вымирание», корреляционизм, спекулятивный реализм, Брассье, Ларюэль, Бадью, Селларс

Для цитирования: Девайкин И.А. Программа преодоления корреляционизма в книге «Несвязанное Ничто: просвещение и вымирание» Рэя Брассье // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 3. С. 132–146.

Введение

Ныне здравствующий англоязычный философ Рэй Брассье (1965 г.р.) стал знаменитым благодаря участию в семинаре 2007 г., который носил название «спекулятивный реализм». Докладчиков объединяла идея борьбы с так называемым корреляционизмом. Квентин Мейясу, коллега Брассье по спекулятивному реализму, дает следующее определение корреляционизма: «Под корреляцией мы понимаем идею, согласно которой мы можем иметь доступ только к корреляции между мышлением и бытием, но никогда к чему-то одному из них в отдельности. Мы будем называть корреляционизмом любое направление мысли, которое утверждает непреодолимый характер корреляции, понятой таким образом»². Мейясу приводит в пример подобной корреляции отношения между субъектом и объектом, ноэмой и ноэзисом, а также означающим и означаемым³.

Возникновение корреляционизма Мейясу связывает с философией Иммануила Канта, который обосновал невозможность получения знания о том, что лежит за пределами корреляции, и предложил сконцентрировать философское исследование на самой корреляции. Мейясу считает, что в случае Канта этой корреляцией является трансцендентальный аппарат. Корреляция возникает между мышлением и реальностью, которая от него не зависит. По мнению Мейясу, с которым согласны спекулятивные реалисты, корреляциями являются также язык, социо-культурные практики, история, политика и прочее. Философия последних двухсот лет была сфокусирована именно на изучении этих корреляций, поэтому подобные философские направления были названы корреляционизмом.

Спекулятивные реалисты справедливо считают, что философии следует сместить фокус внимания с корреляций на то, без чего она бы не существовала. А именно, на то, что Кант называл вещью-в-себе, а спекулятивные реалисты именуют чем-то нескоррелированным или реальностью самой по себе. Спекулятивные реалисты правы, что без аффицирования вещью-в-себе не функционировал бы трансцендентальный аппарат, как и всякая другая корреляция. Из этого следует, что корреляционизм, во-первых, зачастую не уделяет внимания тому, что не зависит от мышления, а, значит, сужает поле философского исследования. Во-вторых, корреляционизм не тематизирует условия своей собственной работы, т.е. реальность саму по себе, без встречи с которой не существовало бы корреляции.

Следовательно, желание преодолеть корреляционизм является обоснованным, но достигают ли спекулятивные реалисты этой цели? Так, избавиться

² Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности. М., 2016. С. 11.

³ Там же. С. 12.

от корреляционизма не удастся Мейясу, чему уже посвящен ряд исследований⁴, поэтому подход данного философа мы здесь не разбираем. На преодоление корреляционизма претендует соратник Мейясу, Рэй Брассье. Он стремится решить ту же проблему, что и Мейясу, т.е. познать реальность саму по себе, которая не зависит от мышления, не переносит на некоррелированную реальность человеческие свойства. Мышление, пытаясь познать то, что от него автономно, заражает это нечто мышлением или человеческими свойствами. Если получится познать мышлением то, что от него полностью не зависит, значит, корреляционизм преодолен. Как познать то, что не связано с мышлением самим мышлением? Вот проблема, с которой имеет дело спекулятивный реализм.

Свою версию борьбы с корреляционизмом предлагает Рэй Брассье в книге «Несвязанное ничто: вымирание и просвещение» [далее – «Несвязанное ничто»]. Наше исследование представляет собой реконструкцию программы преодоления корреляционизма как главного сюжета «Несвязанного ничто». Кроме того, мы дадим критическую оценку этого проекта и установим, удалось ли Брассье решить основную проблему, связанную с корреляционизмом. По сей день отсутствует работа, в которой бы подводился итог усилиям Брассье, направленным на устранение корреляционизма. Препятствием к изучению «Несвязанного ничто» является сложность языка, с которой достаточно трудно справиться англоязычному читателю⁵. Эзотеричность языка, которым написана эта книга, мешает ее освоению и российскими исследователями. Не способствует упрощению этой задачи и сам Брассье, поскольку по сей день внятно не разъяснил многие принципиальные моменты концепции, изложенные им в этом тексте.

Интерпретация понятия корреляционизма в философии Брассье

Мы можем выделить в корреляционизме три основных аспекта. Во-первых, он смещает акцент философского исследования с несвязанной с мышлением реальности на отношение (трансцендентальный аппарат, язык, культуру, социо-исторические практики и т.д.) субъекта с такой реальностью. Во-вторых, переносит на реальность человеческие черты вроде чувств, мышления, воли⁶. В-третьих, делает ведущим предметом исследования человека, поэтому корреляционизм преимущественно антропоцентричен.

Р. Брассье не объявляет прямо, но из контекста его книги видно, что он придерживается такого понимания корреляционизма, в которое входят три перечисленных компонента. Брассье стремится сместить фокус философского исследования с человека и его отношения с реальностью на реальность как таковую, которая не зависит от мышления и свободна от антропных

⁴ Провал проекта преодоления корреляционизма у Мейясу констатируют исследователи его творчества. См.: *Хамис Д.* Пустота корреляционизма // *Логос*. 2013. № 2 (92). С. 113–127; *Тоскано А.* Против спекулятивизма // Там же. С. 81–93.

⁵ Такого мнения придерживаются Рой Годдард и Грэм Харман. См.: *Goddard R.* Honouring Nihilism. A Review of Ray Brassier's *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction* // *Other Education: The Journal of Educational Alternatives*. 2016. Vol. 5. No. 2. P. 56–86; *Харман Г.* Спекулятивный реализм: введение. М., 2020.

⁶ Мейясу к числу тех, кто наделял реальность человеческими свойствами, относит следующих мыслителей: Беркли, Гегель, Ницше, Бергсон, Делез и Латур.

характеристик вроде воли, мышления и чувств. Тем не менее интерпретация корреляционизма в философии Брассье имеет один специфический оттенок: философ акцентирует внимание на борьбе с человеческой феноменальностью. А если точнее, то корреляционизм отдает предпочтение повседневным и психологическим представлениям о реальности перед научными образами. Последние же, по Брассье, более близки к несвязанной с мышлением реальности.

Таким образом, задача Брассье состоит в том, чтобы показать, как возможно потеснить человека из центра философского исследования и познать то, что нескоррелировано с мышлением и не имеет антропных свойств. Особый акцент Брассье делает на борьбе с повседневными представлениями о реальности самой по себе и феноменальными данностями этой реальности.

Программа преодоления корреляционизма в «Несвязанном ничто»: унилатеральность и бытие-ничто

Книга «Несвязанное ничто» пропитана глубоким пессимизмом. Автор нагнетает в читателе ощущение разочарованности относительно человеческого положения во Вселенной, а также интенсифицирует состояние ужаса от неизбежности событий, которые ждут человечество в будущем. Брассье предлагает нам настроиться на поиск бессмысленной, слепой, случайной и автономной от мышления реальности, которая подчиняет себе человека. Чем больше субъект узнает о том, как устроена эта реальность, тем дальше он продвигается в реализации задачи преодоления корреляционизма. Способствовать этому, по мнению Брассье, должны определенные концепции из философии XX в., а также естественно-научные теории.

Текст Брассье представляет собой компиляцию идей из философии и современного естествознания, которые получают смелую и оригинальную интерпретацию. Стоит начать с того, что Брассье обращается к нейронаукам и популярному в философских кругах элиминативизму. Брассье верит в то, что все феномены сознания будет возможно объяснить нейронными процессами. В данном случае он ссылается на Томаса Метцингера⁷ и чету Черчлендов⁸. Помимо этого, серьезной поддержки Брассье ищет у видного представителя аналитической философии Уилфрида Селларса, который еще несколько десятилетий назад поддерживал обращение к нейронаукам, когда писал, что «нет принципиального препятствия для отождествления понятийного мышления с нейрофизиологическим процессом. Но если это так, то почему бы не предположить, что внутренние состояния, воспринимаемые как ощущения [являются. – И.Д.] сложными нейрофизиологическими эпизодами в коре головного мозга?»⁹.

Брассье считает, что нейронауки, как и естествознание вообще, «адекватны» реальности. «Адекватность» философ стремится представить как знание о нескоррелированной реальности. Сложно сказать, что представля-

⁷ Metzinger T. Being No-One: The Self-Model Theory of Subjectivity. L., 2004.

⁸ Churchland P.M., Churchland P.S. On the Contrary: Critical Essays 1987–1997. Cambridge (MA), 1998.

⁹ Sellars W. Philosophy and the Scientific Image of Man // Frontiers of Science and Philosophy. Pittsburgh, 1962. P. 35–78.

ет собой эта «адекватность» по Селларсу, и тем более понять то, чем она является для Брассье.

Они ссылаются на то обстоятельство, что естествознание характеризуется наличием строго определенных процедур, по которым выводятся научные факты. Такая наука, как нейрофизиология, благодаря критериям, сводит феноменальные состояния к нейронным коррелятам. И этим, как считает Брассье, не может похвастаться корреляционизм, который редуцирует научные факты к явлениям сознания, зачастую не проясняя критерии такого сведения. Помимо того, феноменальный образ не всегда «адекватен» картине мира, которую рисует нам естествознание. Селларс это пояснял так: раз «основные объекты современной теоретической физики, как известно, не воспринимаемы и непредставимы»¹⁰, то и наши повседневные представления, скажем, об элементарных частицах как о чем-то, что имеет конкретную форму, являются неадекватными. Далее понятие «адекватности» еще будет обсуждаться, но большего обоснования того, почему в борьбе с корреляционизмом философии следует сделать ставку на естествознание, мы не обнаружим.

В связи с «адекватностью» наук Брассье привлекает также теорию Селларса о двух образах: научном и манифестном, но интерпретирует ее своеобразным способом. Под манифестным образом Селларс понимал такое повседневное представление о вещах, которое не отягощено научной интерпретацией. Селларс считал, что хотя манифестный образ первичен в отношении научного, он является лишь «сырой» версией последнего. Брассье это объясняет следующим образом: если каждый манифестный образ потенциально может быть сведен к нейронным коррелятам, то он вторичен в сравнении с научным образом.

Для Брассье тезис о том, что научный образ имеет онтологический приоритет перед манифестным, означает, что повседневное представление можно полностью заменить естественно-научным. Это, согласно Брассье, необходимо произвести из-за того, что манифестный образ подвержен антинаучным суевериям и корреляционизму. Задача философии «состоит в том, чтобы ускорить разрушение наукой манифестного образа, отбросив все подпорки, которые используются для его укрепления или еще как-то подавляют разрушительную силу метафизических вычитаний науки [т.е. замену манифестного образа научным. – И.Д.]»¹¹.

Брассье использует термин «вычитание», стремясь связать его с математикой. Философ обращается к размышлениям Алена Бадью и рассматривает его концепцию под определенным углом. Брассье следует заявлению Бадью о том, что онтология является дискурсом, базирующимся на теории множеств. Соглашаясь с этим, Брассье полагает, что, «отдав бытие в руки математики, дискурс онтологии должен стать разочаровывающим»¹². Нужно думать, раз естествознание не всегда дает представление о мире как о чем-то комфортном и уютном для человека, то и математика (аппаратом которой пользуются науки) косвенно способствует интенсификации разочарованности, которая сопровождает постепенное упразднение корреляционизма. Брассье считает необходимым взять у Бадью его «субтрактивную» (вычита-

¹⁰ Ibid.

¹¹ Brassier R. *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*. L., 2007. P. 26.

¹² Ibid. P. 98.

тельную) онтологию. Брассье высказывается на этот счет поэтично: «...философия, которая предпочитает отказаться от мировой полноты в пользу субтрактивного аскезиса, должна быть готова броситься в черную дыру субтракции [т.е. пресловутого вычитания манифестного образа. – И.Д.]»¹³.

Видимо, позиция Брассье содержит отдельно им не оговариваемый тезис о том, что современное естествознание функционирует за счет математического аппарата, из-за чего математика и сближается с нейрофизиологией. Брассье подробно не прописывает этот переход от математики к человеческим представлениям и нейрофизиологии, но он должен подразумеваться; о том, насколько оправдан такой скачок мысли, сложно судить. Полагаем, что Брассье пытается провести аналогию математических операций с деятельностью по замене повседневного образа научным, поэтому и пользуется словом «вычитание». Также Брассье, оперируя пониманием бытия как «пустого множества», ассоциативно соотносит такую «пустоту» с ничто, которое ожидает нас в будущем в связи с вымиранием.

Вычитательную концепцию, считает философ, следует дополнить теорией Франсуа Ларюэля, поскольку «унилатерализация углубляет тезис Бадью о бытии как пустом множестве»¹⁴. Брассье в статье о Ларюэле говорит, что односторонняя дуальность (она же унилатерализация) значит, что Y отождествляет себя с X , в то время как X не отождествляет себя с Y ¹⁵. Подобная схема не подразумевает каких-то двух устойчивых начал, поскольку Ларюэль показывает ее работу на примере совершенно различных философских терминов. Однако чаще всего мыслителем X связывается с Реальным (о котором речь далее), а Y с каким-либо традиционным философским понятием. Франсуа Ларюэль приводит такой пример: мышление отличает себя от Реального, но Реальное не отличает себя от мышления.

Унилатеральность является одной из центральных идей, которую привлекает Брассье для преодоления корреляционизма. Подробнее обсудим то, что означает эта абстрактная формула, утверждающая отсутствие взаимной детерминации между X и Y . Дело в том, что Брассье интерпретирует «термин “решение” в работе Ларюэля как синоним трансцендентального синтеза или, в более общем смысле, как шифр корреляционизма»¹⁶. По Ларюэлю, вся европейская философия базируется на «решении», под которым понимается расщепление на данность (субъекта и корреляцию) и данное (то, что дано субъекту в корреляции). Следовательно, задача Ларюэля состоит в том, чтобы совершить «не-философскую приостановку решения» и обратиться к радикально имманентному, или Реальному¹⁷, которое работает как односторонняя дуальность (мышление детерминируется Реальным и пытается себя от него оторвать, в то время как Реальное

¹³ Брассье Р. Презентация как анти-феномен в «Бытии и событии» Алена Бадью // Хора. 2008. № 1. С. 67.

¹⁴ Brassier R. Nihil Unbound. P. 147.

¹⁵ Brassier R. Axiomatic heresy. The non-philosophy of François Laruelle // Radical Philosophy. 2003. Vol. 121. P. 27.

¹⁶ Brassier R. Nihil Unbound. P. 134.

¹⁷ Реальное Ларюэля в данном случае ближе к Жизни Мишеля Анри, а не к лакановскому Реальному. Согласно Анри, есть неинтенциональный уровень, который создает интенциональное, а последнее конституирует объекты. И эта неинтенциональная Жизнь различна к интенциональности, поскольку первичная неинтенциональность замкнута лишь на себя, т.е. она самоаффицируется. Такое Реальное (из-за которого возможна корреляция) и стремится прояснить Брассье.

безразлично к этому различию). Брассье пишет, что «унилатерализация может быть осуществлена только нететически, т.е. неререфлексивно»¹⁸. Также Брассье полагает, что «хирургическое вмешательство в тело трансцендентального синтеза [т.е. данности и данного. – И.Д.], отрыв терминов от отношений, ампутация взаимности и обострение унилатеральности»¹⁹ приведет к прерыванию корреляции²⁰.

Рэй Брассье пишет о том, что «объект мыслит через субъекта»²¹. Объекты влетают в поле мышления, захватывают и определяют его без того, чтобы самим испытать влияние субъекта. Человек, в интерпретации Брассье, оказывается эффектом этого Реального. «Объект – не субстанция, а разрез в ткани [корреляционистского. – И.Д.] синтеза. Объект заставляет мысль думать в соответствии с ним»²².

Теперь свяжем унилатеральность с учением об образах. Брассье намекает, что объект подобен научному представлению и потому, прорастая через манифестный образ и заставляя себя прояснять, научный образ демонстрирует собственную автономность и первичность в отношении корреляции. Процесс замены корреляционного объекта некорреляционным (повседневного образа научным) Брассье именует унилатерализацией. Односторонняя дуальность является принципом, согласно которому происходит деантропоморфизация (и раскоррелирование) человеческой оптики. В этом контексте, вероятно, станет понятнее использование идеи «адекватности». На последней странице книги появляется фраза «знание, которое детерминировано его объектом, может быть охарактеризовано как структура адекватности без соответствия»²³. Мы можем понять это так: если унилатерализация первична в отношении порядка представления, то об истине как о соответствии содержания этого представления некоторой реальности говорить не приходится. Но при этом можно указать на «адекватность» механизма, в соответствии с которым нескоррелированная реальность продуцирует представление и насильственно врывается в его содержание. Из этого следует, что унилатерализация одновременно является процессом познания реальности самой по себе и самим знанием об этой реальности.

Брассье считает, что некорреляционная реальность именно по такому принципу соприкасается с субъектом. Это отнюдь не означает, будто у реальности есть потребность в мышлении, через которое она пробивается. Брассье всего лишь находит, как он считает, брешь в субъекте, которая может способствовать подрыву корреляции. Унилатеральность, с одной стороны, проводится субъектом, с другой – является чем-то независимым от субъекта, т.е. осуществляется вне его воли.

¹⁸ Brassier R. *Nihil Unbound*. P. 139.

¹⁹ *Ibid.* P. 147.

²⁰ Однако Брассье критикует не-философию Франсуа Ларюэля, поэтому сам остается в рамках философии, заимствуя у Ларюэля унилатерализацию. Брассье не торопится отказываться от понятий философии и обращаться к терминологии не-философии. К примеру, философ оперирует понятиями «бытие» и «ничто» вместо Реального. Питер Вульфиндейл пишет, что Брассье «превращает не-философскую приостановку философского решения в философское исследование соотношения между мыслью и бытием» (*Wolfendale P. Ray Brassier (Dictionary Entry)*. URL: https://www.academia.edu/26697817/Ray_Brassier_Dictionary_Entry (дата обращения: 17.02.2003)).

²¹ Brassier R. *Nihil Unbound*. P. 149.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.* P. 239.

Брассье пишет: «Односторонняя дуальность превращает мысль в вещь». Также он отмечает, что унилатеральность «размыкает корреляционный синтез, чтобы осуществить (а не представлять) идентичность без единства и двойственность без различия между субъектом и объектом [объектом в данном случае в кантовском смысле, как тем, что создается субъектом. – И.Д.]»²⁴. Односторонняя дуальность сворачивает оппозиции без отождествления. К примеру, субъект и объект как противоположные понятия соединяются вместе, но так, что не превращаются в какую-то другую (третью) структуру, т.е. они, существуя вместе, остаются противоположностями²⁵. В более поздней статье Брассье пишет: «Бытие должно сочетать единство и множественность, идентичность и различие»²⁶. По сути, его «идентичность без тождества» есть та же унилатеральность, т.е. механизм свертывания субъекта и созданного им объекта в нечто, что прерывает корреляцию, т.е. в некоррелированную реальность, или тот объект, что мыслит через субъекта.

В связи с односторонней дуальностью Брассье вводит критически важное для его теории различие между объектом (который зачастую отождествляется у Брассье с унилатеральностью) и бытием-ничто. Брассье пишет: «“Опустошение” (voiding) – еще один способ описать унилатерализацию. Мы будем отличать пустоту как одностороннюю дуальность от бытия-ничто, в котором она укоренена...»²⁷. Складывается впечатление, что Брассье имеет в виду достаточно традиционную идею из онтологии. А именно, что онтология может работать с бытием через частные сущие, а может – с бытием как таковым. Нескоррелированные объекты (принуждающие субъекта к замене повседневных представлений научными) демонстрируют в работе унилатерализации «нигилистическую мощь», которая, в свою очередь, указывает на бытие-ничто. Ничто как бы просвечивает сквозь научные образы, которые укоренены в Реальном, понимаемом, как мы дальше выясним, в качестве вымирания, предельно приближающего субъекта к полному уничтожению.

Бытие-ничто подобно самоаннигилирующей силе, которая находится в будущем и подстегивает унилатеральность. Частные вычитания сопровождаются чувством разочарованности в представлении о реальности и о себе. Видимо, с состоянием наибольшей концентрации этой разочарованности Брассье как раз связывает бытие-ничто.

Почему это не просто бытие или не просто ничто? Потому что, как мы полагаем, нельзя говорить о ничто самом по себе, его приходится всегда соотносить с чем-то. Но и бытие в нашем случае характеризуется каким-то распадом, саморазрушением. Бытие и ничто не существуют друг без друга, бытие заражено ничто, ничто просачивается через бытие и использует бытие, чтобы войти контрабандой в человеческое представление. Бытие разру-

²⁴ Brassier R. Nihil Unbound. P. 203.

²⁵ Аналогичную идею Брассье иллюстрирует на примере шизофреника. По Брассье, тот, кто страдает этим заболеванием, не отличает себя от вещей внешнего мира. Важно заметить, что шизофреник не растворяется в объекте, но различие на субъект и объект просто сворачивается в безразличное ничто, а не в какую-то структуру. См.: Брассье Р. Танатоз Просвещения // Логос. 2019. Т. 29. № 4. С. 83–106.

²⁶ Брассье Р. То, чего нет: философия как сплетение истины и негативности // Stasis. 2013. № 1. С. 194.

²⁷ Brassier R. Nihil Unbound. P. 148.

шается, но никогда до конца, т.е. полностью не растворяется в ничто. В этом вся драма бытия-ничто: все стремится стать ничем, но это не может совершиться до конца, т.к. всегда сохраняется некоторое нечто, благодаря которому это и происходит. Долю этого страдания испытывают люди, когда якобы чувствуют борьбу и одновременно взаимозависимость повседневного и научного образов. По большому счету Брассье сближает понятия объекта и универсальности, с одной стороны, и бытия-ничто и Реального – с другой.

Брассье считает, что на бытие-ничто указывает «вымирание»²⁸. Брассье ссылается на космологические сценарии относительно будущего нашей Солнечной системы и шире – Вселенной²⁹. Насколько нам самим известно, практически ни один сценарий отдаленного будущего Вселенной не является оптимистичным для человечества. Видимо, Брассье в своих размышлениях подразумевает наиболее вероятную и самую зловещую теорию об исчезновении всего – Большой разрыв. В конце 1990-х гг. в научный оборот была введена гипотеза «темной энергии» для объяснения наблюдаемого ускоренного расширения Вселенной. Вероятно, эта идея впечатлила Брассье, поэтому нашла прямое отражение в «Несвязанном ничто». Сценарий Большого разрыва подразумевает, что за конечное время темная энергия, которую также называют «антигравитацией», разрушит саму материю, а также пространство-время. Это произойдет в силу того, что уменьшение горизонта событий приведет к невозможности взаимодействий как на макро- (гравитация), так и на микроуровне (электромагнитном, а также сильном и слабом). Пространство-время разорвется изнутри, и генерация элементарных частиц на квантовом уровне станет невозможна. А затем «темная энергия» продолжит погружать погасшую Вселенную глубже и глубже в вечную и бездонную черноту»³⁰. Процесс постепенного умирания Вселенной Брассье и называет бытием-ничто: приближение горизонта событий для каждого объекта и частицы является процессом (длящимся миллиарды лет) наступления ничто.

