

ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2018. Том 11. Номер 1

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

Редакционная коллегия

Р.Г. Аapresян (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.В. Васильев (МГУ им. Ломоносова, Москва, Россия), Лоренцо Винчигуэрра (Пикардийский университет, Амьен, Франция), П.А. Гаджикурбанова (Институт философии РАН, Москва, Россия), С.В. Девяткин (Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого, Новгород, Россия), А.А. Кара-Мурза (Институт философии РАН, Москва, Россия), И.Т. Касавин (Институт философии РАН, Москва, Россия), Н.И. Лапин (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.А. Лекторский (Институт философии РАН, Москва, Россия), Ханс Ленк (Институт технологий г. Карлсруэ, Германия), В.И. Маркин (МГУ им. Ломоносова, Москва, Россия), В.Г. Федотова (Институт философии РАН, Москва, Россия), Чжан Байчунь (Пекинский педагогический университет, Пекин, Китай)

Редакционный совет

Эвандро Агацци (Университет Генуи, Италия; Университет Панамерикиана, Мехико, Мексика), В.И. Аршинов (Институт философии РАН, Москва, 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), В.В. Миронов (МГУ им. Ломоносова, Москва, Россия), Н.В. Мотрошилова (Институт философии РАН, Москва, Россия), С.А. Никольский (Институт философии РАН, Москва, Россия), Том Рокмор (Университет Дюкени, Питтсбург, США; Университет Пекина, Пекин, Китай), Ю.В. Синеокая (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.С. Степин (Институт философии РАН, Москва, Россия), М.М. Федорова (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.В. Целищев (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия), А.В. Черняев (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Периодичность: 4 раза в год. Выходит с 2008 г.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61227 от 03 апреля 2015 г.

Журнал включен в: Web of Science (Emerging Sources Citation Index; Russian Science Citation Index); 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 в Объединенном каталоге «Пресса России» – 41951

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

При частичном или полном воспроизведении опубликованных материалов ссылка на «Философский журнал» обязательна. Ответственность за достоверность приведенных сведений несут авторы статей

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 318

Тел.: +7 (495) 697-66-01;

e-mail: philosjournal@iph.ras.ru;

сайт: <https://pj.iph.ras.ru>

THE PHILOSOPHY JOURNAL

(FILOSOFSKII ZHURNAL)

2018. Volume 11. Number 1

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

Editorial Board

Ruben G. Апресян (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Vadim V. Васильев (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Polina A. Gadzhikurbanova (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Lorenzo Vinciguerra (University of Picardy, Amiens, France), Sergey V. Devyatkin (Yaroslav the Wise Novgorod State University, Novgorod, Russia), Alexey A. Karamura (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Ilya T. Kasavin (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Nikolay I. Lapin (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), Valentina G. Fedotova (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Zhang Baichun (Beijing Normal University, Beijing, China)

Advisory Committee

Abdusalam A. Guseinov (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Evandro Agazzi (University Panamericana of Mexico City, Mexico), Vladimir I. Arshinov (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 Manasyan (Yerevan State University, Yerevan, Armenia), Vladimir V. Mironov (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Nelia V. Motroshilova (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Sergey A. Nikolsky (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Tom Rockmore (Duchesne University, Pittsburg, USA; Peking University, Beijing, China), Julia V. Sineokaya (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Vyacheslav S. Stepin (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Maria M. Fedorova (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Vitaly V. Tselitshev (Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia), Anatoly V. Chernyaev (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Frequency: 4 times per year

First issue: November 2008

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

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

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

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

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

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

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

e-mail: philosjournal@iph.ras.ru;

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

ЛОГИКА И ФИЛОСОФИЯ

- А.В. Смирнов.* О формализации умозаключения
в процессуальной логике. Часть II 5

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

- И.И. Мюрберг.* К проблеме самообоснования политической
философии (социально-эпистемологический подход) 28
- Rossella Fabbrichesi.* The social structure of language
and consciousness in George Herbert Mead 45

ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

- Г.Б. Шамилли.* Конгломерат или структурность?
К проблеме методологии исторического знания 62
- Л.Э. Крышитоп.* Учение пьетизма:
а было ли религиозное Просвещение в Германии? 81

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

- Катрин Малабу.* Можем ли мы отказаться от трансцендентального?
(перевод с английского *Максима Мирошниченко*) 99
- А.М. Гагинский.* Скрытые предпосылки рациональной теологии 111