Брассье хочет убить всякую надежду на выживание для нашего вида. Согласно мысли философа, раз материя перестанет продуцироваться, то нельзя будет построить и материальный носитель для сохранения сознания. Вследствие чего, если мы принимаем этот космологический сценарий, наш вид обречен на вымирание. Бытие-ничто все уравнивает перед лицом смерти: и человека, и все остальное сущее. Для бытия-ничто мы такие же вещи, как и все прочие органические и неорганические сущие.

Вымирание – это горизонт, за который, как полагает Брассье, субъект не способен шагнуть. «Это экстернализация, которая не может быть воспринята мыслью»³¹, – поскольку вымирание является не чем-то эмпирическим,

²⁸ Идея «вымирания» популярна среди современных философов, например, ее используют Юджин Такер, Мэтт Розен и Ник Ланд. Однако эту концепцию Брассье формирует, основываясь на размышлениях Жан-Франсуа Лиотара. Брассье ссылается на текст Лиотара «Нечеловеческое: размышления о времени» (*Lyotard J-F. The Inhuman: Reflections on Time. Stanford (CA), 1991*), где осмысливается состояние, которое наступит после остывания Солнца и смерти человеческого вида.

²⁹ Брассье отсылает к следующим трудам: *Odenwald S. Patterns in the Void: Why Nothing is Important. Boulder (Colo.), 2002*; *Krauss L., Starkman G. Life, The Universe, and Nothing: Life and Death in an Ever Expanding Universe // The Astrophysical Journal. 2000. Vol. 531. No. 1. 22–30.*

³⁰ *Brassier R. Nihil Unbound. P. 228.*

³¹ *Ibid. P. 229.*

как говорит Брассье, но реальным. Философ считает, что вымирание нельзя помыслить, поскольку оно лишь «указывает на мысль об отсутствии мысли [поэтому. – И.Д.] представляет собой объективацию мысли, но такую, в которой мысль об объекте переворачивается самим объектом, а не мыслью об объекте»³². Собственно, этот горизонт вымирания, который Брассье, в общем-то, предлагает принять нам на веру, и представляет собой бытие-ничто, или Реальное.

Если на основании сценариев из физической космологии можно утверждать, что за конечное количество времени наступит «период», когда перестанет быть возможна всякая корреляция, то, выходит, корреляции уже нет. Философ заявляет: «Мы уже мертвы, а философия является органом вымирания»³³. Получается, что люди являются «живыми мертвецами», случайно произведенными бытием-ничто. И цель субъекта состоит в том, чтобы нагнетать деантропоморфизацию, а инструментом этого является философия, тесно взаимодействующая с естествознанием.

Критика программы Брассье. Введение концепции пассивного субъекта как шаг к снижению роли корреляционизма для философии

Обсуждаемый текст Брассье был встречен непониманием и критикой в первую очередь со стороны коллег по спекулятивному реализму. Квентин Мейясу пишет следующее о концепции Брассье: «Нигилизм Рэя Брассье ближе к позиции, которую стремлюсь защищать я, поскольку она кажется мне антикорреляционистской. Мое несогласие с его важной и впечатляющей книгой (“Несвязанное ничто”) заключается в том, что я до сих пор не понимаю, как не-философия Ларюэля, которая кажется Брассье существенной, позволяет ему добиться такого результата»³⁴.

Под «результатом» Мейясу подразумевает преодоление корреляционизма. В чем же Мейясу видит здесь трудность? Прежде всего, в ссылке на Ларюэля. Впрочем, идеи последнего критически оценивает не только Мейясу. Один из исследователей Ларюэля так комментирует его постулат о Реальном: «Этот тезис не является выводом из какой-либо цепи рассуждений, он постулируется в своем прямом безотносительном тематизме аксиоматически»³⁵. Иными словами, Реальное постулируется произвольно. Соответственно, и унилатеральность, которая функционирует в сцепке с Реальным, нам также предлагается просто принять на веру.

В связи с этим вновь обратимся к словам Мейясу: «то, что он [Ларюэль. – И.Д.] называет “Реальным”, не более чем Реальное как результат ползания. [Ларюэль. – И.Д.] говорит: “Реальное” предшествует мысли – в частности, философской мысли – и безразлично к ней”, но порядок того, что он делает, противоречит тому, что он говорит: а начинается он с того, что

³² Ibid.

³³ Ibid.

³⁴ Meillassoux Q. Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Meaningless Sign. Unpublished version. Berlin, 2012. URL: <https://s3.amazonaws.com/arena-attachments/886529/539a4b4a8c213179c159eefc04a28947.pdf> (дата обращения: 17.01.2023).

³⁵ Гоготшивили Л.А. Философия языка Лосева и «не-философия» языка Ларюэля // Философия и культура. 2013. № 5. С. 658.

думает. Реальное – это на самом деле понятие Реального, а оно зависит от мышления»³⁶.

Этим Мейясу хочет сказать, что Брассье не устраняет корреляционизм, но, наоборот, его усиливает, поскольку не познает реальность саму по себе, а подчиняет ее человеческому понятию, т.е. концепция Брассье по преодолению корреляционизма сама является корреляционистской. Раз так, то мы не можем вслед за Брассье утверждать, что нескоррелированная реальность принуждает нас к замене манифестного образа научным. Какие доказательства выдвигает Брассье в поддержку такой интерпретации односторонней дуальности? Где обоснование выбора именно философии Ларюэля?

Не аргументирует Брассье и ставку на сценарий Большого разрыва. Почему был выбран именно он, а не другие альтернативные ему теории будущего Вселенной? И как вообще можно быть уверенным насчет каких-либо событий в будущем? Выходит, что идея «вымирания» Брассье является не более чем необоснованным постулатом, в который нас просят поверить. Другой спекулятивный реалист Грэм Харман говорит, насколько бы рациональными ни были критерии, которым соответствует образ, он все равно остается образом³⁷, т.е. Брассье остается на мели человеческого мышления, поскольку образы не являются реальностью самой по себе. В этом смысле вычитательная онтология Брассье даже в отдаленной перспективе не поможет нам избавиться от корреляционизма.

Также Грэм Харман выступает против тезиса Брассье об «адекватности без соответствия». Данное положение Харман понимает так: «Отказавшись от соответствия как критерия истины, Брассье тем не менее утверждает, что все же можно говорить об адекватности; это означает, что естественные науки дают нам более тесную, более корректную связь с реальным, чем любые другие типы человеческого мышления»³⁸. При этом, считает Харман, «мало что говорится о том, как какой-либо образ в принципе может быть адекватен реальности по ту сторону образов»³⁹. Следовательно, Харман ставит под сомнение как саму привилегированность дискурса (нейро)наук, так и обоснованность критериев адекватности реальности. Раз выбор когнитивистики ничем не подкреплена, а критерий отличия реальности самой по себе от нескоррелированной реальности не выходит за рамки человеческих образов, то решение задачи устранения корреляционизма опять-таки остается под вопросом.

Мы согласимся с критикой Мейясу и Хармана: у Брассье не получается добиться как полного преодоления корреляционизма апелляцией к вымиранию, так и постепенного упразднения корреляционизма посредством вычитательной онтологии. По сути, Брассье не удается выйти за рамки отмеченных нами элементов корреляционизма, поскольку его концепции антропоцентричны, замкнуты в корреляции (потому, что подчиняют реальность созданным человеком понятиям) и наделяют реальность антропоморфными качествами (так как переносят унилатеральность в качестве принципа мышления на реальность). Таким образом, программу Брассье по преодолению корреляцио-

³⁶ Brassier R., Grant I.H., Harman G., Meillassoux Q. *Speculative Realism // Collapse*. 2007. Vol. 3. P. 419.

³⁷ Харман Г. Спекулятивный реализм. С. 100.

³⁸ Там же. С. 58.

³⁹ Там же.

низма, представленную в «Несвязанном ничто», необходимо считать нереализованной.

Укажем на еще один спорный аспект теории Брассье. Та настроенность, которую Брассье стремился передать в «Несвязанном ничто», ближе к «гностической», как говорит Данкан Ло. В данном случае под гностическим подразумевается невыразимое переживание, которое возникает, когда субъект полностью растворяется в бытии-ничто, оно даже «глубже», чем привычное человеку повседневное сопротивление реальности. Ло подмечает, что Брассье стремится объединить такой вид гностического переживания с рациональным опытом, который предоставляют науки, что противоречиво. Критик считает, что «сложно уяснить, каким образом гностицизм мог бы ужиться с радикально натуралистической (более того, элиминативно-материалистической) точкой зрения, поддерживаемой Брассье»⁴⁰.

Интересный выход из этой ситуации предлагает сам Ло, когда пишет, что «радикальная имманенция, способная разрешить противоречия проекта Брассье – это не более и не менее чем наша эмпирическая, материальная имманенция эмпирической материальной среды, в которой мы живем»⁴¹. Мы согласны с таким пониманием имманенции, которая является давлением реальности самой по себе, испытываемой человеческим существованием. Между уровнем опыта (на котором происходит понятийная научная деятельность) и бытием-ничто (где есть только полное растворение субъекта) находится уровень, где на субъекта непредсказуемым образом влияет нескоррелированная реальность.

Важно поддержать такое понимание нескоррелированной реальности, так как философия упускает реальность саму по себе как существенный предмет исследования. Субъект «пришит» к вещам, а корреляционистские теории зачастую игнорируют это обстоятельство и работают лишь с тем, что находится внутри корреляции (то есть с культурой, историей, языком и трансцендентальными структурами). Мы не хотим сказать, будто феномены, имеющие антропные характеристики, не достойны философского внимания, но лишь указываем на тот факт, что необоснованно забыта нескоррелированная реальность. Философам стоит снизить познавательную активность в отношении того, что находится внутри корреляции и, заняв пассивную позицию, переключить внимание на давление нескоррелированной реальности. Это позволит расширить область философского исследования, а также прояснить условия работы корреляционистских подходов. Однако концепция Брассье, представленная в его книге, ничем не поможет нам в решении этой задачи.

Список литературы

- Брассье Р. Презентация как анти-феномен в «Бытии и событии» Алена Бадью / Пер. с англ. А.В. Дьякова // Хора. 2008. № 1. С. 63–80.
- Брассье Р. Танатоз Просвещения / Пер. с англ. Д. Безуглова // Логос. 2019. Т. 29. № 4. С. 83–106.

⁴⁰ Ло Д. Две онтологии материализма: от не-философии к не философии // Гефтер. 2015. URL: <http://gefter.ru/archive/15520> (дата обращения: 18.02.2023).

⁴¹ Там же.

- Брассье Р.* То, чего нет: философия как сплетение истины и негативности / Пер. с англ. М. Кулаев // *Stasis*. 2013. № 1. С. 188–202.
- Гоготшивили Л.А.* Философия языка Лосева и «не-философия» языка Ларюэля // *Философия и культура*. 2013. № 5. С. 656–679.
- Ло Д.* Две онтологии материализма: от не-философии к философии / Пер. с англ. К. Майоровой // *Гефтер*. 2015. URL: <http://gefeter.ru/archive/15520> (дата обращения: 18.02.2023).
- Мейясу К.* После конечности: Эссе о необходимости контингентности / Пер. с фр. Л. Медведевой. М.: Кабинетный ученый, 2016. 196 с.
- Тоскано А.* Против спекулятивизма / Пер. с англ. А. Писарева // *Логос*. 2013. № 2 (92). С. 81–93.
- Хамис Д.* Пустота корреляционизма // *Логос*. 2013. № 2 (92). С. 113–127.
- Харман Г.* Спекулятивный реализм: введение / Пер. с англ. А.А. Писарева. М.: РИПОЛ классик, 2020. 290 с.
- Brassier R.* Axiomatic heresy. The non-philosophy of François Laruelle // *Radical Philosophy*. 2003. Vol. 121. P. 24–53.
- Brassier R.* Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction. L.: Palgrave Macmillan, 2007. 275 p.
- Brassier R., Grant I.H., Harman G., Meillassoux Q.* Speculative Realism // *Collapse*. 2007. Vol. 3. P. 307–450.
- Churchland P.M., Churchland P.S.* On the Contrary: Critical Essays 1987–1997. Cambridge (MA): MIT Press, 1998. 349 p.
- Goddard R.* Honouring Nihilism. A Review of Ray Brassier’s *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction* // *Other Education: The Journal of Educational Alternatives*. 2016. Vol. 5. No. 2. P. 56–86.
- Krauss L., Starkman G.* Life, The Universe, and Nothing: Life and Death in an Ever Expanding Universe // *The Astrophysical Journal*. 2000. Vol. 531. No. 1. 22–30.
- Liotard J-F.* The Inhuman: Reflections on Time / Trans. by G. Bennington and R. Bowlby. Stanford (CA): Stanford University Press, 1991. 216 p.
- Meillassoux Q.* Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Meaningless Sign. Unpublished version / Trans. by R. Mackay. Berlin: Freie Universität, 2012. URL: <https://s3.amazonaws.com/arena-attachments/886529/539a4b4a8c213179c159eefc04a28947.pdf> (дата обращения: 17.01.2023).
- Metzinger T.* Being No-One: The Self-Model Theory of Subjectivity. L.: MIT Press, 2004. 699 p.
- Odenwald S.* Patterns in the Void: Why Nothing is Important. Boulder (Colo.): Westview Press, 2002. 288 p.
- Sellars W.* Philosophy and the Scientific Image of Man // *Frontiers of Science and Philosophy* / Ed. by R. Colodny. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1962. P. 35–78.
- Wolfindale P.* Ray Brassier (Dictionary Entry). URL: https://www.academia.edu/26697817/Ray_Brassier_Dictionary_Entry (дата обращения: 17.02.2003).

The programme for overcoming correlationism in the book “Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction” by Ray Brassier

Igor A. Devaykin

Moscow Technical University of Communication and Informatics. 8A Aviamotornaya Str., Moscow, 111024, Russian Federation; e-mail: igor.devaykin@mail.ru

The article provides a critical assessment of the project to overcome correlationism presented in Ray Brassier’s book “Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction”. Brassier is usually considered to be among the “speculative realists”, since the starting point

of his philosophy in the 2000s was the struggle against correlationism. We argue that in terms of understanding correlationism, the philosopher was influenced by his colleague in speculative realism, Quentin Meillassoux. Meillassoux proposes to understand correlationism as philosophical approaches that focus on the relationship (correlation) between the poles: subject – object, signifier – signified, noema – noesis, etc. Meillassoux reproaches correlationists for not thematizing a reality independent of thinking, without which correlation itself would not exist. Meillassoux's pathos is justified, since correlationism narrows the field of philosophical research, but Meillassoux himself cannot get rid of correlationism. Ray Brassier undertakes this task, drawing on the ideas of Wilfrid Sellars, Alain Badiou, and especially François Laruelle. Some natural-science theories also receive an anti-correlationist interpretation in Brassier's book. Thus, the philosopher appeals to modern neurophysiology and eliminativism, as well as to cosmological physics. Based on the results of the study, it is concluded that Ray Brassier fails to overcome correlationism. The philosopher does not offer a convincing anti-correlationist interpretation of the ideas of Sellars, Badiou and Laruelle, and also does not justify the appeal to modern natural science. In addition, we come to the conclusion that the desire to oppose correlationism is productive, and for this, philosophy should shift its attention from correlation to the everyday pressure of reality itself, which the human subject cannot get rid of.

Keywords: “Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction”, correlationism, speculative realism, Brassier, Laruelle, Badiou, Sellars

For citation: Devaykin, I.A. “Programma preodoleniya korrelyatsionizma v knige ‘Nesvyazannoe Nichto: prosveshchenie i vymiranie’ Reya Brass’e” [The programme for overcoming correlationism in the book “Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction” by Ray Brassier], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 3, pp. 132–146. (In Russian)

References

- Brassier, R. “Axiomatic heresy. The non-philosophy of François Laruelle”, *Radical Philosophy*, 2003, Vol. 121, pp. 24–53.
- Brassier, R. *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*. London: Palgrave Macmillan, 2007. 275 pp.
- Brassier, R. “Prezentaciya kak anti-fenomen v ‘Bytii i sobytii’ Alena Bad’yu” [Presentation as Anti-phenomenon in Alain Badiou's Being and Event], trans. by A.V. D'yakov, *Khora*, 2008, No. 1, pp. 63–80. (In Russian)
- Brassier, R. “To, chego net: filosofiya kak spletenie istiny' i negativnosti” [That Which is Not: Philosophy as Entwinement of Truth and Negativity], trans. by M. Kulaev, *Stasis*, 2013, No. 1, pp. 188–202. (In Russian)
- Brassier, R. “Tanatoz Prosveshcheniya” [The thanatosis of enlightenment], trans. by D. Bezuglov, *Logos*, 2019, Vol. 29, No. 4, pp. 83–106. (In Russian)
- Brassier, R., Grant, I.H., Harman, G. & Meillassoux, Q. “Speculative Realism”, *Collapse*, 2007, Vol. 3, pp. 307–450.
- Churchland, P.M. & Churchland, P.S. *On the Contrary: Critical Essays 1987–1997*. Cambridge, MA: MIT Press, 1998. 349 pp.
- Goddard, R. “Honouring Nihilism. A Review of Ray Brassier's Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction”, *Other Education: The Journal of Educational Alternatives*, 2016, Vol. 5, No. 2, pp. 56–86.
- Gogotishvili, L.A. “Filosofiya yazy'ka Loseva i ‘ne-filosofiya’ yazy'ka Laryue'lya” [Losev's philosophy of language and Laruelle's non-philosophy of language], *Filosofiya i kul'tura*, 2013, No. 5, pp. 656–679. (In Russian)
- Harman, G. *Spekulyativny'j realizm: vvedenie* [Speculative Realism: An Introduction], trans. by A.A. Pisarev. Moscow: RIPOL-klassik Publ., 2020. 290 pp. (In Russian)

- Khamis, D. "Pustota korrelyacionizma" [Correlationist Sterility], *Logos*, 2013, No. 2 (92), pp. 113–127. (In Russian)
- Krauss, L. & Starkman, G. "Life, The Universe, and Nothing: Life and Death in an Ever Expanding Universe", *The Astrophysical Journal*, 2000, Vol. 531, No. 1, pp. 22–30.
- Lo, D. "Dve ontologii materializma: ot ne-filosofii k ne filosofii" [Two Ontologies of Materialism: From Non-Philosophy to Non Philosophy], trans. by K. Majorova, *Gefter*. 2015 [<http://gefeter.ru/archive/15520>, accessed on 18.02.2023]. (In Russian)
- Liotard, J-F. *The Inhuman: Reflections on Time*, trans. by G. Bennington and R. Bowlby. Stanford, CA: Stanford University Press, 1991. 216 pp.
- Meillassoux, Q. *Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Meaningless Sign*, Unpublished version, trans. by R. Mackay. Berlin: Freie Universität, 2012 [<https://s3.amazonaws.com/arena-attachments/886529/539a4b4a8c213179c159eefc04a28947.pdf>, accessed on 17.01.2023].
- Meillassoux, Q. "Posle konechnosti: E'sse o neobxodimosti kontingentnosti" [After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency], trans. by L. Medvedeva. Moscow: Kabinetnyi uchenyi Publ., 2016. 196 pp. (In Russian)
- Metzinger, T. *Being No-One: The Self-Model Theory of Subjectivity*. London: MIT Press, 2004. 699 pp.
- Odenwald, S.F. *Patterns in the Void: Why Nothing is Important*. Boulder, Colo.: Westview Press, 2002. 288 pp.
- Sellars, W. "Philosophy and the Scientific Image of Man", *Frontiers of Science and Philosophy*, ed. by R. Colodny. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1962, pp. 35–78.
- Toscano, A. "Protiv spekulyativizma" [Against Speculation], trans. by A. Pisarev, *Logos*, 2013, No. 2 (92), pp. 81–93. (In Russian)
- Wolfendale, P. *Ray Brassier (Dictionary Entry)* [https://www.academia.edu/26697817/Ray_Brassier_Dictionary_Entry, accessed on 17.02.2023].

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

Ю.В. Барбарук

БИОПОЛИТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ И ИССЛЕДОВАНИЕ БИОПОЛИТИКИ

Барбарук Юрий Владимирович – кандидат философских наук, научный сотрудник. Научно-исследовательский центр «Арктика» Дальневосточного отделения РАН. Российская Федерация, 685000, г. Магадан, пр. Карла Маркса, д. 24; e-mail: barbaruk@inbox.ru

Основная сложность использования термина «биополитика» состоит в том, что у него нет более или менее однозначного определения в академической среде. В итоге мы сталкиваемся либо с натуралистскими трактовками, в которых биополитика – приложение наук о жизни (этологии, физиологии, генетики, социобиологии, кибернетики, биоэлементологии и др.) к политической сфере, либо с определениями, производными от термина «биовласть» Мишеля Фуко, в которых биополитика – совокупность техник администрирования жизни. В первом случае мы, отталкиваясь от биологических знаний, приходим к мозаичному набору исследований и техник, направленных прямо или косвенно на политический процесс, организацию политического сообщества. Во втором случае получаем историко-философский анализ становления техник управления населением в современных западных обществах. В данной статье предложен подход к биополитической проблематике, разграничивающий биополитику, биополитические исследования и исследования биополитики. Такая процедура может оказаться полезной для более полного понимания взаимосвязи между разрозненными исследовательскими усилиями в данной области и их отношения к реальной практике по администрированию населения.

Ключевые слова: биополитика, биовласть, натурализм, евгеника, население, администрирование, политэкономия, знание-власть

Для цитирования: Барбарук Ю.В. Биополитические исследования и исследование биополитики // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 3. С. 147–162.

В последние десятилетия в российской науке, СМИ и экспертном сообществе все чаще употребляется понятие «биополитика» как в связи с практиками управления государством, так и в отношении внешнеполитических доктрин. При этом, несмотря на более чем столетнюю циркуляцию термина в научных кругах, к настоящему времени не выработалось конвенции по поводу его употребления, что часто позволяет говорить не о биополитике, а об авторских концепциях и подходах к биополитике, на что и указывают

многие авторы, в т.ч. отечественные^{1,2}. Проблемное поле биополитики выглядит расколотым как минимум надвое: с одной стороны, звучат лишь биологические (натуралистические) интерпретации общественно-политических процессов, а с другой, доминирует постмодернистская философия и критика. При этом в публикациях натуралистского толка обычно не ссылаются на философские работы, а в философских публикациях обходят стороной натуралистов. В данном исследовании мы наметим контуры, в которых происходит институционализация биополитики, ее предметное поле, а также обозначим подход, в рамках которого можно говорить не столько о различных подходах к биополитике, сколько о различных уровнях теоретизирования и практики биополитики.

Рождение термина в лоне евгенической теории и натурализма

Употребление термина «биополитика» ведет начало от Джорджа Харриса, опубликовавшего в 1911 г. одноименное эссе³. Под биополитикой он подразумевал такую политику, которая должна рассматривать два аспекта нации: увеличение населения и соревнование, а также индивидуальные качества перспективных кандидатов на ответственные должности в государстве. Харрис, таким образом, считается одним из зачинателей евгенической проблематики с классической постановкой вопроса о качестве управления на основе биологических качеств индивидов, составляющих политическое сообщество. Непристойная изнанка отбора достойных кандидатов для такой технократии – это «работа» с биологическим вырождением и пронатализм в отношении белого населения. В том же русле работали и более известные американские и немецкие сторонники евгенических идей от Лотропа Стоддарда до Гарри Лаухлина. Эти идеи вскоре оказались дискредитированными: их не могла спасти даже резкая критика американскими евгениками своих немецких коллег за избыточно консервативный подход к реализации евгенической программы.

Параллельно с Харрисом и независимо от него термином «биополитика» воспользовался шведский политический мыслитель Рудольф Челлен, который в терминах органицизма описывал жизнь государств и борьбу социальных групп за выживание внутри государственных образований, что и составляло предмет биополитики. Симпатии к проекту имперской германской гегемонии в Европе и последующее заимствование нацистами вокабуляра шведского классика геополитики также не сослужили добрую службу репутации Челлена и его учения. Впрочем, понятие биополитики не имело у него центрального значения⁴.

¹ Аласания К.Ю. «Биополитика»: интерпретации и смыслы в современном социально-политическом знании // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2020. № 1 (62). С. 60–67.

² Кузнецова А.А. История становления биополитики как направления политологических исследований // Вестник Московского государственного областного университета. 2022. № 1. С. 133–148.

³ Harris G.W. Bio-Politics // The New Age. 1911. Vol. 10. No. 9 (28th December). P. 197.

⁴ Kjellén R. Grundriß zu einem System der Politik. Leipzig, 1920. S. 93–94.

Второе рождение и практическое применение принципов

Уже через полтора десятилетия после Второй мировой войны евгенические идеи без ярко выраженной расистской подоплеки и в либеральной оболочке обрели практику в деятельности международных проектов и организаций, крупнейшая из которых – Международная федерация планирования семьи (International Planned Parenthood Federation; IPPF, основана в 1952 г.), имеющая сильнейшее лобби в структурах ООН, не говоря уже о правительствах отдельных стран.

В 1960-х гг. на повестку глобальной политики стала выходить экологическая проблематика, а место устаревшего органицизма заняла развитая эволюционная теория, что стало прологом к возрождению на качественно новом уровне термина «биополитика». В России это новое звучание биополитики наиболее полно раскрыл д.б.н. Александр Владимирович Олескин, с 2001 г. дважды издавший монографию о биополитике (в т.ч. переработанное и дополненное переиздание 2007 г.), курс лекций и большое количество статей об истории биополитики и ее предмете⁵.

А.В. Олескин интерпретирует биополитику как «кентавра» – с биологическим туловищем и политической головой. Принципиально именно такое отношение головы к туловищу, т.к. именно на базе биологических данных и концепций вырастают политические проблемы и их анализ. Таким образом, биополитика становится следствием развития научного знания в области биологии и медицины. В свою очередь, становясь производительной силой, научные знания в области биологии и медицины требуют политической регуляции и регламентации, новые знания из разделов биологического знания начинают сопрягаться с социально-гуманитарным знанием. Это не удивительно, ведь естественно-научное знание всегда оказывало мощное концептуальное давление на социально-гуманитарные дисциплины, а биология в настоящее время является очевидным лидером среди естественных наук, и значение ее в ближайшем будущем будет только возрастать. Для нас же интересны те случаи, когда знания из различных областей биологии оказываются пригодными для политического прогнозирования, политической борьбы и практики государственного управления.

Институционализация в рамках политологии и ключевые принципы

Политология и политическая социология в прикладном аспекте, как известно, активнее всего развивались в США. Здесь же родилась первая биополитическая школа.

Американская биополитическая мысль в целом развивалась в позитивистском ключе с ориентацией на практическое применение. Уже первичное употребление Л. Колдуэллом термина «биополитика» в рамках американского направления отсылает нас к необходимости приведения политики к фактам биологии⁶, а последователи Колдуэлла не замедлили себя ждать

⁵ См.: Олескин А.В. Биополитика. Политический потенциал современной биологии: философские, политологические и практические аспекты. М., 2007.

⁶ Caldwell E. Biopolitics: Science, Ethics and Public Policy // Yale Review. 1964. Vol. 54. No. 1. P. 1–16.

с заявлениями о необходимости строить политическую теорию на базе биологии, как бы по-мальтузиански это ни звучало. Цель научной и общественной деятельности первых биополитиков состояла не только в выработке адекватного экологического законодательства в США, но и в превращении экологической и демографической проблематики в эффективное орудие внешней политики, так что именно американские биополитики стоят у основания экологизации международных отношений.

Уже в 1970 г. мы можем видеть факт признания биополитики Международной ассоциацией политической науки (МАПН) в качестве специальной области политического знания. В 1970-х гг. проходят первые международные конференции по биополитической проблематике и, как завершение институционализации дисциплины, в 1981 г. создан Грутеровский Институт права и поведенческих исследований (Gruter Institute for Law and Behavioral Research) в США, а затем и его филиал в Германии. Институт концентрируется на биополитической проблематике позитивистского (бихевиоралистского) толка. Так, в 1998 г. под патронажем института было создано Общество эволюционного анализа в области права (SEAL) – независимая профессиональная организация с ежегодными совещаниями и растущим числом членов. Для полного понимания содержания работы этого института приведем несколько курируемых им проектов:

– «Чувство справедливости» (Sense of Justice) – программа направлена на изучение (и воспитание) чувства справедливости у детей. В рамках программы проводится параллель между процессом освоения ребенком языка и обретением им же чувства справедливости. Справедливость, таким образом, обретает свои онтологические основания в качестве биологического процесса становления, которому необходимо помогать развиваться в «правильном» направлении.

– «Интеллектуальная собственность» (Intellectual Property) – программа, направленная на пересмотр (не отмену) правил интеллектуальной собственности с точки зрения новейших достижений когнитивной нейробиологии и смежных областей.

– «Закон и поведенческая биология» (Law & Behavioral Biology) – программа направлена на раскрытие потенциала поведенческих наук в целях укрепления правового общества и прав собственности.

В рамках института реализуются и другие программы, но цели подобных биополитических сообществ легко просматриваются и на приведенных выше примерах. Обобщить их можно следующим образом:

– укрепление экспертных позиций в инстанциях правосудия и законодательства;

– лоббирование интересов патентообладателей;

– осуществление воспитательной деятельности в целях укрепления существующего политико-правового порядка;

– теоретическая работа над онтологизацией капиталистических отношений и лежащих в их основе ценностей.

Помимо США крупные биополитические школы возникли также в ФРГ, Нидерландах и Греции. В последнем случае речь идет о деятельности Биополитической Интернациональной Организации (Biopolitics International Organization). Организация работает в России, под ее эгидой создан Интернациональный университет по био-окружению (International University for the Bio-Environment). В этой организации на первый план выходит

проблематика сохранения биоразнообразия и коэволюции с позиций биоцентризма.

Совмещение лоббистской, образовательной и научной деятельности этих организаций позволяет охарактеризовать их как классические «think tanks». Их озабоченность глобальными проблемами человечества и претензии на универсализм защищаемых тезисов зачастую позволяют оппонентам упрекнуть биополитиков в англо-американском мондиализме⁷.

Общей характеристикой биополитических сообществ ученых является их приверженность натуралистическим взглядам на природу человека и, соответственно, такого же рода концептуальные взгляды проецируются на природу человеческого общества, социальных отношений. Натуралистские трактовки «биополитики» и ее предмета данными школами противостоят историцистским (в т.ч. большинству социологических) и идеалистическим интерпретациям человека и социума в мягкой или жесткой формах⁸.

На натуралистскую биополитику наибольшее влияние оказали этология, социобиология, экология, нейрофизиология, генетика и ряд других дисциплин. Не обошли биополитики стороной кибернетику и теорию систем.

Из исследовательских объектов позитивистской и эволюционистской биополитики особняком стоят следующие темы:

– Антропогенез и политические отношения у ранних людей, современных приматов и человекообразных предков *Homo Sapiens*. Здесь на основе данных социобиологии и этологии политические отношения субстанциализируются и становятся одним из важнейших факторов антропогенеза и социогенеза, в чем также проявляется противопоставление биополитических школ социологическим интерпретациям происхождения человека и эволюции общества.

– Агрессия (природа войны и конфликта). Данная тема также раскрывается через сопоставление агрессивного поведения в мире диких животных и людей.

– Влияние психосоматических состояний на политику и право.

– Влияние нейротрансмиттеров на политическое поведение, в т.ч. политическую агрессию.

– Воздействие человека на окружающую среду и обратные последствия этого воздействия на человека, в т.ч. его политическое поведение, политическую систему.

– Проблемы городского планирования с учетом эволюционно сформировавшихся в период архаики поведенческих установок.

– Проблемы бюрократии и управления. Постановка проблемы бюрократии у биополитиков вытекает из неестественности жесткого иерархического способа управления в сообществах собирателей и охотников, так же, как и у наших ближайших родственников по эволюционному древу – бонобо и шимпанзе.

Объединяет всех этих биополитиков, как их называет А.В. Олескин, интерпретация социально-политических и экономических явлений «снизу»,

⁷ Чешко В.Ф., Глазко В.И. High Hume (биовласть и биополитика в обществе риска). М., 2009. С. 75–76.

⁸ Олескин А.В. Биополитика (политический потенциал современной биологии) // *Кавта-радзе Д.Н. и др. Социально-экономические и правовые основы сохранения биоразнообразия*. М., 2002. С. 61–62.

т.е. путем переноса опыта, полученного при изучении сообществ животных (преимущественно социальных) на социальное поведение человека. Другой тип интерпретации «снизу» состоит в объяснении поведенческих реакций через микроэлементный статус человека. Субстанция социальных процессов, таким образом, переводится в разряд химических реакций, протекающих в организме человека, в первую очередь в его головном мозге. Такой подход оказывается возможным благодаря акцентированию на эволюционно-консервативных аспектах функционирования живых систем, которые есть у всех живых существ, включая человека.

Общеизвестны и слабости этологического и социобиологических подходов, идеями которых вдохновляются биополитики: богатый опыт наблюдений за миром животных, по видимости, хорошо объясняет отдельные элементы социальной организации и человеческого поведения, но общая картина выходит чересчур мозаичной (см. проблему «образа мира» в этологии). Во-вторых, этологи и социобиологи, хотя и признают своеобразие человека, по сути, не в состоянии его объяснить, ведь это выходит за пределы их компетенции. Методологические подходы биополитиков часто не способны принципиально далеко выходить за пределы аналогий, а потому их взгляд так или иначе всегда остается редукционистским.

Практически все рассмотренные биополитические направления так или иначе подводят нас к мысли, что политические и социальные структуры на самом деле основаны на биологических (естественных) процессах, и необходимо сделать это утверждение отправной теоретической точкой для дальнейших действий. Соответственно, на второй план выносятся индивидуализм, свободный выбор и культурализм, однако к исследованию биополитической проблематики можно выработать подход не только «снизу», но и «сверху».

Развитие метатеории

Рассматривать биополитику только в связи с ростом биологического знания и повышением его значимости было бы большой ошибкой. Возвращаясь к метафоре А.В. Олескина, биополитика – кентавр, в котором биология – только лишь туловище. Медико-биологические (экологические, демографические и др.) знания и нарративы являются политическими инструментами. Объектом же биополитики в конечном счете выступает население и способы его администрирования. Тогда следует рассматривать биополитику не только с политической точки зрения, но и с позиций государственного управления, его эффективности. Здесь нам следует обратиться к работам М. Фуко, его последователей и критиков⁹. К использованию терминов «биополитика» и «биовласть» его подтолкнули те же основания: начиная от расизма и нацизма, заканчивая появлением новых биотехнологий, экстракорпорального оплодотворения, пренатального тестирования и обострившейся экологической проблематики. Первые попытки генеалогического анализа биополитики мы можем увидеть уже в первом томе «Истории сексуальности» и курсе лекций «Нужно защищать общество» 1975/1976 гг.

⁹ Барбарук Ю.В., Барбарук А.В. Биополитика как форма власти в современном обществе риска // Социология и право. 2018. № 3. С. 35–44.

Исследования Фуко показывают, что рождение биополитики произошло не менее чем за два столетия до появления термина. Последовательно придерживаясь антигегельянства, Фуко не возводит систему, благодаря которой происходит рождение биополитики, он сосредотачивается на множестве частных исторических феноменов, позволивших создать тот тип дискурса, о котором теперь идет речь¹⁰. Мы отметим только четыре элемента из этого множества, которые дают непосредственное понимание того, как биополитика могла состояться и чем она по существу является.

1. Начиная с конца XVI в. секуляризация сферы государственного управления привела к разработке проблемы «государственного интереса» и развитию институтов полицейского государства. В этом новом концептуальном управленческом поле начинает разрабатываться проблема связи населения и богатства в ее различных аспектах (налоги, голод, естественное движение населения, праздность, нищета, бродяжничество) и она становится ключевой. Таким образом, меняется не только объект суверенного управления (от управления людьми к управлению населением), но и цели этого управления (от реализации властью традиционных добродетелей к увеличению государственной мощи)¹¹. Для нас же в контексте исследования биополитики важно рождение концепта «населения» и его «вторжение» в управленческую практику.

2. Связка население-богатство становится ключевой темой политической экономии. Уже меркантилисты увидели в населении важнейшую составляющую военной силы и богатства государства. Отсюда возникают задачи «государственного интереса» к реализации максимально густого населения, в т.ч. через усилия медицинской полиции и социальной медицины, призванных сокращать детскую смертность, предотвращать эпидемии, снижать показатели заболеваемости, т.е. вмешиваться в условия жизни, чтобы изменять и нормировать их (питание, жилье, медицинское оборудование, санитарные нормы и др.).

3. Переход лидерских позиций в политэкономии от меркантилистов и протекционистов к физиократам. Большинство отечественных источников указывает на социально-классовый характер такого перехода (от аристократов к третьему сословию) и в этом есть смысл, но Фуко отмечает скорее неэффективность ряда юридических и административных техник, основанных на принципах меркантилистской доктрины (в первую очередь речь идет о регулировании рынка зерна, неспособности справиться с голодовками и голодными бунтами директивными методами)¹². Рост влияния буржуазии в государстве действительно оказывается значимым фактором, но он не устраняет «государственного интереса» и потребности в эффективном управлении. Смещаются акценты в понимании целей управления, происходит трансформация режима истины, в котором теперь искусство управлять состоит в стремлении управлять как можно меньше – между минимумом и максимумом. Основным элементом такой трансформации стало стремление перейти от прямых дисциплинарных практик управления к «руководству

¹⁰ Wallenstein S.-O. Introduction: Foucault, Biopolitics, and Governmentality // Foucault, Biopolitics, and Governmentality. Södertörn, 2013. P. 7–9.

¹¹ Фуко М. Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году. СПб., 2011. С. 470–474.

¹² Там же. С. 51–78.

поведением» (conduct of conducts) и «управляемости» (governmentality), т.е. к техникам управления, основанным на «мягкой» силе. Фуко подчеркивает, что этот новый «режим истины» не сменил старый, в который входило понятие о государственном интересе (рост богатства, силы, власти государства). Население в управленческом дискурсе не теряет атрибутов мобилизационного и производственного потенциала, более того, на производстве и во многих социальных институтах дисциплинарные практики продолжают доминировать и развиваться (см. фордизм и тейлоризм). Однако в поле зрения физиократов отчетливо попадает стремление населения к потреблению. Не любое производство и потребление создает богатства, а производство и потребление желанной продукции: «Могущество государства составляют люди, благодаря их потребностям растут богатства; чем больше народы увеличивают продукцию, в которой они нуждаются, и чем больше они ее потребляют, тем они становятся богаче»¹³.

Наличие у населения «непреодолимых желаний» в конечном счете заставляет говорить о населении не как о простом объекте манипулирования, но как о естественном объекте, требующем соответствующих техник управления:

...с точки зрения приступивших к анализу населения теоретиков XVIII столетия, различных индивидов объединяет по крайней мере одно: всех их побуждает к действию единственная причина, обуславливающая в итоге и поведение населения в целом. Эта побудительная причина – не что иное, как желание. Раньше понятие желания использовали при исследовании сознания... и вот теперь к нему обратились снова, но уже в рамках разработки техник власти и управления. Желание есть то, что заставляет действовать любого индивида. И с этой силой бесполезно бороться. Вы, говорил Кенэ, не можете помешать людям селиться там, где, как они считают, жить более выгодно и где они желают жить, ибо желают этой выгоды. И не пытайтесь их изменить – они не изменятся¹⁴.

4. Пристальное внимание физиократов к населению сделало его объектом статистического наблюдения и почти сразу после разработки теории вероятности в XVII в. вероятностные модели стали использоваться при обработке данных о населении:

...мышление приходит к категории случая, но случая не как чего-то единичного, а как формы индивидуализации коллективного или, что, в сущности, то же самое, коллективизации – посредством квантификации, надежения количественной определенностью – индивидуального, включения индивидуальных феноменов в состав той или иной коллективности»¹⁵. Население стало величиной статистической, составляющие его части подвержены случайностям и связанным с ними закономерностям (риск, вероятность)¹⁶, то есть за внешне случайными событиями в жизни индивидуумов скрываются определенные константы. Работа с этими константами дает знание, способное выявить характеристики управляемых объектов (например, экономическое положение городов и их населения в различных странах в «Политической арифметике» У. Петти) и само качество управления. «Биополитика, – говорит Фуко, – стремится трактовать «население»

¹³ Кенэ Ф. Избранные экономические произведения. М., 1960. С. 145.

¹⁴ Фуко М. Безопасность, территория, население. С. 110.

¹⁵ Там же. С. 93.

¹⁶ Там же. С. 112–115.

как совокупность живущих рядом друг с другом живых существ, которые обнаруживают особые патологические и биологические признаки и, следовательно, предполагают особые знания и технологии¹⁷.

Знания и технологии регуляции аспектов жизнедеятельности населения и составляют суть биополитики.

Проблема знания и биополитика

Биовласть администрирует население как величину статистическую и почти всегда опирается на шаткие истины. Ретроспективно под них может быть найдена теория, как это было с вариоляцией, опиравшейся только на признание ее эффективности, и при этом не имеющей веского теоретического обоснования вплоть до открытий Л. Пастера. Позже вариоляция была подвергнута критике как процедура, которая могла приводить к более частым вспышкам оспы и осложнению эпидемиологической обстановки. Однако она создала систему медицинских практик и техник власти по управлению рисками в области эпидемиологии как таковой, охватив все пласты населения. Можно сказать даже более, что вариоляция создала население как эмпирический факт. Более современные примеры из области эпидемиологии показывают нам обратные примеры функционирования биополитической истины: так, социально-экономические риски, вызванные COVID-19, заставляли государственную власть в экстренном режиме опираться скорее на теоретические предпосылки, чем на результаты клинических испытаний. Различные государства вырабатывали собственные технологии борьбы с эпидемией в связи с их наличными возможностями: от полного игнорирования до тотального локдауна и принудительной вакцинации. И каждый раз они находили для себя ту истину, которая более соответствовала возможностям государства, государственным интересам, конфигурации интересов внутри государства. Соответственно, вырабатываемые истины относительно биорегуляции населения имеют в виду прежде всего не само население, а консенсус относительно групп разнородных интересов. Ставки в этой игре слишком высоки, так что истину здесь нужно понимать в постмодернистском ключе – как то, что следует создать, а не открыть. Фуко говорит о том, что в процессе выработки и функционирования режимов истины совершается огромное количество ошибок, а глупости вполне могут возводиться в систему правил (а именно это и было показано в его классической работе «История сексуальности»).

Здесь имеет смысл вернуться к современным эволюционистским дискурсам о биологических предпосылках социально-политических структур. Подход Фуко показывает, что они являются лишь более тонкими и изощренными продуктами западной культурной среды, в которой управление стало рассматриваться как управление в приоритете населением. И нас не должно вводить в заблуждение то, что в предметное поле эволюционистского дискурса биополитики попадает, например, энвайроменталистская проблематика: ни глобальное потепление, ни сохранение экосистем не имеют ценности сами по себе, а только в связи с проблемой администрирования и регуляции жизнедеятельности населения.

¹⁷ Там же. С. 474.

Биополитика у М. Фуко рассматривается как биорегуляция при помощи государства¹⁸. Биорегуляция осуществляется исходя из функционирующих режимов истины, которые не стоит отождествлять с истинами объективными. Режим истины есть совокупность правил, позволяющих в рамках дискурса зафиксировать какие-либо высказывания как истинные и верные или наоборот.

Выбор любой из практик биорегуляции является результатом калькуляции на основе функционирующего (доминирующего) в данный момент режима истины. Например, аборт небезопасен, могут вести к бесплодию, перфорации матки и даже летальным исходам. И в действительности, это случается с некоторой частотой и при определенных медико-социальных условиях. Однако криминализация абортов может нести еще большие риски в виде смертности, потери фертильности, трудоспособности от последствий нелегальных абортов. В конечном счете сначала необходимо легализовать аборт, прежде чем окончательно убедиться в правоте или неправоте провозглашаемых тезисов. Цена знания в области регуляции жизни высока. Критические ошибки и нелепицы возможны и неизбежны. И если у Хоркхаймера анализ такого рода практик обращался в критику инструментального [большого] разума¹⁹, то Фуко заявляет, что неразумие действует столь же гнетущим образом²⁰. Создание техник и практик биорегуляции всегда есть сложный поиск компромисса между перспективой получения выгод (создание новых отраслей экономики, рабочих мест, увеличение ожидаемой продолжительности жизни, повышение рождаемости и т.д.) и допустимым риском, который может определяться как экспертным сообществом в контексте доминирующих истин, так и принципами рыночной или государственной целесообразности. Талидомидовая трагедия, табачная эпидемия и эпидемия опиоидных анальгетиков являются такими же последствиями компромиссов в биорегуляции населения, как победа над оспой или повсеместное внедрение ремней безопасности. Население является не только объектом управления, но также и арбитром относительно принятых решений: верны они или пагубны. И чем шире воздействие мер биорегуляции, тем проще верифицировать уровень эффективности реализуемых техник управления.

Знание-власть

Вслед за новым знанием, поскольку оно оказывается востребованным, возникают и первые технократические круги, эксплуатирующие и монополизирующие это знание. Наличие статистического наблюдения над населением в Европе создало предпосылки оценки эффективности мер, направленных на него. Так, веками практикуемая в странах Востока вариоляция была лишь способом заработка знахарок. В Англии XVIII в. врачи успешно монополизировали эту практику, создавая искусственные препоны вариоляции вне

¹⁸ Фуко М. Нужно защищать общество. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 учебном году. СПб., 2005. С. 263–265.