АНАТОМИЯ ФИЛОСОФИИ: КАК РАБОТАЕТ ТЕКСТ

Цикл «Реплики»

- Дневник. Письмо. Личное свидетельство: Лев Шестов – С.Н. Булгаков
(*К.В. Ворожихина, А.П. Козырев, Ю.В. Синеокая*) 125
- Демифологизация как философская задача. Судьба
Николая Чернышевского (*В.К. Кантор, Е.В. Бессчетнова*) 143

ДИСКУССИИ

- А.Л. Никифоров.* Не все то золото, что блестит
(«Логико-философский трактат» Л. Витгенштейна) 160
- З.А. Сокулер.* Мал золотник, да дорог
(особенности онтологии, теории познания и философии науки
в «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейна) 173

LOGIC AND PHILOSOPHY

Andrey V. Smirnov. *Qiyās* as a formal proof: the way the *fuqahā'* argued. Part II 5

MORALS, POLITICS, SOCIETY

Irina I. Myurberg. Toward the problem of self-justification
of political philosophy from the standpoint of social epistemology 28

Rossella Fabbrichesi. The social structure of language
and consciousness in George Herbert Mead 45

THEORY AND HISTORY OF CULTURE

Giula B. Shamilli. Conglomeration of facts or structured information?
A problem of method in the study of history 62

Liudmila E. Kryshlop. The doctrine of pietism:
did the religious Enlightenment ever take place in Germany? 81

HISTORY OF PHILOSOPHY

Catherine Malabou. Can we relinquish the transcendental?
(translated into Russian by *Maxim Miroshnichenko*) 99

Alexei M. Gaginsky. The hidden premises of rational theology 111

ANATOMY OF PHILOSOPHY: HOW THE TEXT WORKS

Rejoinders in a dialogue

Diaries, letters, personal testimony: Lev Shestov and Sergei Bulgakov
(*Ksenia V. Vorozhikhina, Alexey P. Kozyrev, Julia V. Sineokaya*) 125

Demythologizing as a philosophical enterprise: the fortune
of Nikolay Chernyshevsky (*Vladimir K. Kantor and Elena V. Besschetnova*) 143

ACADEMIC DISCUSSIONS

Alexander L. Nikiforov. All is not gold that glitters: Wittgenstein's *Tractatus* 160

Zinaida A. Sokuler. Small rain lays great dust: peculiarities of ontology,
theory of knowledge and philosophy of science
in Wittgenstein's *Tractatus Logico-Philosophicus* 173

ЛОГИКА И ФИЛОСОФИЯ

А.В. Смирнов

О ФОРМАЛИЗАЦИИ УМОЗАКЛЮЧЕНИЯ В ПРОЦЕССУАЛЬНОЙ ЛОГИКЕ* ЧАСТЬ II**

Смирнов Андрей Вадимович – доктор философских наук, академик РАН, директор Института философии РАН. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: asmirnov@iph.ras.ru; web: <http://smirnov.iph.ras.ru>

Во второй части статьи завершено изложение основных положений науки об основах фикха, касающихся «соизмерения» (*қийās*), и разработана гипотеза об эпистемной природе различия греческого силлогизма и фикхового *қийās*. Критически разобраны ключевые положения ал-Джабири об «учреждающем» (*мукаввин*) и «учрежденном» (*мукавван*) разуме, восходящие к представлениям А.Лаланда и утверждающие единство первого при вариативности второго. Выдвинуто альтернативное положение о вариативности «учреждающего» разума, без которого невозможно объяснить вариативность эпистем, или «учрежденного» разума, в различных культурах. Категория «учреждающего» разума более точно истолкована как коллективное когнитивное бессознательное (ККБ). Показаны варианты ККБ как интуиции пространственного соположения и интуиции протекания, выдвинута гипотеза о том, что они обосновывают субстанциальную и процессуальную логику соответственно. Даны альтернативные формализации фикхового *қийās* («соизмерения») в субстанциальной и процессуальной логиках. Показано, что формализация «соизмерения» в системе допущений субстанциальной логики дает суждение по аналогии, а в системе допущений процессуальной логики – строгое доказательство с несомненным выводом.