¹⁹ Хоркхаймер М. Затмение разума. К критике инструментального разума. М., 2011. С. 27–31.

²⁰ Фуко М. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году. СПб., 2010. С. 54–55.

медицинского круга, а также конкурировали друг с другом, повышая эффективность вариоляции через понижение вирулентности оспы²¹. Виртуозность и артистизм врачей создали индустрию вариоляции, но монополизацию знания и власть может обеспечить только государство. Интерес государства к максимально густому населению, его здоровью или богатству сам по себе не очевиден – он является выражением представлений о ценности, которые привнесла и развивала политэкономия, как и само понятие о населении. Появление в 1773 г. плана Хейгарта по истреблению оспы, т.е. плана институционализации отрасли здравоохранения, и его внедрение в том или ином виде в большинстве развитых стран спустя примерно полвека – процесс закономерный, но без широкого государственного вмешательства невыполнимый. Врачи довольно скоро из относительно маргинализованной разрозненной социальной группы превратились во влиятельное и защищенное законом профессиональное сообщество.

Также и сегодня нейромаркетологи надевают на испытуемых шлемы с электродами, фиксируют уровень потливости, мимику и движения глазных яблок во время просмотра политических теледебатов, пытаются залезть «в душу» целевой аудитории, конкурируя с другими нейромаркетологами, выдавливая социологов из политических штабов и корпораций^{22, 23}. «Человек-желающий» из политэкономии Кенэ со временем превратился в человека голосующего, развлекающегося, потеющего, болеющего, стареющего и проч. Знание о жизни создает потенциал администрирования жизнью даже там, где государством ставится правовой предел ее администрирования и выражается он в создании структур по защите от вмешательства или администрирования.

Политэкономы Британии и Франции XVIII – нач. XIX в. были либо представителями истеблишмента по происхождению, либо выходцами из третьего сословия, обласканными сиятельными особами. Находясь в тесном общении друг с другом и с прогрессивными элементами политической элиты, они с переменным успехом лоббировали и реализовывали новые идеи государственного управления, так же, как и сегодня это делают представители неоклассической экономической теории. Последние не оперируют категорией биополитики, но по-прежнему в их фокусе находится население. Так же как современные биополитики-эволюционисты «разбирают» человека на части, экономисты строят модели роста благосостояния через теории рационального выбора уже для отдельного индивидуума (см. Robinson Crusoe economy)²⁴ или через инвестиции в человеческий фактор общественного производства, начиная с младенчества²⁵. Развитие микроэкономической теории в конце концов привело сторонников концепции человеческого капитала к пониманию экономики как науки о систематичности реакций

²¹ См.: Razzell P.E. The Conquest of Smallpox: the Impact of Inoculation on Smallpox Mortality in Eighteenth Century Britain. Sussex, 1977.

²² Alter A. Reading the Mind of the Body Politic. The Subconscious is the New Frontier in Politics. But is it Good for Democracy? // Wall Street Journal. 2007 (Dec. 14). URL: <https://www.wsj.com/articles/SB119759511839128473> (дата обращения: 29.12.2022).

²³ См.: Dooley R. Brainfluence: 100 Ways to Persuade and Convince Consumers with Neuromarketing. Hoboken (N.J.), 2011.

²⁴ Cowell F.A. Microeconomics: principles and analysis. Oxford, 2006. P. 121–139.

²⁵ Хекман Дж. Экономическая отдача от дошкольного образования детей из неблагополучных семей: уроки программы «Хайскоуп Перри» // Финансы и бизнес. 2010. № 3. С. 39–51.

на переменные среды, т.е. к изучению поведенческих техник²⁶. Неслучайно присуждение Нобелевской премии Г. Бэккеру сопровождалось формулировкой за «распространение сферы микроэкономического анализа на целый ряд аспектов человеческого поведения и взаимодействия, включая нерыночное поведение». В итоге, оказывается, что границы между натуралистической линией биополитических исследований и современными экономическими исследованиями становятся достаточно аморфными.

Биополитика, биополитические исследования и исследования биополитики

Таким образом, мы видим два уровня, на которых происходят исследовательские усилия по администрированию жизни. Один из них связан с реализацией отдельных аспектов администрирования жизни, основанных на росте знаний о жизни как таковой, а второй – с экономическими теориями. Они сильно взаимосвязаны, но не вытекают один из другого.

В русскоязычной литературе все это вкупе с администрированием жизни обычно именуют просто биополитикой, что усложняет понимание вопроса, в то время как в англоязычной традиции употребляются два понятия: *biopolitics* и *biopolicy*. *Biopolitics* относится как к теории, так и к практике администрирования жизни на наиболее общем уровне (так же как *politics* – политика в наиболее широком смысле и в то же время политическая наука), включает в себя дискурс о ценности жизни (в прагматическом, а не этическом значении). *Biopolitics* сформирована преимущественно под влиянием политэкономии и современной экономической неоклассики. Являясь предельно общим понятием, *biopolitics* включает в себя не только биополитику как теорию и практику, но и исследования самой биополитики.

Biopolicy включает в себя руководящие принципы или усилия по реализации отдельных аспектов управления жизнедеятельностью населения или его частей. В отличие от *biopolitics*, *biopolicy* не предполагает процедуры целеполагания. Эта биополитика формируется преимущественно под влиянием исследований натуралистической направленности (например, усилия по уменьшению концентрации тяжелых металлов в строительных материалах, потребляемых чернокожим населением).

В русскоязычной традиции нет прямого аналога англоязычному *politics*, поэтому было бы разумным провести разграничение между *биополитикой*, *биополитическими исследованиями* и *исследованиями биополитики*. Это позволит приобрести большую ясность относительно каждой из предметной областей и лучше понять характер связей между ними. Относительно последней категории необходимо отметить, что подходы к биополитике М. Фуко и его последователей (Дж. Агамбен, А. Мбембе, Т. Лемке, А. Негри и др.) не имеют отношения к реализации биополитики и не являются биополитическими исследованиями, а представляют собой их рефлексии – исследования биополитики.

²⁶ Беккер Г. Экономический анализ и человеческое поведение // THESIS. 1993. Т. 1. Вып. 1. С. 24–40.

В табл. 1 в наиболее общем виде приведен пример предложенного разграничения. Выделение в отдельные категории «биополитических исследований» и «исследований биополитики» в основном позволит нам пренебречь делением «биополитики» на *biopolicy* и *biopolitics*, хотя это и не избавит нас от специфических трудностей в понимании переводных текстов биополитической проблематики.

Таблица 1. Биополитика, биополитические исследования и исследования биополитики

Уровни биополитики	Биополитические исследования	Исследования биополитики
<i>Biopolicy</i> . Определенный набор действий, который государственные органы, компании или НКО применяют по отношению к управлению жизнью (рождение, поддержание жизни/здоровья, смерть), а также применение знаний о жизни в целях повышения экономической эффективности, управляемости, достижения конкретных политических целей.	Исследование поведенческих реакций/механизмов политических/экономических субъектов, представителей отдельных социально-демографических групп, а также изучение основ социального порядка.	Исследование и систематизация использующихся ныне, использовавшихся ранее или потенциально используемых практик по управлению жизнью, анализ последствий, критика.
<i>Biopolitics</i> . Общие принципы использования инструментов интервенционизма государством/международными институтами в контроле над населением, включая отношения производства, обмена, распределения.	Исследование мотивации субъектов экономической деятельности в связи с их стремлением к максимизации полезности, в том числе в нерыночных сферах.	Исследование политических/экономических дискурсов контроля над населением.

Список литературы

- Аласания К.Ю. «Биополитика»: интерпретации и смыслы в современном социально-политическом знании // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2020. № 1 (62). С. 60–67.
- Барбарук Ю.В., Барбарук А.В. Биополитика как форма власти в современном обществе риска // Социология и право. 2018. № 3. С. 35–44.
- Беккер Г. Экономический анализ и человеческое поведение / Пер. с англ. Р.И. Капелюшниковой // THESIS. 1993. Т. 1. Вып. 1. С. 24–40.
- Кенэ Ф. Избранные экономические произведения / Пер. с фр.; ред.-сост. А.И. Казарин. М.: Соцэкгиз, 1960. 361 с.
- Кузнецова А.А. История становления биополитики как направления политологических исследований // Вестник Московского государственного областного университета. 2022. № 1. С. 133–148.

- Олескин А.В. Биополитика (политический потенциал современной биологии) // *Кавтарадзе Д.Н. и др. Социально-экономические и правовые основы сохранения биоразнообразия*. М.: Изд-во НУМЦ, 2002. С. 53–109.
- Олескин А.В. Биополитика. Политический потенциал современной биологии: философские, политологические и практические аспекты. М.: URSS, 2007. 508 с.
- Фуко М. Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году / Пер. с фр. В.Ю. Быстрова, Н.В. Суслова, А.В. Шестакова. СПб.: Наука, 2011. 544 с.
- Фуко М. Нужно защищать общество. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 учебном году / Пер. с фр. Е.А. Самарской. СПб.: Наука, 2005. 313 с.
- Фуко М. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году / Пер. с фр. А.В. Дьяков. СПб.: Наука, 2010. 448 с.
- Хекман Дж., Мун С., Пинто Р., Савельев П., Явиц А. Экономическая отдача от дошкольного образования детей из неблагополучных семей: уроки программы «Хайскоуп Перри» / Пер. с англ. Т.Н. Стрелковой // *Финансы и бизнес*. 2010. № 3. С. 39–51.
- Хоркхаймер М. Затмение разума. К критике инструментального разума / Пер. с англ. А.А. Юдин. М.: Канон+, 2011. 224 с.
- Чешико В.Ф., Глазко В.И. High Nume (биовласть и биополитика в обществе риска). М.: Изд-во РГАУ МСХА им. К.А. Тимирязева, 2009. 319 с.
- Alter A. Reading the Mind of the Body Politic. The Subconscious is the New Frontier in Politics. But is it Good for Democracy? // *Wall Street Journal*. 2007 (Dec. 14). URL: <https://www.wsj.com/articles/SB119759511839128473> (дата обращения: 29.12.2022).
- Caldwell E. Biopolitics: Science, Ethics and Public Policy // *Yale Review*. 1964. Vol. 54. No. 1. P. 1–16.
- Cowell F.A. *Microeconomics: Principles and Analysis*. Oxford: Oxford University Press, 2006. 637 p.
- Dooley R. *Brainfluence: 100 Ways to Persuade and Convince Consumers with Neuromarketing*. Hoboken (N.J.): John Wiley & Sons, 2011. 304 p.
- Harris G.W. Bio-Politics // *The New Age*. 1911. Vol. 10. No. 9 (28th December). P. 197.
- Kjellén R. *Grundriß zu einem System der Politik*. Leipzig: Kurt Vowinckel Verlag, 1920. 122 S.
- Razzell P.E. *The Conquest of Smallpox: The Impact of Inoculation on Smallpox Mortality in Eighteenth Century Britain*. Sussex: Caliban Books, 1977. 190 p.
- Wallenstein S.-O. Introduction: Foucault, Biopolitics, and Governmentality // *Foucault, Biopolitics, and Governmentality* / Ed. by J. Nilsson and S.-O. Wallenstein. Södertörn: Södertörn University, 2013. P. 7–34.

Biopolitical studies and research of biopolitics

Yuriy V. Barbaruk

Scientific Research Center Arktika of Far Eastern Branch, Russian Academy of Sciences. 24 Karl Marx ave, Magadan, 685000, Russian Federation; e-mail: barbaruk@inbox.ru

Within the academic environment, we find the using of the term of biopolitics difficult because of its rather ambiguous definition. As a result, we can see either its naturalistic interpretations in which biopolitics is the application of life sciences (ethology, physiology, genetics, sociobiology, cybernetics, bioelementology, etc.) in modern politics, or definitions derived from Michel Foucault's "biopower", where biopolitics is a term that refers to techniques of managing all aspects of human life. In the one case, starting from biological knowledge, we come to a mosaic set of studies and techniques aimed directly or indirectly at the political process, the regulation of a political community. In the other case, we have got a historical and philosophical analysis of the development of techniques that allow for the control of entire populations in modern Western societies. This study proposed an approach to biopolitical issues in order to distinguish biopolitics, biopolitical research, and explorations in biopolitics. Such way of considering can

improve the understanding of how different views interact with each other in this area, and how they relate to the existing practice of managing population.

Keywords: biopolitics, biopolicy, biopower, naturalism, eugenics, population, governmentality, political economy, power-knowledge

For citation: Barbaruk, Y.V. “Biopoliticheskie issledovaniya i issledovanie biopolitiki” [Biopolitical studies and research of biopolitics], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 3, pp. 147–162. (In Russian)

References

- Alasania, K.Yu. “‘Biopolitika’: interpretatsii i smysly v sovremennom sotsial’no-politicheskom znanii” [‘Biopolitics’: Interpretations and Meanings in Modern Social and Political Knowledge], *The Caspian Region: Politics, Economics, Culture*, 2020, No. 1 (62), pp. 60–67. (In Russian)
- Alter, A. “Reading the Mind of the Body Politic. The Subconscious is the New Frontier in Politics. But is it Good for Democracy?”, *Wall Street Journal*, 2007, Dec. 14 [https://www.wsj.com/articles/SB119759511839128473, accessed on 29.12.2022].
- Barbaruk, Yu.V. & Barbaruk, A.V. “Biopolitika kak forma vlasti v sovremennom obshchestve riska” [Biopolitics as a form of power in modern risk society], *Sociology and Law*, 2018, No. 3, pp. 35–44. (In Russian)
- Bekker, G. “Ekonomicheskii analiz i chelovecheskoe povedenie” [Economic Analysis and Human Behavior], trans. by R.I. Kapelyushnikov, *THESIS*, 1993, No. 1 (1), pp. 24–40. (In Russian)
- Caldwell, E. “Biopolitics: Science, Ethics and Public Policy”, *Yale Review*, 1964, Vol. 54, No. 1, pp. 1–16.
- Cheshko, V.T. & Glazko, V.I. *High Hume (Bio-power and Bio-policy in Society of Risk)*. Moscow: Russian State Agrarian University – Moscow Timiryazev Agricultural Academy Publ., 2009. 319 pp. (In Russian)
- Cowell, F.A. *Microeconomics: Principles and Analysis*. Oxford: Oxford University Press, 2006. 637 pp.
- Dooley, R. *Brainfluence: 100 Ways to Persuade and Convince Consumers with Neuromarketing*. Hoboken, N.J.: John Wiley & Sons, 2011. 304 pp.
- Foucault, M. *Bezopasnost’, territoriya, naselenie. Kurs lektsii, pročitannykh v Kollezhe de Frans v 1977–1978 uchebnom godu* [Security, Territory, Population. A Course of Lectures Delivered at the Collège de France in the 1977–1978 Academic Year], trans. by V.Yu. Bystrov, N.V. Suslov and A.V. Shestakov. St. Petersburg: Nauka Publ., 2011. 544 pp. (In Russian)
- Foucault, M. *Nuzhno zashchishchat’ obshchestvo. Kurs lektsii, pročitannykh v Kollezhe de Frans v 1975–1976 uchebnom godu* [It is Necessary to Protect Society. A Course of Lectures Delivered at the Collège de France in the 1975–1976 Academic Year], trans. by E.A. Samarskaya. St. Petersburg: Nauka Publ., 2005. 313 pp. (In Russian)
- Foucault, M. *Rozhdenie biopolitiki. Kurs lektsii, pročitannykh v Kollezhe de Frans v 1978–1979 uchebnom godu* [The Birth of Biopolitics. A Course of Lectures Delivered at the Collège de France in the 1978–1979 Academic Year], trans. by A.V. D’yakov. St. Petersburg: Nauka Publ., 2010. 448 pp. (In Russian)
- Harris, G.W. “Bio-Politics”, *The New Age*, 1911, Vol. 10, No. 9 (28th December), p. 197.
- Heckman, J.J., Moon, S.H., Pinto, R., Savelyev, P.A. & Yavitz, A. “Ekonomicheskaya otdacha ot doskol’nogo obrazovaniya detei iz neblagopoluchnykh semei: uroki programmy ‘Khaiskoup Perri’” [A New Cost-Benefit and Rate of Return Analysis for the Perry Preschool Program], trans. by T.N. Strelkov, *Finansy i biznes*, 2010, No. 3, pp. 39–51. (In Russian)
- Horkheimer, M. *Zatmenie razuma. K kritike instrumental’nogo razuma* [Critique of Instrumental Reason], trans. by A.A. Yudin. Moscow: Kanon+ Publ., 2011. 224 pp. (In Russian)
- Kjellén, R. *Grundriß zu einem System der Politik*. Leipzig: Kurt Vowinkel Verlag, 1920. 122 S.

- Kuznetsova, A.A. "Istoriya stanovleniya biopolitiki kak napravleniya politologicheskikh issledovaniy" [History of Biopolitics' Formation as an Approach of Political Studies], *Bulletin of Moscow Region State University*, 2022, No. 1, pp. 133–148. (In Russian)
- Oleskin, A.V. "Biopolitika (politicheskij potencial sovremennoj biologii)" [Biopolitics (Political Potential of Modern Biology)], in: D.N. Kavtaradze et al. *Social'no-ekonomicheskie i pravovye osnovy sohraneniya bioraznoobraziya* [Socio-economic and Legal Foundations of Biodiversity Conservation]. Moscow: NUMTs Publ., 2002, pp. 53–109. (In Russian)
- Oleskin, A.V. *Biopolitika. Politicheskij potencial sovremennoj biologii: filosofskie, politologicheskie i prakticheskie aspekty* [Biopolitics. Political Potential of Modern Biology: Philosophical, Political Science and Practical Aspects]. Moscow: URSS Publ., 2007. 508 pp. (In Russian)
- Quesnay, F. *Izbrannye ekonomicheskie proizvedeniya* [Selected Economic Works], ed. by A.I. Kazarin. Moscow: Socekgiz Publ., 1960. 361 pp. (In Russian)
- Razzell, P.E. *The Conquest of Smallpox: The Impact of Inoculation on Smallpox Mortality in Eighteenth Century Britain*. Sussex: Caliban Books, 1977. 190 p.
- Wallenstein, S.-O. "Introduction: Foucault, Biopolitics, and Governmentality", *Foucault, Biopolitics, and Governmentality*, ed. by J. Nilsson and S.-O. Wallenstein. Södertörn: Södertörn University, 2013, pp. 7–34.

А.В. Антипов, Ю.А. Трусов

ПРАВО НА ЗАБВЕНИЕ: ЭТИКО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Антипов Алексей Владимирович – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: nelson02@yandex.ru

Трусов Юрий Александрович – кандидат политических наук, независимый исследователь; e-mail: iurii.a.trusov@gmail.com

Современность знаменуется появлением технологий, способных, с одной стороны, практически бесконечно долго хранить данные, а с другой – собирать их без осознанного разрешения со стороны пользователей. Хранение и сбор персональных данных представляют собой потенциальную проблему, поскольку формируемый цифровой след присутствия человека в Интернете оказывает воздействие на социальную и политическую репрезентацию личности, ее восприятие другими акторами, а компрометация содержания цифрового следа способна сделать открытой информацию, не предназначенную для посторонних. В настоящее время усиливается тенденция недобросовестного использования хранимых данных как преступниками, так и компаниями, которые используют данные для продажи или слежки. Необходимость контроля над тем, как собираются, хранятся и используются данные, приводит к появлению в исследовательской литературе и правовом поле «права на забвение», которое позволяет человеку активно модерировать процесс сбора и хранения данных, участвовать в определении круга тех, кому они могут быть доступны, а также удалять по собственному усмотрению. Обозначение такого права не только позволяет государству оказывать воздействие на сбор и хранение данных, регламентируя интеракции посредством правотворческой деятельности, но и реализовать потенциал автономной личности. Перспектива закрепления права на забвение в законодательстве вызвала острые дебаты в академическом и профессиональном сообществе по поводу разрушения свободного рынка идей и введения политической цензуры в интернете. В рамках статьи рассматриваются философские, этические и политические основания права на забвение. Обосновывается вывод, что право на забвение обладает позитивным эвристическим потенциалом, но при этом не лишено концептуальных недостатков и не способно полностью исправить сложившуюся ситуацию обработки данных. Однако реализация права на забвение в перспективе способна оказать благоприятный эффект на сложившийся климат в сфере сбора и хранения персональных данных.

Ключевые слова: право на забвение, политическая цензура, этика технологий, информационная автономия, политическая свобода, технологии, уязвимость, данные

Для цитирования: Антипов А.В., Трусов Ю.А. Право на забвение: этико-политические аспекты // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 3. С. 163–177.

Введение. Культура тишины и право на забвение

В начале XXI в. интернет в России воспринимался как область свободы, область для обмена мнениями со своими друзьями и знакомыми, настоящая площадка для дискуссии. Количество социальных сетей и сайтов было значительно меньше, чем сейчас, зато регуляция со стороны государства практически отсутствовала. Люди спокойно могли высказывать свое мнение.

За последние 20 лет интернет-сфера сильно изменилась. Количество сайтов и социальных сетей значительно возросло. Каждая фирма отныне имеет свой сайт, многие делают веб-страницы своих проектов. Новостные агентства и телеведущие переместились в интернет и начали выкладывать свой контент во всех популярных социальных сетях. Государство жестко взялось за интернет-сферу, пытаясь взять под контроль информационные потоки. Это вылилось в ряд защитных законопроектов, позволяющих заблокировать неуместные ресурсы и контент. Но намного хуже ситуация складывается не с запретом информации, ведь блокировку можно успешно обойти¹, а с распространением ложной или избыточной информации.

В последнее время в социальных сетях распространяются противоречащие друг другу новости, ложная информация («фейк ньюс»²). Они разрушают доверие к информационной интернет-сфере. Распространение недостоверных сведений при отсутствии четкой системы верификации, появление ботов³, интернет-троллей⁴ и проплаченных фейков⁵ приводит к тому, что пользователи начинают воздерживаться от споров в интернете. Складывается интересная тенденция: вместе с увеличением количества информации и интернет-шума вовлеченность людей в коммуникацию падает, пользователи все больше начинают ценить тишину. Так в эпоху информационного шума рождается новая культура тишины.

Нередко среди «носителей» культуры тишины встречаются те, кто особенно ценит право на забвение – уничтожение следов своего пребывания в интернете. Уход из цифровой сферы сопровождается зачисткой своей персональной информации ради безопасности и спокойствия личной жизни: интернет-пользователи стремятся удалить личные фото, адреса почт и телефоны, данные биографии. Здесь и возникают проблемы, ведь пользователь

¹ Для этих целей существует большой выбор сервисов VPN (Virtual Private Network).

² От Fake news – фальшивые новости.

³ От слова bot (сокр. от robot) – компьютерная программа, которая взаимодействует с пользователями по заданному алгоритму.

⁴ Пользователи интернета, которые издеваются над другими пользователями (троллят) с целью получить самоудовлетворение или же получить контент для своего канала в интернете. Подписчики каналов троллей готовы добровольно платить деньги (донаты) за просмотр этого контента.