Ключевые слова: коллективное когнитивное бессознательное, кийас (кияс), процессуальная логика

Зрелая наука об основах фикха дала пространное схоластическое изложение вопроса о *қийās*-соизмерении, его определении, его составляющих, условиях совершения, спорах вокруг основных и второстепенных вопросов. В целом можно считать общим мнением, что в *қийās*-соизмерении выделяются четыре момента (теория называет их *аркән* – «столпы»): «основа» (*'ақл*), или исходное (по чему соизмеряют); «ветвь» (*фар'*), или обсуждаемое (то, что соизмеряют); «норма» (*хукм*), установленная для основы; «обоснова-

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, грант № 17-03-00672 «Логика процесса в междисциплинарной перспективе».

** Часть I см.: Филос. журн. 2017. Т. 10. № 4. С. 72–92.

ние» (*'илла*) этой нормы, которое должно быть общим для основы и ветви¹. Что касается определения, то ал-'Амидī (1156–1233), факих-шафиит, знаток фальсафы и аристотелевской логики, придерживается того из них, что в свое время дал ал-Бақиллānī (ум. 1013), глава ашаритов своего времени и факих-маликит:

Кади 'Абū Бакр сказал: «Соизмерение – это отнесение (*хамл*) одного известного к другому с точки зрения утверждения или отрицания за ними какой-то нормы, благодаря чему-то их объединяющему (*джāми'*), будь то утверждение или отрицание за ними нормы либо описания». С ним согласилось большинство наших коллег².

Термин «известное» (*ма'лūм*) – также «познанное», «познаваемое» – употреблен потому, поясняет ал-'Амидī, что соизмерение касается равно существующего и несуществующего, тогда как «вещь» указывала бы, говорит он, «согласно нашему учению», только на существующее; под отнесением (*хамл*) понимается «соучастие (*мушāрака*) одного из известных другому по норме»³. Таким образом, смысл *қийās*-соизмерения – доказать, что норма, установленная авторитетным текстом для исходного случая, должна применяться и для рассматриваемого случая, опираясь в этом доказательстве на обоснование нормы в исходном случае и показав, что это обоснование действует и для рассматриваемого случая.

Является ли *қийās*-соизмерение доказательством? В научной литературе, европейской и отечественной, равно как современной арабской, ориентированной на европейскую науку (мы это видели на примере ал-Джāбирī), из работы в работу как рефрен повторяется утверждение о том, что *қийās* факихов дает только мнение, тогда как силлогизм философов – уверенное знание. Трудно сказать, откуда пришло это клише, но в таком весьма удобном для массового цитирования виде оно встречается уже у Ибн Рушда в его знаменитом «Окончательном решении», которому верить, не проверяя, кажется возможным уже потому, что Ибн Рушд – признанный корифей и фальсафы (о чем знают все), и фикха (о чем знают, как правило, лишь исламоведы). Лукавство этого утверждения (и здесь надо отдать должное иронии Ибн Рушда) заключается в том, что оно верно, но лишь наполовину, поскольку не уточняет, о чем именно идет речь: о качестве процедуры вывода знания в *қийās*-соизмерении и *қийās*-силлогизме или о качестве знания, используемого в роли посылок в этих двух процедурах. А ведь Фахр ад-Дин ар-Рāзī (1149–1209), величайший эрудит, знаток классических исламских наук, аристотелевской логики и фальсафы, в своем компендиуме по основам фикха ясно указывал, что вывод *қийās*-соизмерения будет несомненным, если таково же исходное знание, причем отрицать это невозможно:

¹ Ал-'Амидī, *Сайф ад-Дин*. Ал-Ихкām фī 'уṣūл ал-ахкām [Точное изложение основ выведения норм]: в 4 т. Т. 3. Ар-Рийād: Дār ас-Сумай'й, 2003. С. 241.

² Там же. С. 231. Это же определение как выбранное из множества других «всеми постигшими истину» приводит Фахр ад-Дин ар-Рāзī (*Ар-Рāзī, Фахр ад-Дин*. Ал-Махṣūл фī 'илм 'уṣūл ал-фикх [Познанное в науке основ фикха]: в 5 т. Т. 5. Байрūt, 1992. С. 5). Говоря об этом определении, принадлежащем ал-Бақиллānī, Ибн Хазм едва сдерживается, называя его автора «безумцем», «путаником», «мямлей» и подчеркивая, что оно ничего не означает, а если бы означало, то было бы величайшей выдумкой против Бога, – но не разбирая нимало саму процедуру по существу (*Ибн Хазм*. Ал-Ихкām фī 'уṣūл ал-ахкām [Точное изложение основ выведения норм]: в 8 т. Т. 7. Байрūt, б.г. С. 55–56).