⁵ Фальшивые страницы пользователей. В последнее время часто используются людьми, которые получают зарплату за продвижение определенной новостной повестки или распространение фальшивых новостей. Получают деньги за количество написанных комментариев в социальных сетях.

редко помнит все сайты из огромного списка ресурсов, на которых он когда-либо регистрировался. Более того, фирмы намеренно усложняют процесс удаления данных, чтобы было максимально неудобно проходить все процедуры. Таким образом фирмы получают данные в свое вечное распоряжение. Многие из них не только сами используют собранные персональные данные, но и передают их своим партнерам в рекламных целях. Уровень защиты персональных данных на большинстве сайтов крайне низкий, поэтому хранение данных на большом количестве сайтов создает угрозу для личной жизни граждан.

Выявление рисков и угроз, связанных с использованием технологических новшеств, возможно посредством использования методологии гуманитарной экспертизы. Как замечает Б.Г. Юдин, «сегодня социально необходимой становится особого рода систематически организованная деятельность, направленная на прогнозирование вновь возникающих угроз для человеческого потенциала. Ядром такого рода деятельности должна стать гуманитарная экспертиза»⁶. Обладая комплексным характером, гуманитарная экспертиза позволяет определить возможные риски, с которыми сопряжено использование права на забвение. Задачей данной статьи является анализ внутренней структуры права на забвение и выявление предпосылок, лежащих в его основании именно с позиции политической философии и этики, а не исследование механизмов юридического формирования такого права. «Право на забвение» (right to be forgotten), то есть право человека на удаление своих персональных данных, если эти данные были добровольно (или нет) размещены в Интернете»⁷, дополняется необходимостью использовать возможности для удаления данных из систем, которые используют корпорации для создания собственных продуктов. Хранение этих данных сопряжено с рисками, о которых речь пойдет далее.

1. Этика права на забвение

Этические компоненты права на забвение состоят в обосновании границ возможности вмешательства автономного человека в способы хранения и воспроизведения в цифровой среде информации, которая была передана в пользование определенной компании. Речь идет не только о транзакциях, покупках, истории просмотров, то есть всем том, что компании собирают невидимо для пользователей, а также об информации, самостоятельно загружаемой пользователями, например, в социальных сетях. Предпосылкой появления такого права выступает создание возможности для самостоятельного редактирования цифрового следа, оставляемого человеком в Интернете. Основная «идея заключается в том, чтобы сделать так, чтобы что-то настоящее не загромождалось его/ее прошлым; прошлое есть прошлое и не должно постоянно всплывать на поверхность»⁸. Если таковым не является желание самого человека.

⁶ Ашмарин И.А., Юдин Б.Г. Человеческий потенциал: основы гуманитарной экспертизы // Юдин Б.Г. Человек: выход за пределы. М., 2018. С. 177.

⁷ Pereira A.G., Ghezzi A., Vesnić-Alujević L. Introduction: Interrogating the Right to be Forgotten // The Ethics of Memory in a Digital Age. L., 2014. P. 1.

⁸ Terwangne C. The Right to be Forgotten and Informational Autonomy in the Digital Environment // Ibid. P. 85.

Необходимость права на забвение обосновывается тем, что информация, попавшая в Интернет, сколь безобидной она ни была бы в момент публикации, в будущем способна причинить человеку немалые неудобства. Профессор Виктор Майер-Шенбергер начинает свою книгу «Удалить: добродетель забывания в цифровом веке» с истории Стейси Снайдер, которая мечтала стать учителем, но ее непрофессиональное фото, выложенное для друзей в социальной сети, в костюме с пиратской шляпой и с пластиковым стаканчиком сочли неподобающим для этой профессии. Удаление фотографии не помогло, поскольку ее страница уже была заархивирована. Как с сожалением замечает автор: «Интернет помнил то, что Стейси хотела забыть»⁹. Так фотография, сделанная для друзей и не содержащая в себе ничего на момент публикации предосудительного или незаконного, нанесла Стейси репутационный вред и закрыла путь для будущей карьеры учителя. В условиях, с одной стороны, всепомнящей Сети, для которой не существует различий в сохраняемой информации, а с другой стороны, утверждающейся культуры социальных сетей и взаимодействий, неотъемлемой частью которых является публикация личной информации (фотографий, подборок с интересами, посещенных мест и т.д.), пользователь попадает в положение сложного выбора между соответствием собственного поведения устанавливаемым нормам социального взаимодействия и прогнозированием угроз и рисков, которые эти публикации могут на него навлечь в потенциальном будущем.

Возникает закономерный вопрос: почему же осуществляется хранение потенциально опасной информации, которая не кажется таковой до наступления трагического случая взлома или утечки? Потому что современный технологический контекст делает возможным хранение того, что раньше было немислимо: переписки в мессенджерах и почте, разговоров, СМС, данных геолокации и т.д. Если до появления и массового распространения систем хранения данных и взаимодействия пользователей угрозой для разоблачения конфиденциальной информации представляло то, что находится на «физическом» носителе (бумага, фото, видео), то на современном (текущем) этапе повседневное взаимодействие, все более происходящее в мессенджерах, не подчиняемое цензуре публичности, способно нести в себе угрозу. В данном случае не подчиняемое цензуре публичности понимается как межличностное взаимодействие между людьми, предполагающее, что никто, кроме оговоренного круга людей, не будет иметь прямого доступа к обсуждаемой информации.

Указанный выше выбор между публикацией информации и потенциальным вредом от нее, связанный, в данном случае, только с самостоятельно публикуемой информацией (невидимого для пользователя сбора и хранения данных мы коснемся ниже), является продолжением проблемы разграничения частного и публичного в жизни человека. Х. Арндт, обсуждая приватное, определяет его так: «...привативный характер приватного лежит в отсутствии других; в том, что касается этих других, приватный человек не выступает в явленность, словно как если бы его вообще не было. Все, что он делает или упускает, остается лишено значения, не имеет последствий, и что его задевает, не касается больше никого»¹⁰. Так, сущность приватного,

⁹ Mayer-Schönberger V. Delete: the virtue of forgetting in the digital age. Princeton, 2009. P. 18.

¹⁰ Арндт Х. Vita activa, или О деятельной жизни. СПб., 2000. С. 76.

например, разговора, остается в том, что его содержание не должно быть передано никому другому, и предполагается, что он совершается в безопасной обстановке. В рамках публичного поля размещаемая информация может быть использована кем угодно, кто может получить к ней доступ, по собственному усмотрению. Размывание приватного наблюдается в случае появления посредника для выстраиваемой коммуникации: социальной сети или мессенджера. Появление дополнительного актора, функция которого состоит в передаче и хранении информации, переводит приватное в квазиприватное, а изначальная конфиденциальность приватного потенциально компрометируется. Границы частной жизни оказываются не защищены вследствие появления посредника с сомнительной надежностью, которая подтверждается множеством фактов утечек информации и взломов аккаунтов. Однако даже решение технической проблемы взломов и утечек не решает саму поставленную проблему, потому что корпорации, предоставляющие свои платформы для взаимодействия и распространения информации, являются коммерческими организациями и создаются для получения прибыли.

Возможность самостоятельно определять границы приватной жизни и являться основанием для собственных действий воплощена в понятии автономии, которая в контексте цифровой эпохи приобретает новое наполнение: «Информационная автономия или самоопределение означает контроль над личной информацией, то есть право человека на определение того, какая информация о нем будет раскрыта, кому и с какой целью»¹¹. Информационная автономия становится содержанием права на забвение и позволяет человеку самостоятельно определять границы допустимого вмешательства и распространения личной информации. Достижение такого уровня контроля представляется чрезвычайно важной и сложной задачей, поскольку существование посредников в виде платформ затрудняет определение способов контроля. Более того, контроль над данными со стороны самого пользователя несет угрозы для существования бизнес-моделей платформ и способно сделать их невыгодными. Достижение определенного уровня автономии предполагает использование государственных (в частности, законодательных и правоприменительных) методов, потому что отдельные пользователи не способны полноценно противостоять платформе, которую они используют.

Основными рисками, связанными с невидимым для пользователей хранением данных в виде персональной информации и истории посещений, геолокации, типа устройства, времени входа и т.д., являются так называемые утечки данных. Право на забвение предполагается как механизм, который способен устранить или, по крайней мере, сократить причиняемый вред. В текущей ситуации платформы хранят данные о своих пользователях, а их отзыв и удаление является достаточно сложной (юридически и алгоритмически) процедурой, которой многие пренебрегают. Право на забвение позволит обязать создателей платформ на уровне дизайна учитывать возможность удаления всех данных из системы.

Но за всеми указанными достоинствами права на забвение сокрыты и некоторые недостатки. В данной работе мы бы хотели остановиться на трех из них: игнорирование ценности будущей информации, сокрытие информации и инструмент усиления неравенства.

¹¹ Terwangne C. Op. cit. P. 85–86.

В текущем периоде исторического развития сложно определить ценность той или иной информации в будущей перспективе. Находясь в ситуации эпистемологической неопределенности, мы не имеем однозначных критериев отбора необходимой информации, поэтому может быть высказано предположение о важности сохранения всей информации, поскольку разбираться с ней предстоит историкам будущего: «... “право на забвение” может игнорировать будущую ценность информации, то есть удаленная информация может стать ценной в будущем – например, по биографическим, историческим или юридическим причинам»¹². В таком случае удаление части информации способно нарушить права будущих поколений на полноту информации о собственном прошлом. В истории сосредоточено большое количество ошибок и заблуждений, которые преодолевались, но если информация об этих ошибках будет элиминирована только на том основании, что это информация об ошибках, то такие же заблуждения могут возникать вновь и вновь, а придумывание способов их преодоления представит собой круговое движение.

Второй проблемной точкой выступает возможность использования права на забвение для сокрытия информации в корыстных или преступных целях. Удаление информации о преступлениях с точки зрения общественного блага является вредом, поскольку существуют случаи, при которых наличие уголовного деяния в прошлом сужает для человека круг будущих профессий. В России, например, действует запрет на работу с несовершеннолетними для людей с определенными видами судимостей. Однако возникает возражение, что в данном конкретном случае ситуация описывает государственный реестр, а потому не применима общая рамка использования права на забвение, применяемая к добровольной передаче данных корпорациям и платформам. В случае данных, размещаемых и самостоятельно предоставляемых пользователями, также возможны ситуации, при которых их удаление способно приводить к общественному вреду, если, например, удалена информация, которая могла быть использована для расследования правонарушений.

В-третьих, право на забвение может быть использовано как инструмент усиления неравенства: Ван Дейк предлагает рассматривать ключевые характеристики цифрового неравенства как, с одной стороны, неравенство возможностей и навыков, а с другой стороны, как различие степени участия и вовлеченности в цифровые медиа¹³. Предположение заключается в том, что правом на забвение смогут воспользоваться только те, кто обладает определенным уровнем навыков взаимодействия с инструментами платформ, то есть продвинутые пользователи, а для тех, кто плохо ориентируется в медиапространстве, доступ будет ограничен вследствие недостатка навыков. Разные возможности использования цифровых медиа проблематизирует то, в какой степени люди включены в общество или исключены из него. Право на забвение в таком случае в большей степени и с большей вероятностью будет использоваться теми, кто имеет доступ к цифровым медиа, то есть введение нового права (права на забвение) усилит цифровое неравенство.

¹² *Pereira A.G., Ghezzi A., Vesnić-Alujević L.* The Ethics of Forgetting and Remembering in the Digital World through the Eye of the Media // *The Ethics of Memory in a Digital Age.* L., 2014. P. 21.

¹³ *Van Dijk J.* The digital divide. Cambridge, 2020.

Высказываемые недостатки призваны показать несовершенство предлагаемого права и дальнейшие пути для его обсуждения и усовершенствования, поскольку забывание само по себе связано с существованием человека и играет в нем положительную роль.

Мир, в котором ничего не забывается, находит свою метафорическую иллюстрацию в литературе. В рассказе Х. Борхеса «Фунес, чудо памяти» (1999) показан человек, запоминающий все в мельчайших деталях и различиях и не способный к забыванию. Борхес показывает, как человек, лишенный способности забывать, вместе с этим теряет возможность полноценно действовать в настоящем. Забвение, для которого нет места в мире, выполняет важную функцию освобождения места. Речь идет не только о месте физическом, как о носителе информации, но о пространстве для новых знаний, обобщений, информации, способной быть воспринятой. Но еще одной характеристикой, связанной с забыванием, является прощение. Прощение, по мысли П. Рикера, неразрывно связано с забыванием, которое предполагается частью нашего мира и культуры. Упомянув о забвении, П. Рикер указывает, что в первом приближении «забвение прежде всего и в самом общем виде предстает как ущерб, нанесенный надежности памяти, – ущербность, слабость, пробел. В этом плане сама память определяется, по крайней мере в первом приближении, как борьба против забвения», но задается вопросом, является ли забвение врагом памяти, поскольку «память без забвения – это всецело плод воображения, предельный образ той тотальной рефлексии, за которой мы ведем охоту на всех уровнях герменевтики исторического состояния?»¹⁴. Забывание (забвение) служит обновлению и возможности двигаться дальше. В данном случае утверждается, «что забвение не является слабостью или недостатком, а представляет собой освободительный процесс, который позволит освободить журнал жизни от обременительных и пагубных дисциплинарных последствий»¹⁵.

II. Политические аспекты: право на забвение – это путь к цензуре и ограничению свободы слова?

Закрепление права на забвение в европейском законодательстве и принуждение американского технологического гиганта Google, доминирующего на европейском рынке¹⁶, удалять результаты поисковых выдач, озаботило защитников американской версии свободы слова. Они утверждают, что право на забвение противоречит Первой поправке к Конституции США, запрещающей издавать законы, «ограничивающие свободу слова или печати»¹⁷. Первая поправка защищает сложившийся рынок идей, расширяющийся за счет интернета до глобального уровня. Концепцию рынка идей, находящую свой

¹⁴ Рикер П. Память, история, забвение. М., 2004. С. 574.

¹⁵ Dodge M., Kitchin R. Outlines of a World Coming into Existence: Pervasive Computing and the Ethics of Forgetting // Environment and Planning B: Planning and Design. 2007. No. 34 (3). P. 441.

¹⁶ Доля поисковых запросов в Европе через Google за 2020–2022 гг. составляет более 90%. См.: Search Engine Market Share Europe Jan 2020 – June 2022 // Statcounter. URL: <https://gs.statcounter.com/search-engine-market-share/all/europe/#monthly-202001-202206-bar> (дата обращения: 03.09.2022).

¹⁷ Соединенные Штаты Америки: Конституция и законодательство. М., 1993. С. 40.

отклик в американской культуре, можно встретить в работах Джона Стюарта Милля. Милль настаивает на необходимости диалогичности в сфере идей, на свободной коммуникации между противоборствующими идеями, поскольку подавление мнений обездоливает все человечество. Если господствующее мнение ложно, то пропадает возможность заменить его на истину. И даже если допустить, что господствующие идеи, поддерживаемые обществом, являются истинными, то запрет ложных идей контрпродуктивен: «вследствие несвободы мнений люди не только не знают основания того, что признают истиной, но сама эта истина утрачивает для них всякий смысл»¹⁸. Обычно же правда лежит где-то посередине, поэтому «по всем великим практическим вопросам жизни истина заключается преимущественно в примирении и соглашении противоположностей»¹⁹.

Подобные идеи выразил судья Оливер Уэнделл Холмс младший²⁰, выступив против решения своих коллег в деле Абрамс против Соединенных Штатов: «...максимальное благо лучше достигается благодаря свободному обмену идеями, а лучшая проверка истины – это способность мысли завоевать признание в конкурентной борьбе на рынке идей. Подобная истина – это единственная основа, на которой желания людей могут быть безопасно реализованы. В любом случае, это теория нашей Конституции»²¹. Соединяясь с идеями свободной рыночной экономики, теория рынка идей нашла в американской культуре благодатную почву для своего развития и способствовала появлению в США крупных технологических интернет-гигантов, таких как Google, Microsoft, Facebook, Apple, которые теперь могут контролировать и использовать в своих целях свободный поток данных миллионов людей по всему миру. Вслед за этим к потоку данных стали причастны государственные структуры, а также компьютерные взломщики – хакеры²².

Многие задумались о необходимости защиты своих персональных данных и своей личной жизни от все большего проникновения интернет-гигантов, государства и посторонних лиц в область негативной свободы²³ людей. Профессор Гарварда Шошана Зубофф пишет, что сформировался особый вид капитализма – надзорный капитализм, который «в одностороннем порядке претендует на человеческий опыт как на бесплатное сырье для превращения его в данные о человеческом поведении»²⁴. Люди стали источником нового сырья – персональных данных, которые продаются, передаются

¹⁸ Милль Дж. Ст. О свободе // InLiberty. URL: <https://old.inliberty.ru/library/491-o-svobode?ysclid=17n8gqj0fx137660841> (дата обращения: 04.09.2022).

¹⁹ Там же.

²⁰ Оливер Уэнделл Холмс (англ. Oliver Wendell Holmes, 1841–1935) высказал свои аргументы в защиту свободы слова в деле 1919 года Абрамс против Соединенных Штатов (250 U.S. 616), но большинство судей не прислушалось к его мнению по данному вопросу.

²¹ Abrams v. United States, 250 U.S. 616 (1919) // Justia. URL: <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/250/616/> (дата обращения: 04.09.2022).

²² Французский регулятор CNIL в своем отчете за 2021 год сообщает, что получил 5 037 уведомлений об утечках данных, что на 79% больше, чем в 2020 году. См.: La CNIL publie son rapport d'activité 2021 // CNIL. URL: <https://www.cnil.fr/fr/la-cnil-publie-son-rapport-dactivite-2021> (дата обращения: 04.09.2022).

²³ Область невмешательства, личное пространство. Более подробно о негативной и позитивной свободе см.: Берлин И. Два понимания свободы // Берлин И. Философия свободы. Европа. 2-е изд. М., 2014. С. 122–185.

²⁴ Зубофф Ш. Эпоха надзорного капитализма. Битва за человеческое будущее на новых рубежах власти. М., 2022. С. 17.

и используются для достижения чужих целей. Все это продвигается под видом добровольного согласия, а по факту – настоящего принуждения, ведь в современном обществе большинство процессов завязано на интернете, и отказ от выдвинутых условий невозможен, ведь это нарушит ход нормальной повседневной жизни. Надзорные капиталисты, как их называет Шюссона Зубофф, «накапливают огромные пласты новых знаний, полученных из нас, но делают это не для нас. Они предсказывают наше будущее ради чужой выгоды, а не нашей»²⁵. В итоге складывается ситуация, когда от безысходности люди начинают искать оправдания вторжению в личную жизнь, подобно заключенным, которые утверждают, что они свободны, в клетке им хорошо, а на волю они совсем и не хотят²⁶.

Право на забвение должно исправить асимметрию в распределении власти над персональными данными и вернуть людям контроль над личной информацией. В то время, как некоторые представители академического сообщества США выступают за право на забвение, другие считают, что оно бросает вызов идее свободного рынка идей и первой поправке к Конституции США. Они опасаются, что для реализации этого права придется создать некую централизованную структуру, которая должна будет контролировать и удалять данные. «Произвольное создание частного “контроллера данных” нарушает Первую поправку, препятствуя свободному потоку информации, создает дыры в памяти и ставит под угрозу активные дебаты, которые характеризуют нацию и служат основой демократии»²⁷, – пишет Кристи Байрам, ассоциированный профессор Университета Блумсберг. Она и многие представители журналистского сообщества и сотрудники по связям с общественностью выступают за свободный поток информации и против права на забвение. Больше всего их пугает удаление информации, которое осуществляется на основании произвольно выработанных правил, например Google. По их мнению, контролер данных, в данном случае платформа, которая индексирует сайты, сама устанавливает показатели, на основании которых удаляет информацию, от чего в итоге беднеет весь интернет. И хотя Google утверждает, что придерживается строгих критериев оценки заявки на удаление, выработанным на основании рекомендаций рабочей группы ЕС о защите данных²⁸, тут же они утверждают, что «установить [значимость информации для общества] бывает непросто. Приходится взвешивать множество факторов, таких как связь контента с профессиональной деятельностью, политической или общественной ролью отправителя запроса, совершенным им преступлением, а также характер контента»²⁹, что по своей сути делает этот процесс сильно зависимым от человеческого фактора.

²⁵ Там же. С. 21.

²⁶ Подробнее про отступление во внутреннюю цитадель см.: Берлин И. Указ. соч. С. 140–147.

²⁷ *Byrum K.* The European right to be forgotten: A challenge to the United States Constitution’s First Amendment and to professional public relations ethics // *Public Relations Review*. 2017. No. 43. P. 103.

²⁸ WP225 guidelines on the implementation of The Court of Justice of the European Union judgment on «Google Spain and inc v. Agencia Española de protección de datos (AEPD) and Mario Costeja González» C-131/12 // European Commission website. URL: <https://ec.europa.eu/newsroom/article29/items/667236/en> (дата обращения: 04.09.2022).

²⁹ Запросы на удаление контента на основании европейского законодательства о конфиденциальности // Google. URL: <https://transparencyreport.google.com/eu-privacy/overview> (дата обращения: 04.09.2022).

Значит, удаление данных напрямую зависит от интерпретаций конкретных людей, имеющих конкретное мировоззрение. Можно пойти дальше и увидеть, что удаление зависит от позиции самого контролера данных, а далее – от позиции государства, на территории которого осуществляет свою деятельность контролер данных, то есть напрямую от власти. Таким образом, из интернета будет удалено то, что выгодно действующей власти. Это могут быть материалы, расходящиеся с основной политической повесткой, оппозиционные новости, коррупционные расследования. Авторитарные и тоталитарные политические режимы могут использовать этот механизм для подавления всякого инакомыслия.

Мы приходим к ситуации, о которой писал американский философ Александр Мейкклджон³⁰, утверждая, что уничтожение свободы слова и свободного потока информации подрывает демократию и самоуправление. Запрет на циркулирование информации, которую власть считает вредной для своих граждан, унижает самих граждан, указывая на их интеллектуальную и моральную негодность для работы с информацией. «Почему мы не можем услышать, что говорят люди из других стран, других систем управления?»³¹. Пока власть и правители скрывают информацию от граждан и манипулируют ею, удаляя «вредный» контент, демократия не будет развиваться. Подразумевается, что граждане могут следить за действиями власти через интернет, тогда право на забвение снижает возможности гражданской надзорной функции.

В 2019 г. суд ЕС постановил³², что европейское право на забвение не применяется за пределами государств-членов ЕС, поэтому Google не обязан убирать информацию из всех версий своих поисковиков. Он лишь должен с помощью инструмента геоблокировки не давать доступ к контенту из стран ЕС, а также прекратить индексировать информацию на национальных доменах. Французская «Национальная комиссия по информатике и свободе»³³ (CNIL) собиралась наложить штраф на Google за то, что информация была убрана только из французской версии поисковика, но не с «Google.com». Генеральный адвокат Мацей Шпунар (Maciej Szpunar, род. 1971 г.) в официальном релизе заявил, что «установление всемирного права на удаление ссылок на основании права ЕС несовместимо ни с правом ЕС, ни с международным публичным правом, и станет опасным прецедентом для авторитарных режимов, которые также будут требовать реализации своей цензуры в мировом масштабе»³⁴.

Но стоит задать вопрос: а разве авторитарные и тоталитарные режимы не могут блокировать неугодный контент при отсутствии в законодательстве

³⁰ Alexander Meiklejohn (1872–1964).

³¹ Meiklejohn A. Free speech and Its relation to self-government. N.Y., 1948. P. xiii.

³² Judgment of the Court (Grand Chamber) 24 September 2019 in Case C-507/17 // The Court of Justice of the European Union. URL: <https://curia.europa.eu/juris/document/document.jsf?text=&docid=218105&pageIndex=0&doclang=en&mode=req&dir=&occ=first&part=1&cid=4449515> (дата обращения: 04.09.2022).

³³ Commission nationale de l'informatique et des libertés.

³⁴ Opinion of advocate general Szpunar delivered on 10 January 2019 // The Court of Justice of the European Union. URL: <https://curia.europa.eu/juris/document/document.jsf?sessionid=77AF3C1558E9454462A75B1BA3007ACB?text=&docid=209688&pageIndex=0&doclang=en&mode=lst&dir=&occ=first&part=1&cid=4449515> (дата обращения: 04.09.2022). См. параграф 35.

права на забвение? Или тоталитарный режим решит не использовать цензуру в интернете лишь на основании положительного примера ЕС? Ответ на оба вопроса будет отрицательным. Авторитарные и тоталитарные режимы будут использовать цензуру и блокировать контент независимо от того, прописано ли в законодательстве право на забвение, а также независимо от того, какие решения принял суд ЕС относительно своей территории и граждан. У государства могут быть механизмы блокировки нежелательного контента независимо от реализации права на забвение на платформах интернет-гигантов. Таким образом, отсутствие такого права бьет в первую очередь по простым гражданам, нежели по государству и политическим режимам.

Также возникает вопрос, насколько полезным оказывается свободный рынок идей без реализации права на забвение? На современной стадии развития интернета никакой свободный рынок идей не может обеспечить пользователям диалогичность, прозрачность информационных потоков, свободу и материал для анализа политической власти, исключающий информационные провалы. Диалог в интернете предполагает как минимум двух равноправных пользователей, которые могли бы обмениваться идеями. Обмен идеями невозможен, если одна из сторон – искусственная программа, которая оставляет комментарии под новостями в автоматическом режиме. Коммуникация бесполезна, когда один из пользователей в интернете пытается донести свою политическую позицию до другого, который, на самом деле, получает деньги за то, что отвечает всем пользователям специально заготовленными фразами, отрабатывая конкретную политическую повестку (которую он может даже не разделять). Свободный рынок идей также остается незащищенным перед ложными новостями, которые может размещать любой пользователь в интернете. Совокупно все эти факторы используются для того, чтобы создавать ложную интернет-реальность для достижения собственных политических целей, не просто удаляя информацию, а пряча правду в огромном количестве лишней и ложной информации. Используя подобные инструменты, можно ввести в заблуждение многих граждан, у которых просто нет физической возможности проверять достоверность информации.

Противники права на забвение заявляют, будто удаление информации из интернета создает провалы в общественной интернет-памяти, но право на забвение может использоваться для создания хоть какой-то интернет-памяти из потока мусора. Как пишет Милль: «Изречение, что истина всегда торжествует над преследованием, принадлежит к числу тех странных заблуждений, которые так охотно повторяются людьми... История богата примерами, как преследование заставляло безмолвствовать истину, и если не истребляло ее навсегда, то, по крайней мере, отдаляло ее торжество на целые столетия»³⁵. Истина может погибнуть и в большом потоке ложной информации, которая будет выглядеть настолько правдоподобной и поддерживаться силой различных интернет-технологий, таких как боты, фейки, скрытая и явная реклама, что граждане никогда не узнают правды, или же эту правду смогут узнать только далекие потомки. Но почему мы должны отдавать возможность исправить ситуацию потомкам вместо того, чтобы дать такую возможность ныне живущим гражданам? Дать возможность

³⁵ Милль Дж. Ст. О свободе // InLiberty. URL: <https://old.inliberty.ru/library/491-o-svobode?ysclid=17n8qj0fx137660841> (дата обращения: 04.09.2022).

защитить себя от деструктивного влияния интернета, минимизировать урон, который могут нанести хакеры несанкционированным доступом к персональным данным, хранящимся у разных интернет-фирм, защитить политическое пространство от потока ложных новостей. Ложные новости могут побуждать граждан к определенным политическим действиям, и если вовремя на это не отреагировать, то государству, обществу и другим гражданам может быть нанесен реальный вред. Даже если после мы узнаем правду, нанесенный вред уже не отменишь. Таким образом, свобода слова только выигрывает от права на забвение, которое помогает отделить «реальные слова» от информационного шума.

Заключение

Раз в современном мире наши данные – это ценные ресурсы, то гражданам нужно вернуть суверенитет над своими данными, чтобы они могли не только их удалять, но корректировать их, следить за их перемещением и использованием. Это особенно актуально в период культуры отмены, когда любое прошлое действие может негативно повлиять на современный ход событий. Поэтому важно знать, где, какая фирма и когда обращается к нашим персональным данным. Большое количество сайтов, по которым раскиданы наши фрагментарные данные, делают их уязвимыми для взломов. Чтобы противостоять этой тенденции, могут использоваться разные методы, такие как, например, ограничение на срок действия соглашения на обработку персональных данных.

Но право на забвение – это не только про удаление данных, это про возможность выстроить новый образ себя. Человек меняется в процессе своей жизнедеятельности, набирается опыта, узнает новое. Мужчины и женщины средних лет могут смотреть на себя молодых, как на глупцов. Это уже другие люди, нежели раньше, поэтому у них должна быть возможность построить собственную цифровую идентичность.

Право на забвение выглядит как довольно перспективный инструмент для увеличения сферы индивидуальной цифровой автономии, эвристический потенциал которого позволит пользователям самостоятельно определять уровень вмешательства в способы хранения и обработки данных, а также позволит человеку защищать свою приватную жизнь от негативных вмешательств.

Список литературы

- Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В.В. Бибикина; под ред. Д.М. Носова. СПб.: Алетейя, 2000. 437 с.
- Ашмарин И.А., Юдин Б.Г.* Человеческий потенциал: основы гуманитарной экспертизы // *Юдин Б.Г.* Человек: выход за пределы. М.: Прогресс-Традиция, 2018. С. 176–193.
- Берлин И.* Два понимания свободы / Пер. с англ. Л. Седова // *Берлин И.* Философия свободы. Европа. 2-е изд. М.: Новое литературное обозрение, 2014. С. 122–185.
- Запросы на удаление контента на основании европейского законодательства о конфиденциальности // Google. URL: <https://transparencyreport.google.com/eu-privacy/overview> (дата обращения: 04.09.2022).
- Зубофф Ш.* Эпоха надзорного капитализма. Битва за человеческое будущее на новых рубежах власти / Пер. с англ. А.Ф. Васильева; под ред. Я. Охонько и А. Смирнова. М.: Издательство Института Гайдара, 2022. 1080 с.

- Милль Дж.Ст.* О свободе / Пер. с англ. А.Н. Неведомского // InLiberty. URL: <https://old.inliberty.ru/library/491-o-svobode?ysclid=17n8gqj0fx137660841> (дата обращения: 04.09.2022).
- Рикёр П.* Память, история, забвение / Пер. с фр. И.И. Блауберг и др. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. 728 с.
- Соединенные Штаты Америки: Конституция и законодательство / Под ред. О.А. Жидкова. М.: Прогресс: Универс, 1993. 768 с.
- Abrams v. United States*, 250 U.S. 616 (1919) // Justia. URL: <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/250/616/> (дата обращения: 04.09.2022).
- Byrum K.* The European right to be forgotten: A challenge to the United States Constitution's First Amendment and to professional public relations ethics // *Public Relations Review*. 2017. No. 43. P. 102–111.
- Dodge M., Kitchin R.* Outlines of a World Coming into Existence: Pervasive Computing and the Ethics of Forgetting // *Environment and Planning B: Planning and Design*. 2007. No. 34 (3). P. 431–445.
- Judgment of the Court (Grand Chamber) 24 September 2019 in Case C-507/17 // The Court of Justice of the European Union. URL: <https://curia.europa.eu/juris/document/document.jsf?text=&docid=218105&pageIndex=0&doclang=en&mode=req&dir=&occ=first&part=1&cid=4449515> (дата обращения: 04.09.2022).
- La CNIL publie son rapport d'activité 2021 // CNIL. URL: <https://www.cnil.fr/fr/la-cnil-publie-son-rapport-dactivite-2021> (дата обращения: 04.09.2022).
- Mayer-Schönberger V.* Delete: the virtue of forgetting in the digital age. Princeton: Princeton University Press, 2009. 237 p.
- Meiklejohn A.* Free speech and Its relation to self-government. N.Y.: Harper brothers Publ., 1948. 135 p.
- Opinion of advocate general Szpunar delivered on 10 January 2019 // The Court of Justice of the European Union. URL: <https://curia.europa.eu/juris/document/document.jsf;jsessionid=77AF3C1558E9454462A75B1BA3007ACB?text=&docid=209688&pageIndex=0&doclang=en&mode=lst&dir=&occ=first&part=1&cid=4449515> (дата обращения: 04.09.2022).
- Pereira A.G., Ghezzi A., Vesnić-Alujević L.* Introduction: Interrogating the Right to be Forgotten // *The Ethics of Memory in a Digital Age* / Ed. by A. Ghezzi, A.G. Pereira, L. Vesnić-Alujević. L.: Palgrave Macmillan, 2014. P. 1–8.
- Pereira A.G., Ghezzi A., Vesnić-Alujević L.* The Ethics of Forgetting and Remembering in the Digital World through the Eye of the Media // *The Ethics of Memory in a Digital Age* / Ed. by A. Ghezzi, A.G. Pereira, L. Vesnić-Alujević. L.: Palgrave Macmillan, 2014. P. 9–27.
- Search Engine Market Share Europe Jan 2020 – June 2022 // Statcounter. URL: <https://gs.statcounter.com/search-engine-market-share/all/europe/#monthly-202001-202206-bar> (дата обращения: 03.09.2022).
- Terwangne C.* The Right to be Forgotten and Informational Autonomy in the Digital Environment // *The Ethics of Memory in a Digital Age* / Ed. by A. Ghezzi, A.G. Pereira, L. Vesnić-Alujević. L.: Palgrave Macmillan, 2014. P. 82–101.
- Van Dijk J.* The digital divide. Cambridge: Polity, 2020. 208 p.
- WP225 guidelines on the implementation of The Court of Justice of the European Union judgment on «Google Spain and inc v. Agencia Española de protección de datos (AEPD) and Mario Costeja González» C-131/12 // European Commission website. URL: <https://ec.europa.eu/newsroom/article29/items/667236/en> (дата обращения: 04.09.2022).

Right to be forgotten: ethical and political aspects

Aleksei V. Antipov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: nelson02@yandex.ru

Iurii A. Trusov

Independent scholar; e-mail: iurii.a.trusov@gmail.com

Modernity is marked by the advent of technologies capable of storing data almost indefinitely. On the other hand, the data collection takes place without the conscious permission of the users. The storage and collection of personal data is a potential problem, since the digital footprint of a person on the Internet has an impact on the social and political representation of the individual, its perception by other actors. Compromising the content of a digital footprint can expose information that is not intended for others. There is currently an increasing trend of misuse of stored data, both by criminals and by companies that use the data for sale or surveillance. The need to control how data is collected, stored and used leads to the emergence in the academic literature and the legal field of the “right to be forgotten”, which allows a person to actively moderate the process of collecting and storing data, to participate in determining the circle of those to whom they can be accessed, and delete personal data. The adoption of such a right not only allows the state to influence the collection and storage of data, regulating interactions through law-making activities, but also to realize the potential of an autonomous individual. The prospect of legislating the right to be forgotten has sparked debate in the academic and professional community about the destruction of the free marketplace of ideas and the imposition of political censorship on the Internet. The article deals with the philosophical, ethical and political foundations of the right to be forgotten. The article substantiates the conclusion that the right to be forgotten has a positive heuristic potential, but at the same time it has conceptual flaws, and is also not able to completely correct the current situation of data processing. However, the implementation of the right to be forgotten in the future can have a beneficial effect on the current situation in the field of collection and storage of personal data.

Keywords: right to be forgotten, political censorship, ethics of technology, informational autonomy, liberty, technologies, vulnerability, data

For citation: Antipov, A.V., Trusov, I.A. “Pravo na zabvenie: etiko-politicheskie aspekty” [Right to be forgotten: ethical and political aspects], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 3, pp. 163–177. (In Russian)

References

- “Abrams v. United States, 250 U.S. 616 (1919)”, *Justia* [<https://supreme.justia.com/cases/federal/us/250/616/>, accessed on 04.09.2022].
- Arendt, H. *Vita activa, ili O deyatel'noj zhizni* [The Human Condition], trans. by V.V. Bibikhin, ed. by D.M. Nosov. St. Petersburg: Aletejya Publ., 2000. 437 pp. (In Russian)
- Ashmarin, I. & Yudin, B. “Chelovecheskii potentsial: osnovy gumanitarnoi ekspertizy” [Human Potential: Fundamentals of Humanitarian Expertise], in: B. Yudin, *Chelovek: vykhod za predely* [Man: Beyond]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2018, pp. 176–193. (In Russian)
- Berlin, I. “Dva ponimaniya svobody” [Two Concepts of Liberty], trans. by L. Sedov, in: I. Berlin, *Filosofiya svobody. Evropa* [Philosophy of Liberty. Europe], 2nd ed. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2014, pp. 122–185. (In Russian)
- Byrum, K. “The European right to be forgotten: A challenge to the United States Constitution’s First Amendment and to professional public relations ethics”, *Public Relations Review*, 2017, No. 43, pp. 102–111.

- Dodge, M. & Kitchin, R. "Outlines of a World Coming into Existence: Pervasive Computing and the Ethics of Forgetting", *Environment and Planning B: Planning and Design*, 2007, No. 34 (3), pp. 431–445.
- "Judgment of the Court (Grand Chamber) 24 September 2019 in Case C-507/17", *The Court of Justice of the European Union* [<https://curia.europa.eu/juris/document/document.jsf?text=&docid=218105&pageIndex=0&doclang=en&mode=req&dir=&occ=first&part=1&cid=4449515>, accessed on 04.09.2022].
- "La CNIL publie son rapport d'activité 2021", *CNIL* [<https://www.cnil.fr/fr/la-cnil-publie-son-rapport-dactivite-2021>, accessed on 04.09.2022].
- Mayer-Schönberger, V. *Delete: the virtue of forgetting in the digital age*. Princeton: Princeton University Press, 2009. 237 pp.
- Meiklejohn, A. *Free speech and Its relation to self-government*. New York: Harper brothers Publ., 1948. 135 pp.
- Mill, J.S. "O svobode" [On Liberty], trans. by A.N. Nevedomskii, *InLiberty* [<https://old.inliberty.ru/library/491-o-svobode?ysclid=17n8gqj0fx137660841>, accessed on 04.09.2022]. (In Russian)
- "Opinion of advocate general Szpunar delivered on 10 January 2019", *The Court of Justice of the European Union* [<https://curia.europa.eu/juris/document/document.jsf?jsessionid=77AF3C1558E9454462A75B1BA3007ACB?text=&docid=209688&pageIndex=0&doclang=en&mode=lst&dir=&occ=first&part=1&cid=4449515>, accessed on 03.03.2023].
- Pereira, A.G., Ghezzi, A. & Vesnić-Alujević, L. "Introduction: Interrogating the Right to be Forgotten", *The Ethics of Memory in a Digital Age*, ed. by A. Ghezzi, A.G. Pereira, L. Vesnić-Alujević. London: Palgrave Macmillan, 2014, pp. 1–8.
- Pereira, A.G., Ghezzi, A. & Vesnić-Alujević, L. "The Ethics of Forgetting and Remembering in the Digital World through the Eye of the Media", *The Ethics of Memory in a Digital Age*, ed. by A. Ghezzi, A.G. Pereira, L. Vesnić-Alujević. London: Palgrave Macmillan, 2014, pp. 9–27.
- Riceur, P. *Pamyat', istoriya, zabvenie* [Memory, History, Forgetting], trans. by I.I. Blaiberg et al. Moscow: Gumanitarnaya literatura Publ., 2004. 728 pp. (In Russian)
- "Search Engine Market Share Europe Jan 2020 – June 2022", *Statcounter* [<https://gs.statcounter.com/search-engine-market-share/all/europe/#monthly-202001-202206-bar>, accessed on 03.09.2022].
- Terwangne, C. "The Right to be Forgotten and Informational Autonomy in the Digital Environment", *The Ethics of Memory in a Digital Age*, ed. by A. Ghezzi, A.G. Pereira, L. Vesnić-Alujević. London: Palgrave Macmillan, 2014, pp. 82–101.
- Van Dijk, J. *The digital divide*. Cambridge: Polity, 2020. 208 pp.
- "WP225 guidelines on the implementation of The Court of Justice of the European Union judgment on 'Google Spain and inc v. Agencia Española de protección de datos (AEPD) and Mario Costeja González' C-131/12", *European Commission website* [<https://ec.europa.eu/newsroom/article29/items/667236/en>, accessed on 04.09.2022].
- "Zaprosy na udalenie kontenta na osnovanii evropejskogo zakonodatel'stva o konfiden-cial'nosti" [Requests to remove content based on European privacy laws], *Google* [<https://transparencyreport.google.com/eu-privacy/overview>, accessed on 04.09.2022]. (In Russian)
- Zhidkov, O. (ed.) *Soedinennnye Shtaty Ameriki: Konstituciya i zakonodatel'stvo* [United States of America: constitution and legislation]. Moscow: Progress Publ.; Univers Publ., 1993. 768 pp. (In Russian)
- Zuboff, S. *Epoha nadzornogo kapitalizma. Bitva za chelovecheskoe budushchee na novyh rubezhah vlasti* [The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power], trans. by A. Vasil'ev, ed. by Y. Okhonko. Moscow: Institut Gajdara Publ., 2022. 1080 pp. (In Russian)

М.В. Гаврилов, А.Т. Юнусов

ТЕОРИЯ ОТВЕТСТВЕННОСТИ Т.М. СКЭНЛОНА И ПРОБЛЕМА МОРАЛЬНОЙ УДАЧИ*

Гаврилов Максим Викторович – аспирант философского факультета. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; ассистент кафедры гуманитарных наук Института социальных наук. добавить ФГАОУ ВО – ФГАОУ ВО Первый МГМУ им. И.М. Сеченова Минздрава России (Сеченовский Университет). Первый МГМУ им. И.М. Сеченова Минздрава России (Сеченовский Университет). Российская Федерация, 119991, г. Москва, ул. Трубецкая, д. 8, стр. 2; e-mail: mrcapy@yandex.ru

Юнусов Артем Тимурович – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; добавить аффилиацию после первого адреса: научный сотрудник. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: forty-two@mail.ru

Томас Майкл Скэнлон – один из наиболее заметных моральных философов современности. Его теория моральной ответственности является одной из наиболее влиятельных в современной аналитической этике. В настоящей статье мы рассматриваем основные отличительные черты этой теории и подробно касаемся одной из проблем, с которой эта теория сталкивается – случаями моральной удачи. На наш взгляд, в рамках теории ответственности скэнлонианского типа возможны более правдоподобные (хотя и не бесспорные) подходы к решению проблемы моральной удачи, чем предлагает сам Скэнлон. Вопреки утверждениям Скэнлона, его теории, в том виде, в каком он сам ее отстаивает, как кажется, не удастся решить эту проблему. Впрочем, едва ли это можно считать решающим аргументом против его теории, учитывая, что другие современные неревизионистские теории моральной ответственности, похоже, справляются с этой проблемой не лучше.

Ключевые слова: Т.М. Скэнлон, этика, моральная ответственность, осуждение, моральная удача, нормативные установки

Для цитирования: Гаврилов М.В., Юнусов А.Т. Теория ответственности Т.М. Скэнлона и проблема моральной удачи // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 3. С. 178–194.

* Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда, проект No. 21-78-10044 «Феномен моральной ответственности», <https://rscf.ru/project/21-78-10044/>.

1. Две формы ответственности

Теория моральной ответственности (далее – МО) американского морального философа Т.М. Скэнлона является одной из наиболее авторитетных теорий ответственности в современной аналитической этике. Его размышления оказали влияние на многих известных теоретиков в этой области, и в том числе на тех из них, кому он непосредственно преподавал философию: от его критиков Джея Уоллеса и Гари Уотсона, создавших совершенно отличные от его собственной теории МО, но признающих при этом важным для становления их взглядов общение со Скэнлоном, до его сторонников Анджелы Смит и Памелы Иероними, чьи теории во многом близки построениям самого Скэнлона.

В статье из недавнего «Оксфордского руководства по моральной ответственности» взгляды Смит, Иероними, Скэнлона и автора статьи Мэттью Талберта в отношении условий МО объединяются под названием «атрибутивизм»¹. Талберт формулирует позицию атрибутивистов следующим образом: «Оценки моральной ответственности в основном связаны и должны быть связаны с тем, какие морально значимые черты поведения агента в отношении других людей могут быть приписаны ему, а агент является подходящим кандидатом для моральной похвалы или осуждения исключительно на основе этого приписывания»².

В рамках своей теории Скэнлон выделяет две формы ответственности: *ответственность моральной реакции* (moral reaction responsibility)³ и *содержательную ответственность* (substantive responsibility). Они различаются условиями, которые требуются для их возложения и разным набором моральных последствий, следующих за этим возложением. Ответственность моральной реакции предполагает положительные или отрицательные моральные реакции, например, осуждение (blame) и благодарность. В данной статье речь пойдет именно об этом, наиболее релевантном для современных дискуссий⁴ виде ответственности, и о находящейся в ее сердце

¹ О том, почему можно усомниться в том, что Скэнлон является чистым атрибутивистом см. ниже разд. 5.

² Talbert M. Attributionist Theories of Moral Responsibility // The Oxford Handbook of Moral Responsibility. Oxford, 2022. P. 54.

³ Как справедливо указал нам анонимный рецензент статьи, по-русски выражение «ответственность моральной реакции» звучит двусмысленно и, в частности, может естественным образом восприниматься в смысле «ответственность, возлагаемая за моральную реакцию», что вводило бы читателя в заблуждение. Во избежание этого мы специально указываем в этом примечании, что это выражение следует понимать в смысле «ответственность, делающая уместной моральную реакцию (такую, как похвала или осуждение)».

⁴ Содержательная ответственность Скэнлона редко встречается в статьях и дискуссиях о моральной ответственности ввиду ее связующей роли с его общими моральными представлениями, фундированными в разработанной им теории контрактуализма. Коротко говоря, это ответственность за обязательства, которые мы берем на себя в определенных ситуациях путем совершения (или несоблюдения) определенных действий – например, давая обещание или отказываясь от сделанного нам предложения. Следовательно, эта форма ответственности в качестве моральных последствий подразумевает «изменение обязанностей человека в отношении других людей и их обязанностей в его отношении» (Скэнлон Т.М. *Формы и условия ответственности* // Философия и общество. 2022. № 4. С. 95). Для этого типа ответственности, в отличие от ответственности моральной реакции, важна возможность осознанного выбора: агента можно считать ответственным в смысле содержательной ответственности, только если он осознанно решил взять

скэнлоновской интерпретации феномена осуждения. Скэнлон, следуя традиции, характерной для подобных теорий, в большей степени фокусируется на негативных моральных реакциях. Мы в данной статье также позволим себе для простоты говорить об «осуждении» как о моральной реакции *par excellence* и часто использовать выражения «несет моральную ответственность» и «заслуживает осуждения» как взаимозаменяемые. Сам Скэнлон, однако, подчеркивает, что понимает условие ответственности моральной реакции в нейтральном смысле, имея в виду, что оно применимо как в случае положительных, так и в случае отрицательных моральных реакций, а также и в отношении морально нерелевантных действий.

2. Диапазон уместных моральных реакций

Перед тем как начать рассматривать условия ответственности моральной реакции, Скэнлону важно очертить границу реакций, которые будут уместны (*appropriate*) при возложении этого вида ответственности: «Моя общая методологическая позиция заключается в том, что исследования ответственности должны начинаться с определения конкретных моральных последствий, о которых идет речь, а затем дополняться моральным вопросом: что требуется для того, чтобы то, что человек сделал, или то, каков он, имело такого рода моральные последствия»⁵.

По Скэнлону, значительная доля разногласий между теоретиками МО в вопросах о том, будет ли уместно осуждать агента в определенной ситуации, связана с тем, что значение самого термина «осуждение» размыто, и спорящие могут употреблять его в разном смысле. Прогресса в обсуждении можно добиться, зафиксировав значение этого термина. Лучший способ сделать это как раз заключается в том, чтобы заранее четко указать на те моральные последствия, которые, с нашей точки зрения, должно подразумевать то, что мы будем называть «осуждением». Например, если осуждение в нашем понимании подразумевает, что осуждающий готов мстить осуждаемому агенту и целенаправленно наносить ему вред, то такое осуждение будет уместным и справедливым в одном ряде случаев; если же единственным моральным последствием того, что мы подразумеваем под осуждением, является лишь общая отрицательная оценка поведения осуждаемого, не сопровождающаяся никакими санкциями в его отношении, то такое осуждение, вероятно, будет оправданным в значительно более широком ряде случаев.

Те моральные последствия, которые делает уместными приписывание агенту МО в смысле осуждения или одобрения, Скэнлон называет мораль-

на себя некоторые обязательства, причем сделал это в ситуации, в которой ему были предоставлены надлежащие условия для выбора (а, например, не под давлением или будучи введенным в заблуждение относительно важных для этого выбора обстоятельств). Если же у человека не было надлежащих условий для выбора, то он не является ответственным в смысле содержательной ответственности, хотя может при этом быть ответственным в смысле ответственности моральной реакции (Там же. С. 124–125). Это, безусловно, важная часть общей теории ответственности Скэнлона, но она требует отдельного изложения и исследования, которые не входят в цели настоящей статьи (подробнее см., например: *Логинов Е.В., Гаврилов М.В., Мерцалов А.В., Юнусов А.Т. Прологомены к моральной ответственности // Финиковый Компот. 2020. № 15. С. 67–70.*

⁵ *Scanlon T.M. Learning from Psychopaths // Oxford Studies in Agency and Responsibility. Vol. 5. Oxford, 2019. P. 127.*

ными реакциями на этого агента. В целом в своей теории осуждения Скэнлон во многом следует за Питером Стросоном, чья статья 1962 г. «Свобода и обида»⁶ заметно повлияла на дискуссии о МО в аналитической философии. В интерпретации Стросона возложение МО конституируется «реактивными установками» (reactive attitudes), которые у нас возникают в ответ на проявленную агентом в отношении нас или третьих лиц злую или добрую волю, злонамеренность или благожелательность⁷. Наиболее распространенная интерпретация этой статьи Стросона предполагает, что в его теории реактивные установки представляют собой моральные эмоции вроде негодования или благодарности⁸.

Скэнлон, соглашаясь с тем, что возложение МО осуществляется с помощью реактивных установок, изменяет сам набор этих установок. Помимо стросонианских моральных эмоций, Скэнлон включает в диапазон возможных уместных реактивных установок такие по своей сущности неэмоциональные реакции, как: «1) отказ в доверии; 2) снижение готовности вступать с человеком в такие особые отношения, как дружба; 3) снижение готовности помогать человеку в реализации его планов», добавляя к ним 4) скорректированную установку, которую Стросон называет отказом от доброй воли: «Снижение склонности радоваться тому, что дела другого человека идут хорошо, и чувствовать грусть или сожаление, когда это не так»⁹.

В отличие от Стросона и его ортодоксальных последователей, которые рассматривают эмоции как центральную часть реактивных установок, Скэнлон считает центральной частью всякого осуждения ухудшение взаимоотношений между тем, кто осуждает, и тем, кого осуждают. Для него на самом фундаментальном уровне все реактивные установки, включая эмоции, представляют собой изменения в нашем отношении к агенту, на которого мы возлагаем ответственность¹⁰. Каждая из этих реакций – способ корректировки наших предыдущих установок в отношении агента, т.е. того, как мы прежде к нему относились¹¹. «Нормативные установки» (normative attitudes) осуждаемого, т.е. то, какими основаниями он руководствовался при совершении некоторого морально релевантного поступка, могут заставить нас пересмотреть наши взаимоотношения с ним, например, мы можем перестать считать этого человека своим другом, поскольку его поступки свидетельствуют о его безразличии к нам.

Расширяя сферу возможных уместных реактивных установок Стросона в одном отношении, Скэнлон в то же время в других отношениях ее сужает. А именно, он исключает из нее все установки, связанные с ретри-

⁶ Стросон П. Свобода и обида // Финиковый Компот. 2020. № 15. С. 204–221.

⁷ Подробнее о позиции Стросона см.: Беседин А.П. Натуралистический аргумент П. Стросона в пользу моральной ответственности // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2015. № 6. С. 8–16.

⁸ Стросон П. Свобода и обида. С. 208; см. критику Стросона в подобной интерпретации: Логинов Е.В. Стросон, ответственность и эмоции // Вестник РГГУ. Сер.: Философия. Социология. Искусствоведение. 2021. № 3. С. 38–46.

⁹ Скэнлон Т.М. Формы и условия ответственности. С. 98.

¹⁰ Scanlon T.M. Interpreting Blame // Blame: Its Nature and Norms. Oxford, 2013. P. 98.

¹¹ Анджела Смит считает, что гибридный взгляд Скэнлона (как и другого известного теоретика моральной ответственности Джорджа Шера) на осуждение привлекателен тем, что, в отличие от других теорий осуждения, способен дать объединяющее обоснование (unifying rationale) разнообразным видам моральных реакций (Smith A.M. Blame and Holding Responsible // The Oxford Handbook of Moral Responsibility. Oxford, 2022. P. 275).

бутивизмом, т.е. представлением о том, что причинение страдания агенту, совершившему нечто дурное, является в той или иной мере чем-то хорошим само по себе (или по крайней мере не является чем-то дурным). Ретрибутивистские реакции, т.е. реакции, связанные с желанием причинить осуждаемому агенту страдания, с точки зрения Скэнлона, никогда не являются оправданными, тогда как Стросон полагал, что важной частью наших моральных реакций являются установки, связанные с готовностью «мирииться с причинением страдания нарушителю, которая является важной частью наказания»¹².

Неуместность ретрибутивных реакций осуждения, однако, не означает неуместности любых реакций, которые будут неприятны осуждаемому или вредны для него; это означает только неуместность негативного обращения, прямой целью которого является причинение вреда другому.

3. Условия моральной ответственности

Скэнлон замечает, что, если осуждение агента за дурной поступок никогда не подразумевает наказания, хотя и может подразумевать более умеренные формы неприятного агенту обращения с ним¹³, то вопрос о том, была ли у совершившего этот поступок свобода воли, становится значительно менее острым для решения вопроса о том, можем ли мы его осуждать. Таким образом, если мы понимаем тот диапазон моральных реакций, который стоит на кону при обсуждении вопроса об уместности осуждения, именно так (т.е. как полностью исключаящий ретрибутивистские установки и установки, связанные с наказанием), то это делает более привлекательной компатибилистскую позицию в вопросе о свободе воли¹⁴. Инкомпатибилистский тезис о том, что МО требует контракаузальной свободы воли¹⁵, является значительно более привлекательным в случае, если осуждение может подразумевать более «тяжелые» реакции, такие как причинение осуждаемому страданий, или если возможным моральным последствием является наказание в виде вечных мук ада (если осуждение понимается так, то мысль о том, что кого-то можно осудить подобным образом за поступок, который он совершил не по своей свободной воле (в более сильном смысле этого понятия), с высокой вероятностью покажется возмутительной). При условии, что все, о чем идет речь, – это осуждение в смысле изменения отношения к агенту, то куда легче становится согласиться с тем, что мы вправе осуждать людей за их дурные поступки подобным образом, вне зависимости от наличия у них свободной воли подобного типа¹⁶.

¹² Стросон П. Свобода и обида. С. 219.

¹³ Скэнлон Т.М. Основания для поступков. С. 250.

¹⁴ Там же. С. 249.

¹⁵ Сам Скэнлон здесь говорит просто о «свободе воли», но он явно должен иметь в виду именно «сильную», «либертарианскую», или «контракаузальную» свободу воли, т.е. свободу воли, обладая которой, агент способен будет нарушать детерминистические причинные цепи (в отличие от «компатибилистской» свободы, которая заключается просто в отсутствии внутреннего или внешнего принуждения и с наличием которой у агентов может согласиться в т.ч. сам Скэнлон).

¹⁶ Scanlon T. Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame. Cambridge (MA), 2008. P. 190.

Позиция самого Скэнлона состоит в том, что свобода или контроль над своими действиями сами по себе не являются условиями ответственности – т.е. условиями, которым агент или его действия должны удовлетворять, чтобы возложение на агента МО могло быть уместным¹⁷. Чтобы объяснить, почему это так, следует предварительно сказать о том, что, с точки зрения Скэнлона, является условием МО.

Начать говорить об этом следует с объяснения уже упоминавшегося выше понятия «нормативных установок», являющегося центральным для подхода Скэнлона. Сам Скэнлон говорит, что нормативные установки в отношении других людей – это то, «что человек рассматривает в качестве оснований для того, чтобы обращаться с другими людьми определенным образом»¹⁸. Несколько упрощая, можно сказать, что нормативные установки агента – это его некоторые достаточно устойчивые характеристики, которые отражают то, как он относится к другим агентам, какими основаниями (reasons) он при этом руководствуется, и, следовательно, то, *каков он* в моральном смысле.

Скэнлон полагает, что в конечном счете тем, за что агент может быть ответственным в «наиболее фундаментальном смысле», являются именно его нормативные установки. «Все прочие вещи, такие как действия или бездействия человека, могут быть основанием для реактивных установок [в отношении агента] только производным образом – в той мере, в какой они отражают нормативные установки этого человека»¹⁹.

Это приводит Скэнлона к позиции, согласно которой, по существу, единственным условием МО является то, что действие или бездействие агента должно отражать его нормативные установки. Если связь между нормативными установками агента и его действием нарушена, то его нельзя считать МО за это действие; если же связь имеет место и устойчива, то человек ответственен за такой поступок вне зависимости от прочих обстоятельств. In summa: агент ответственен только за те действия, которые отражают его нормативные установки.

Теперь мы можем вернуться к объяснению того, почему Скэнлон не считает контроль или свободу воли условиями МО. Условие контроля не является необходимым для возложения ответственности, поскольку во многих случаях, например, при импульсивных или бессознательных действиях агента, проявляющихся при отсутствии у агента контроля над собственным поведением, мы все равно будем готовы возложить на него ответственность, если эти действия отражают его нормативные установки. В частности, если ваш близкий друг забыл о вашем дне рождения, то с вашей стороны будет уместно его за это осудить, даже если у него в данном случае не было прямого контроля над своими действиями (или, точнее, своим бездействием) – просто потому, что его упущение, как полагает Скэнлон, отчасти отражает его нормативные установки по отношению к вам. Условие контроля оказывается релевантным для возложения МО лишь в той мере, в какой утрата контроля может нарушить связь действий агента с его нормативными установками, заставив его вести себя не так, как он вел бы себя обычно. Например, ваш друг из предыдущего примера не заслуживал бы осуждения, если бы его забывчивость была следствием повреждения головного мозга –

¹⁷ Скэнлон Т.М. Основания для поступков. С. 250.

¹⁸ Скэнлон Т.М. Формы и условия ответственности. С. 104.

¹⁹ Там же. С. 108.

просто потому, что в таком случае тот факт, что он забыл о вашем дне рождения, не отражал бы его невнимательность к вам. Но если связь между нормативными установками и действием сохраняется, то не важно, контролирует агент свое действие или же оно является бессознательным или, например, импульсивным.

4. Взаимоотношения, суждение о заслуженности осуждения и осуждение

Другой характерной чертой теории МО Скэнлона, существенно выделяющей ее на фоне других теорий, является тот факт, что он вводит в нее дополнительное измерение анализа феномена осуждения, связанное с тем, как отношения, в которых осуждаемый состоит с осуждающим, влияют на уместность осуждения.

Фактически Скэнлон выделяет в акте осуждения два элемента: 1) суждение о том, что агент заслуживает осуждения и 2) собственно осуждение, т.е. изменение отношений с агентом. Выделение этих элементов существенно, поскольку возможна ситуация, когда первый из них присутствует, а второй нет, т.е. когда мы выносим суждение, что кто-то заслуживает осуждения, но при этом в силу каких-то обстоятельств фактически не осуждаем его. Чтобы понять, что Скэнлон имеет в виду, нам понадобится рассмотреть указанные элементы акта осуждения подробнее.

(1) В предыдущем разделе при обсуждении условий МО речь шла именно об условиях уместности суждения о том, что агент заслуживает осуждения. Это суждение о том, что действие агента отражает некоторые предосудительные нормативные установки, так что агент заслуживает того, чтобы окружающие изменили свое отношение к нему. Важными чертами здесь является: а) то, что мы можем назвать пропозициональностью, и б) то, что сам Скэнлон называет «безличностью» (*impersonality*). (а) Говоря о пропозициональности, мы имеем в виду, что этот элемент является не более чем суждением, т.е. указанием на некоторое нормативное убеждение агента – убеждение о том, что кто-то заслуживает осуждения. Его следует отличать от каких-либо *действий* или иного рода *реакций*, которые могут быть приняты на его основе. (б) Безличность же подразумевает, что неважно, кто выносит такое суждение; поскольку речь в нем идет, с точки зрения Скэнлона, о некотором объективном факте (что нормативные установки агента являются предосудительными), то, если абстрагироваться от трудностей с эпистемическим доступом, любой агент должен вынести одинаковое суждение такого типа в каждом конкретном случае.

(2) Собственно осуждение, как уже упоминалось в разделе 2, представляет собой изменение наших отношений с агентом, которое мы осуществляем, руководствуясь элементом (1) – суждением о том, что агент этого заслуживает. Элемент (2) противоположен по своим свойствам элементу (1). Осуждение (а) непропозиционально, т.е. не является некоторым суждением, убеждением или ментальным содержанием – оно есть непосредственно изменение наших установок в отношении осуждаемого: не мысль, а реакция, следующая за мыслью. (б) Оно по своей природе является личностным (*personal*), что подразумевает, что его уместность или неуместность зависит от тех личных отношений (*personal relationship*), в которых осуждающий состоит с осуждаемым и, таким образом, варьируется от одного агента к дру-

гому. Чтобы пояснить эту мысль, нам придется для начала чуть подробнее остановиться на понятии взаимоотношений между агентами.

В первом приближении можно сказать, что речь идет о всем том многообразии различных отношений, в которых люди могут состоять друг с другом. Это может быть дружба, родственные отношения, отношения, в которых состоят участники какого-нибудь общества, имеющие общее дело, общие идеалы и ценности и т.д.²⁰. Формально в представлении Скэнлона у такого рода отношений есть два элемента: 1) имплицитные *нормативные стандарты* этого отношения (определенный уровень симпатии друг к другу, готовности помочь, радоваться успехам и т.п., который обычно ожидается от находящихся в таком отношении) и 2) *актуальные установки*, которые имеют состоящие в этом отношении люди (фактический уровень симпатии, готовности помочь и т.д.)²¹. Как правило, актуальные установки достаточно точно соответствуют нормативным стандартам: мы в целом настолько готовы помочь (а значит, актуально помогаем, если обстоятельства того требуют) нашим друзьям, насколько, как считается, этого требуют отношения дружбы. Отклонение же установок от этих стандартов является их нарушением и становится основанием для пересмотра этих отношений со стороны тех, в ущерб кому они были нарушены: мы иначе смотрим на друзей, которые нас подвели, наше дружеское расположение к ним может ослабевать, и в перспективе при многократном нарушении таких стандартов (или при однократном, но очень серьезном) мы можем разорвать дружеские отношения вовсе. Все это многообразие пересмотров отношений на основании нарушения их стандартов и является, по Скэнлону, осуждением.

Важно подчеркнуть, что различные отношения, в которых мы можем состоять, имеют различные нормативные стандарты – так что в зависимости от наших взаимоотношений с тем или иным человеком, за одно и то же действие один (например, наш друг) будет заслуживать осуждения, а другой (обычный знакомый или вообще незнакомый) – нет. Мы можем ожидать от друга поддержки в особо сложную для нас минуту или помощи при переезде, если у него выходной и нет особо важных планов на этот день. И наше осуждение будет вполне уместным, если вместо помощи он решит посмотреть сериал или футбольный матч или поиграть в видеоигры. Однако будет совершенно неуместным гневаться на малознакомого человека или проходящего мимо прохожего за то, что они отказывают нам в такой же помощи или поддержке.

Помимо многочисленных подобных специальных видов отношений, в которых одни люди состоят лишь с некоторыми другими, по Скэнлону, существуют также общие моральные взаимоотношения, в которых состоят друг с другом все люди без исключения. Если осуждать незнакомца за нежелание помочь в переезде будет неуместным, то совершенно уместным будет осуждать его за сознательный вред, нанесенный нам исключительно ради потехи, или за отсутствие элементарной помощи, когда для нас это вопрос жизни и смерти, а ему ничего не стоит нам помочь.

Существование сложной сети различных отношений, в которых люди состоят друг с другом, вносит дополнительное измерение в ситуацию возложения на агента МО за совершенный им поступок. Скэнлон замечает (и его

²⁰ Подробнее об этом см.: Юнусов А.Т. Т.М. Скэнлон, осуждение и универсальное братство // Финиковый Компот. 2020. № 15. С. 109–122.

²¹ Scanlon T.M. Interpreting Blame. P. 87.

замечание кажется достаточно правдоподобным), что иногда, хотя мы знаем, что агент *заслуживает* осуждения, в силу самой специфики тех отношений, в которых мы с ним состоим, осуждать его было бы именно *с нашей* стороны неуместным (хотя было бы вполне уместно, если бы его осуждал кто-то, кто с ним в этих отношениях не состоит). Один из примеров Скэнлона – решительное и приводящее к разрыву отношений осуждение даже за очень тяжелый проступок обычно неуместно со стороны родителей по отношению к их детям в силу самого характера отношений родительства. Другой, более яркий пример: с нашей стороны будет неуместно осуждать вас за проступок, в постоянном совершении которого виновны мы сами: так, было бы лицемерно осуждать вас за то, что вы опоздали на встречу с нами, если мы сами всегда опаздываем на такие встречи. В подобных случаях мы вполне можем понимать, что вы заслуживаете осуждения, т.е. быть способными корректно вынести безличностное суждение о *предосудительности* вашего поступка, но собственно осуждение, т.е. изменение отношений с вами в свете этого суждения, блокируется спецификой и историей наших личных взаимоотношений.

Таким образом, в целом, с точки зрения Скэнлона, осуждение осуществляется в два этапа, и на каждом из них в игру вступают различные релевантные именно для этого этапа факторы. На первом этапе мы выносим безличностное суждение о том, заслуживает ли агент осуждения, т.е. нарушил ли он стандарт некоторых моральных или специальных взаимоотношений; при этом мы опираемся исключительно на нормативные установки агента. Если мы считаем, что он заслуживает осуждения, то в дело включаются дополнительные факторы, которые могут изменить силу и выраженность наших реактивных установок, а в некоторых случаях для конкретных людей делают осуждение и вовсе неуместным. Среди этих факторов, помимо уже перечисленных, встречается также ряд других – в частности, фактор значимости (*significance*) проступка агента, который играет важную роль в объяснении Скэнлоном проблем, связанных с феноменом моральной удачи.

5. Моральная удача

Будучи обстоятельно проработанной, теория осуждения Скэнлона позволяет учесть и объяснить значительное число моральных интуиций, для объяснения которых у других теорий, вероятно, оказывается недостаточно инструментов. Однако, судя по всему, эта теория в ее настоящем виде все же сталкивается с некоторыми трудностями. В рамках данной статьи мы обсудим лишь те из этих трудностей, что связаны со случаями моральной удачи (*moral luck*).

Классические случаи моральной удачи²² – это случаи, в которых наша оценка того, насколько агент заслуживает осуждения, меняется в зависимости от факторов, над которыми он не мог иметь никакого контроля. Представим себе два мира, в которых при в точности одинаковых обстоятельствах в точности подобные друг другу водители садятся пьяными за руль. В первом мире водитель (назовем его С) успешно доезжает до места назначения.

²² Нагель Т. Моральная удача // Логос. 2008. № 1. С. 178.

Второй мир во всем подобен первому, за тем исключением, что в какой-то момент перед машиной водителя (назовем этого второго водителя D) переходит дорогу ребенок, и, будучи пьян, водитель его сбивает. Интуитивно кажется, что водитель D заслуживает намного более серьезного осуждения, чем водитель С. Но по условиям оба водителя были одинаково пьяны и приняли одинаковое решение сесть за руль, и, если бы перед С переходил бы дорогу такой же ребенок, то он бы тоже не справился с управлением и его сбил – так что единственная разница между С и D – в том, что D не повезло столкнуться по дороге с ребенком. Но будет ли на том или ином перекрестке ребенок – фактор, находящийся вне контроля водителя. Значит, если мы готовы осуждать D сильнее, чем С, то мы готовы осуждать агента за что-то, что принципиально находится вне его контроля. А это кажется глубоко несправедливым.

Скэнлон считает одним из преимуществ своей теории как раз тот факт, что она справляется с объяснением многих важных философских головоломок, связанных с феноменом МО²³. Среди этих успешно решенных его теорией головоломок, по его мнению, фигурирует и проблема моральной удачи. Скэнлон полагает, что мы должны сказать о случаях моральной удачи, подобных случаю двух водителей, следующее.

Прежде всего, поскольку, по условию, единственное различие между водителями С и D заключается во внешнем по отношению к ним факторе, у них одинаковые нормативные установки – а значит, на уровне безличностного суждения о заслуженности осуждения между ними действительно нет разницы. Иными словами, они в одинаковой степени *заслуживают осуждения*. В конце концов, и тот и другой сели за руль пьяными, и первый никого не сбил только потому, что ему повезло. Скэнлон, однако, полагает, что мы можем объяснить интуитивно ощущаемую нами разницу в степени уместного осуждения водителей, апеллируя ко второму уровню его теории, – к тем дополнительным факторам, которые модифицируют наше осуждение в случаях, когда мы считаем, что кто-то его заслуживает. Фактором, который релевантен в данном случае, является различие в значимости (significance), которую проступок агента имеет для других людей. В конечном счете Скэнлон объясняет разность в степени осуждения в случаях моральной удачи *серьезностью вреда*, который агенты причинили своими действиями, связывая эту серьезность со *значимостью* проступка в свете отношений между агентами. Неосторожное вождение, которое привело к гибели ребенка, является более значимым для окружающих и в особенности для близких этого ребенка и в большей степени изменяет взаимоотношения между ними и водителем.

На первый взгляд, утверждения Скэнлона разумны и правдоподобны. Тяжесть нанесенного вреда действительно интуитивно является чем-то, что является значимым для того, как мы относимся к тем, кто нам этот вред нанес. Но если мы присмотримся внимательнее, то мы поймем, что по своему устройству описываемая Скэнлоном ситуация является довольно странной. В ней нет разницы в заслуженности осуждения, но есть разница в осуждении. Иначе говоря, кажется, что Скэнлон утверждает, что в некоторых случаях уместно осуждать кого-то сильнее, хотя он не заслуживает того, чтобы его осуждали сильнее. Но как он мог бы объяснить, почему это могло бы быть уместным?

²³ Scanlon T.M. Interpreting Blame. P. 84.

Некоторые замечания Скэнлона указывают на то, что возможным решением здесь было бы указание на то, что, хотя всякое осуждение представляет собой изменение отношений с человеком, не всякое изменение отношений с человеком представляет собой осуждение. Так, прежде чем перейти к случаям водителей С и D, Скэнлон обсуждает случай водителя А, который также насмерть сбивает ребенка, но, в отличие от С и D, это происходит не по его вине (он не был пьян и вел машину максимально ответственно), а в результате трагического стечения обстоятельств. Скэнлон замечает, что, поскольку в случившемся нет вины А, со стороны родителей сбитого ребенка не было бы уместным его осуждать; с их стороны, однако, будет вполне уместным некоторое изменение отношения к нему. Тот факт, что А сбил их ребенка «меняет то, каково будет родителям стоять рядом с А на автобусной остановке, здороваться с ним утром или полагаться на него, как на члена группы бебиситтеров по соседству, в заботе о своих выживших детях»²⁴. Таким образом, Скэнлон указывает на существование негативных реакций, которые, с одной стороны, отличны от осуждения, поскольку их объект не совершил ничего дурного, а с другой стороны, уместны, поскольку осуждать испытывающих их было бы чем-то неправильным: требовать от родителей сбитого ребенка относиться к А как ни в чем не бывало, значило бы требовать от них слишком многого. Эти негативные реакции обычно менее серьезные, чем осуждение, и Скэнлон называет их «подобными осуждению»²⁵.

Можно было бы предположить, что Скэнлон использует этот тип реакций для объяснения разницы в том, как мы считаем уместным относиться к С по сравнению с D. Это объяснение в таком случае выглядело бы следующим образом: С и D *заслуживают осуждения* в одинаковой степени, и степень уместного *осуждения* в обоих случаях также одинакова. Однако, два случая отличаются в том, что касается уместности негативных реакций, *подобных осуждению*, но не являющихся им: в силу большей серьезности вреда, нанесенного D, в его отношении уместны более серьезные реакции, *подобные осуждению*. Случай А дает нам независимые основания постулировать существование *подобных реакций*. Тот факт, что они *подобны осуждению*, позволяет объяснить, почему нам кажется, что между случаями С и D есть разница в степени уместного осуждения: мы естественным образом путаем осуждение с чем-то очень на него похожим. Тот факт, что разница в реакциях не является в действительности разницей в осуждении, позволяет избежать проблематичного утверждения, что людей, заслуживающих осуждения в равной степени, уместно будет осуждать в различной степени. Дополнительным плюсом оказывается то, что нам удается, апеллируя к одному и тому же феномену, единообразно объяснить два разных проблематичных случая – собственно, негативные реакции в случае А и разницу в негативных реакциях между случаями С и D.

Некоторые философы используют похожие объяснения в аналогичных случаях. Так, Талберт рассматривает почти в точности такой ход мысли в качестве одного из способов решения проблемы моральной удачи²⁶, а Дерек Парфит, обсуждая эту проблему, предлагает похожее решение для случаев

²⁴ Ibid. P. 148.

²⁵ Ibid. P. 125; 147–148.

²⁶ Talbert M. The Attributionist Approach to Moral Luck // Midwest Studies in Philosophy. 2019. Vol. 43. No. 1. P. 33–34.

негативных реакций агентов, направленных на самих себя: правдоподобно, что как С, так и D должны ощущать раскаяние (*remorse*) в том, что сели за руль пьяными, но распространенное представление о том, что D должен ощущать большее раскаяние, может на самом деле объясняться тем, что D в действительности должен ощущать отличное от раскаяния, но похожее на него «сожаление деятеля» (*agent-regret*) – эмоцию, которая уместна для водителя А, сбившего ребенка без своей вины²⁷.

У этого решения, однако, будут и свои проблемы. Во-первых, столь тонкое различие между осуждением и реакцией, лишь подобной осуждению, может показаться неправдоподобным: его трудно уловить интроспективно, и поэтому оно больше похоже на теоретический конструкт, привлекаемый *ad hoc*, чтобы залатать дыру в теории. Во-вторых, даже если мы примем это различие, не факт, что оно способно помочь нам в удовлетворительном решении проблемы моральной удачи. Решение, основанное на этом различии, предполагает, что в отношении в равной степени заслуживающих осуждения людей будет уместна равная степень осуждения, но разная степень негативных реакций в целом. Но не является ли такое различие только словесным? Если несправедливо по-разному осуждать заслуживающих осуждения в равной степени, то почему в их отношении будут справедливы разные по серьезности негативные реакции, отличные от осуждения? Не все ли таким агентам равно, будем ли мы называть осуждением или лишь чем-то подобным осуждению такие реакции, если они для них вредны и неприятны?

Альтернативой решениям подобного типа для Скэнлона были бы решения, которые можно обозначить как ревизионистские. Ядром таких решений будет тезис, что наши интуиции о том, что в отношении водителей С и D будут уместны реакции различной степени серьезности, неверны. Поскольку они заслуживают осуждения в равной степени, то и уместным в их отношении будет одинаковое осуждение. Нам лишь кажется, что степень их вины различна, и что D было бы уместно осуждать более сурово; на самом деле, либо D следует осуждать не суровее, чем мы интуитивно склонны осуждать С, либо С следует осуждать столь же сурово, сколь мы интуитивно склонны осуждать D, либо, наконец, нам следует скорректировать интуитивно кажущуюся нам уместной степень осуждения в обоих случаях и, например, осуждать С более сильно, а D – более слабо, чем мы фактически склонны. На подобную интерпретацию взгляда Скэнлона также обратил внимание Талберт: небрежность неудачливого водителя в связи с гибелью ребенка более заметна и лучше мотивирует близких ребенка осуждать неудачливого водителя сильнее, чем удачливого. На самом же деле уместна одна и та же степень осуждения: в случае удачливого водителя наша реакция обычно слишком слабая, в случае неудачливого может быть чрезмерной²⁸.

Можно спорить о соотносительных преимуществах и недостатках решений, основанных: а) на апелляции к «подобным осуждению» реакциям и б) ревизионистских решениях; однако, дело в том, что сам Скэнлон, судя по всему, не принимает ни те, ни другие. Обсуждая разницу случаев С и D, Скэнлон говорит о разнице именно в осуждении, а не в чем-то похожем на него, и подчеркивает отличие D от А, а не их сходство²⁹. И ничто в его

²⁷ Parfit D. On What Matters. Vol. 1. Oxford, 2011. P. 461.

²⁸ Talbert M. The Attributionist Approach to Moral Luck. P. 33-34.

²⁹ Scanlon T. Moral Dimensions. P. 150.

словах не подразумевает, что люди, осуждающие С и D различным образом, ошибаются; напротив, все его обсуждение проблемы моральной удачи построено так, чтобы оправдать не только фактическую, но и нормативную разницу в осуждении в этих двух случаях. Впрочем, свидетельства текстов Скэнлона на этот счет можно интерпретировать двояко, и поэтому куда важнее, что Скэнлон сам подтверждает в нашей с ним личной переписке, что он не придерживается ни одной из этих позиций.

При этом нельзя сказать, чтобы Скэнлон предлагал какую-то другую позицию. Во всех своих текстах он ограничивается утверждениями о том, что тяжесть последствий и значимость проступков осуждаемых агентов для осуждающих могут оказывать влияние на серьезность уместного осуждения и служить объяснением того, как этот тезис встраивается в его общую теорию осуждения. Но это означает, что он фактически просто постулирует, что агента может быть уместно осуждать более, чем он того заслуживает. А это явно не может быть решением проблемы моральной удачи – на что Скэнлон претендует.

В свете того факта, что Скэнлон всегда пытается вписать случаи моральной удачи в общую рамку своей теории, можно предположить, что он считает, что его решение этих случаев должно быть понятным на фоне других случаев, объяснение которых он дает с помощью разработанного им инструментария. Действительно, тезис о том, что заслуженность осуждения является чем-то отдельным от осуждения (хотя мы можем считать, что агент заслуживает одной степени осуждения, дополнительные обстоятельства вроде наших с ним отношений или нашего права осуждать, могут не позволить нам осуждать агента в той мере, в какой, как мы сами считаем, он того заслуживает) является одним из центральных элементов теории осуждения Скэнлона. Возможно, случай тяжести нанесенного вреда и его значимости для нарушенных проступком отношений – просто еще один пример работы этого правила среди прочих, не требующий специального обоснования в свете того, насколько естественно и правдоподобно работает это правило в ранее уже подробно рассмотренных случаях.

Очень похоже, что позиция самого Скэнлона именно такова. Но едва ли ее можно считать удовлетворительной. У случая изменения степени осуждения в силу тяжести негативных последствий есть по крайней мере две черты, серьезно отличающие его от прочих случаев, разбираемых Скэнлоном. Во-первых, во всех прочих случаях мы осуждаем агента *слабее*, чем он того заслуживает, тогда как в случае вроде случая водителей С и D у Скэнлона D оказывается уместно осуждать *сильнее*, чем он того заслуживает. Чрезмерное осуждение кажется значительно более морально проблематичным, чем недостаточное. Во-вторых – что важнее – во всех прочих случаях разница между тем, насколько сильного осуждения агент заслуживает, и тем, насколько сильно его было бы уместно осуждать в конкретном случае, была обусловлена специфической позицией, в которой осуждающий находится по отношению к осуждаемому: отношениями, в которых они состоят, правом осуждать и т.д. В таких условиях разница между суждением о заслуженности осуждения и собственно осуждением была понятна и правдоподобна: мы могли думать, что, хотя, допустим, наш друг заслуживает осуждения, и со стороны других людей было бы уместным его осуждать, лично мы его осуждать не можем. Но в случае изменения степени осуждения в силу тяжести негативных последствий все совсем не так. Здесь изменение осуждения не связа-

но со специфической позицией, в которой осуждающий находится по отношению к осуждаемому: в случаях моральной удачи обычно считается, что мы не делаем различия между людьми, у которых есть особенное право осуждать D сильнее, и людьми, у которых такого права нет. Большинство из нас исходит из того, что мы *все* должны осуждать D больше, чем С, и Скэнлон, чтобы неревизионистски решить проблему случаев моральной удачи, должен, видимо, оправдать именно эту интуицию³⁰. Речь тогда более не идет о том, что, хотя в *общем случае* справедливо осуждать кого-то одним образом, в некотором *специальном случае* это оказывается несправедливым; речь теперь идет о том, что, хотя в *общем случае* справедливо осуждать кого-то одним образом, в *общем же случае также* справедливо осуждать его другим образом. Вторая позиция, в отличие от первой, просто противоречива.

Таким образом, вполне вероятно, что теория осуждения Скэнлона в том виде, в каком она отстаивается самим Скэнлоном, не может претендовать на то, что она решает проблему моральной удачи. В связи с этим кажутся релевантными три заключительных замечания.

Во-первых, кажется, что трудности, вскрывающиеся в теории Скэнлона при обсуждении проблемы моральной удачи, симптоматически указывают на более глубокое напряжение внутри этой теории. С одной стороны, в центре теории Скэнлона лежит сильная атрибутивистская интуиция, выражающаяся в желании свести условия ответственности агента к одному источнику – его нормативным установкам. Скэнлон прямо говорит, что «нормативные установки – единственное, за что человек ответственен в наиболее фундаментальном смысле»³¹. С другой стороны, Скэнлон пытается учесть и отразить в своей теории ряд других факторов, оказывающих влияние на уместность осуждения (и в силу этого Скэнлона не кажется уместным классифицировать как чистого атрибутивиста, по крайней мере, до тех пор пока речь идет о его теории осуждения, а не заслуженности осуждения). Пока эти факторы работают на другом уровне теории, создавая случаи исключения, в которых неуместно осуждать того, кто в целом заслуживает осуждения, Скэнлону удается правдоподобно совместить две указанные интуиции. Но при объяснении моральной удачи один уровень теории Скэнлона перехлестывает в другой, так что его утверждение о том, что агент ответственен только за свои нормативные установки, оказывается несовместимым с его утверждением о том, что водителя D уместно сильнее осуждать за что-то, что не является отражением его нормативных установок.

Во-вторых, все сказанное верно именно относительно того объяснения, которое дает случаям моральной удачи в рамках своей теории сам Скэнлон. Однако, как мы видели выше, внутри этой теории им можно дать другие объяснения – как минимум ревизионистские или основанные на «подобных

³⁰ Стоит признать, что Скэнлон обычно пишет о том, что ущерб, причиненный проступком D, делает уместным более серьезное осуждение со стороны «тех, кто был им затронут», что кажется контринтуитивным. Если под этим подразумевается узкий круг лиц – например, родители и родственники ребенка – то едва ли это решает проблему моральной удачи: ее загадка в том, почему нам кажется, что *кто угодно* (в том числе мы сами) мог бы сильнее осуждать D. Однако, следует в то же время помнить, что под более серьезным осуждением Скэнлон имеет в виду реакции вроде отказа в доверии или от готовности дружить с осуждаемым и помогать ему.

³¹ Скэнлон Т.М. *Формы и условия ответственности*. С. 108.

осуждению» реакциях; возможно, также и какие-то еще. Оценка соотносительной удачности этих решений выходит за пределы целей данной статьи.

В-третьих, даже если ни одно из этих решений не будет удачным, и теории скэнлонианского типа окажутся не способны в полной мере справиться с проблемами, возникающими в связи со случаями моральной удачи, не факт, что это является сильным аргументом против них в рамках современных дискуссий о МО. Это было бы таким аргументом, если бы в нашем распоряжении были конкурирующие неревизионистские теории, способные справиться с проблемами моральной удачи значительно лучше. Но, по крайней мере, сегодня все доступные нам теории справляются с ними, на наш взгляд, одинаково плохо.

Список литературы

- Беседин А.П.* Натуралистический аргумент П. Стросона в пользу моральной ответственности // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2015. № 6. С. 8–16.
- Логинов Е.В.* Стросон, ответственность и эмоции // Вестник РГГУ. Сер.: Философия. Социология. Искусствоведение. 2021. № 3. С. 38–46.
- Логинов Е.В., Гаврилов М.В., Мерцалов А.В., Юнусов А.Т.* Прологомены к моральной ответственности // Финиковый Компот. 2020. № 15. С. 3–100.
- Нагель Т.* Моральная удача / Пер. с англ. А.З. Черняка // Логос. 2008. № 1. С. 174–187.
- Скэнлон Т.М.* Основания для поступков никогда не зависят от наших желаний / Пер. с англ. А.Т. Юнусова // Финиковый Компот. 2020. № 15. С. 241–255.
- Скэнлон Т.М.* Формы и условия ответственности / Пер. с англ. М.В. Гаврилова, А.Т. Юнусова // Философия и общество. 2022. № 4. С. 94–128.
- Стросон П.* Свобода и обида / Пер. с англ. Е.В. Логинова // Финиковый Компот. 2020. № 15. С. 204–221.
- Юнусов А.Т.* Т.М. Скэнлон, осуждение и универсальное братство // Финиковый Компот. 2020. № 15. С. 109–122.
- Parfit D.* On What Matters. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 2011. 592 p.
- Scanlon T.M.* Interpreting Blame // Blame: Its Nature and Norms / Ed. by J. Coates and N. Tognazzini. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 84–99.
- Scanlon T.M.* Learning from Psychopaths // Oxford Studies in Agency and Responsibility. Vol. 5 / Ed. by D. Coates, N. Tognazzini. Oxford: Oxford University Press, 2019. P. 127–145.
- Scanlon T.M.* Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2008. 247 p.
- Smith A.M.* Blame and Holding Responsible // The Oxford Handbook of Moral Responsibility / Ed. by D. Pereboom, D. Nelkin. Oxford: Oxford University Press, 2022. P. 269–286.
- Talbert M.* Attributionist Theories of Moral Responsibility // The Oxford Handbook of Moral Responsibility / Ed. by D. Pereboom, D. Nelkin. Oxford: Oxford University Press, 2022. P. 53–70.
- Talbert M.* The Attributionist Approach to Moral Luck // Midwest Studies in Philosophy. 2019. Vol. 43. No. 1. P. 24–41.

T.M. Scanlon's account of responsibility and the problem of moral luck*

Maksim V. Gavrilov

Lomonosov Moscow State University. GSP-1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; Sechenov First Moscow State Medical University (Sechenov University). 8/2 Trubetskaya Str., Moscow, 19991, Russian Federation; e-mail: mrcapy@yandex.ru

Artem T. Iunusov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation. Lomonosov Moscow State University. GSP-1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: forty-two@mail.ru

Thomas M. Scanlon is one of the most prominent modern moral philosophers, and his theory of moral responsibility is one of the most influential theories of this kind in modern ethics. In the present article we set out the main features of this theory and then deal in detail with one of the problems this theory faces, the moral luck cases. Despite several plausible approaches to this problem being available within the framework of theories of broadly Scanlonian type, Scanlon himself seems to choose none of them. So, in spite of his own claims, his theory (at least in its form that he himself defends) seems to fail to solve this problem. However, this could arguably not be counted as a decisive argument against this theory, given that all the other modern non-revisionary theories of moral responsibility fare no better in dealing with this problem.

Keywords: T.M. Scanlon, ethics, moral responsibility, blame, moral luck, normative attitudes

For citation: Iunusov, A. T., Gavrilov, M. V. "Teoriya otvetstvennosti T.M. Skenlona i problema moral'noi udachi" [T.M. Scanlon's account of responsibility and the problem of moral luck], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 3, pp. 178–194. (In Russian)

References

- Besedin, A.P. "Naturalisticheskii argument P. Strosona v pol'zu moral'noi otvetstvennosti" [Peter Strawson's Naturalistic Argument for Moral Responsibility], *Vestnik Moskovskogo universiteta, Seriya 7: Filosofiya*, 2015, No. 6, pp. 8–16. (In Russian)
- Iunusov, A.T. "T.M. Scanlon, osuzhdenie i universal'noe bratstvo" [T.M. Scanlon, Blame and Universal Siblinghood], *Date Palm Compote*, 2020, No. 15, pp. 109–122. (In Russian)
- Loginov, E.V. "Strosion, otvetstvennost' i emocii" [Strawson, Responsibility and Emotions], *Vestnik RGGU, Seriya: Filosofiya. Sociologiya. Iskusstvovedenie*, 2021, No. 3, pp. 38–46. (In Russian)
- Loginov, E.V., Gavrilov, M.V., Mertsalov, A.V. & Iunusov, A.T. "Prolegomeny k Moral'noj Otvetstvennosti" [Prolegomena to Moral Responsibility], *Date Palm Compote*, 2020, No.15, pp. 3–100. (In Russian)
- Nagel, T. "Moral'naya udacha" [Moral luck], trans. by A.Z. Chernyak, *Logos*, 2008, No. 1, pp. 174–187.
- Parfit, D. *On What Matters*, Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 2011. 592 pp.
- Scanlon, T.M. "Formy i usloviya otvetstvennosti" [Forms and Conditions of Responsibility], trans. by M.V. Gavrilov and A.T. Iunusov, *Philosophy and society*, 2022, No. 4, pp. 94–128.

* The research is supported by Russian Science Foundation, project No. 21-78-10044, "The phenomenon of moral responsibility", <https://rscf.ru/project/21-78-10044/>.

- Scanlon, T.M. "Interpreting Blame", *Blame: Its Nature and Norms*, ed. by J. Coates and N. Tognazzini. Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 84–99.
- Scanlon, T.M. "Learning from Psychopaths", *Oxford Studies in Agency and Responsibility*, Vol. 5, ed. by D. Coates, N. Tognazzini. Oxford: Oxford University Press, 2019, pp. 127–145.
- Scanlon, T.M. "Osnovaniya Dlja Postupkov Nikogda ne Zavisjat ot Nashih Zhelaniy" [Reasons for Actions Never Depend on One's Desires], trans. by A.T. Iunusov, *Date Palm Compote*, 2020, No. 15, pp. 241–255. (In Russian)
- Scanlon, T.M. *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008. 247 pp.
- Smith, A.M. "Blame and Holding Responsible", *The Oxford Handbook of Moral Responsibility*, ed. by D. Pereboom, D. Nelkin. Oxford: Oxford University Press, 2022, pp. 269–286.
- Strawson, P.F. "Svoboda i obida" [Freedom and Resentment], trans. by E.V. Loginov, *Date Palm Compote*, 2020, No. 15, pp. 204–221. (In Russian)
- Talbert, M. "Attributionist Theories of Moral Responsibility", *The Oxford Handbook of Moral Responsibility*, ed. by D. Pereboom, D. Nelkin. Oxford: Oxford University Press, 2022, pp. 53–70.
- Talbert, M. "The Attributionist Approach to Moral Luck", *Midwest Studies in Philosophy*, 2019, Vol. 43, No. 1, pp. 24–41.

Научно-теоретический журнал

Философский журнал / Philosophy Journal

2023. Том 16. № 3

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 *Е.М. Пушкина*
Технический редактор *Е.А. Морозова*

Подписано в печать с оригинал-макета 28.08.23.
Формат 70×100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif
Усл. печ. л. 15,8. Уч.-изд. л. 15,39. Тираж 1 000 экз. Заказ № 14

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**