³ Ал-'Амидī, *Сайф ад-Дин*. Ал-Ихкām фī 'уṣūл ал-ахкām [Точное изложение основ выведения норм]: в 4 т. Т. 3. Ар-Рийād: Дār ас-Сумай'й, 2003. С. 232.

Если мы считаем, что норма основы⁴ обоснована (*му'аллал*) неким описанием (*ваçф*), и, далее, считаем, что то же описание целиком имеется в ветви, то мы должны неизбежно считать, что норма ветви – подобие (*миçл*) нормы основы. Если обе посылки – категорические, то и вывод таков же: никто из рациональных людей с этим не спорит. Если же обе посылки или хотя бы одна из них – мнение, то и вывод будет мнением, и ничем иным⁵.

Под «подобием» в этом контексте факихи понимают «другой экземпляр» той же нормы, а не «похожую» или «аналогичную» норму, как увидим из определения ат-Тафтāзāни чуть ниже. Это проливает дополнительный свет на вопрос об эпистемической природе «уподобления» (*тамçил*), как иногда называют *қийāс*-соизмерение: это вовсе не аналогия, как можно было бы подумать, поставив слово «уподобление» в контекст аристотелевского логического мышления, а нахождение «подобия» (*миçл*) нормы основы, которое можно применить к ветви; это другой единичный экземпляр того же самого идеального объекта-нормы, если выразиться платоническим языком. Но хотелось бы подчеркнуть другое: пронизательный Фахр ад-Дйн ар-Рāзй, сам широко применявший методы фальсафы и аристотелевской логики, подсказывает факихам, что их умозаключение, т. е. *қийāс*-соизмерение, ничуть не уступает *қийāс*-силлогизму как процедура. Это подкрепляет мою гипотезу о том, что *қийāс*-соизмерение, взятое как рациональная процедура и поставленная в адекватный контекст, обуславливающий процессуальную логику, так же безупречен, как и греческий силлогизм в своем контексте, обуславливающем субстанциальную логику. Нам теперь остается лишь решить, можно ли в *қийāс*-соизмерении обнаружить что-то, что опровергнет эту гипотезу, в пользу которой однозначно высказывается Фахр ад-Дйн ар-Рāзй.

Углубиться в интереснейший материал компендиумов по основам фикха не позволяет ограниченный объем статьи. Впрочем, главное, что потребуется для нашего эпистемного анализа, уже сказано. В заключение более чем беглого обзора классических текстов приведу лишь обещанную цитату из ат-Тафтāзāни (1322–1390), ученого-энциклопедиста, знатока фикха, филологии и аристотелевской логики:

Соизмерение в Законодательстве (*шар'*) – это равенство⁶ ветви основе по обоснованию ее нормы. Соизмерение относится к числу доказательств норм. Значит, должна быть искомая норма, у которой необходимо должно иметься вместилище. Цель – утвердить данную норму за этим вместилищем ввиду ее утвержденности в другом вместилище, с которым это соизмеряется. Это – ветвь, а то – основа, поскольку это строится на том и нуждается в нем. Такое нельзя установить для любых двух вещей, но только когда между ними есть что-то общее (*муштарак*), влекущее общность нормы. Оно именуется обоснованием (*'илла*) нормы. В ветви должно быть утверждено подобие (*миçл*) этого обоснования, поскольку само оно (*'айну-хā*)

⁴ Я использую в переводе принятые в фикхе термины вместо эквивалентных, предложенных на замену им и «в помощь факихам» самим Фахр ад-Дйном ар-Рāзй: «“Основа” – это место согласия (*маҳалл ал-вифāқ*), “ветвь” – это место расхождения» (*ар-Рāзй, Фахр ад-Дйн. Ал-Маҳсұл фи 'илм 'уçул ал-фиқх [Познанное в науке основ фикха]: в 5 т. Т. 5. Байрут, 1992. С. 19).*

⁵ Там же. С. 19–20.

⁶ «Равенство» – *мусāвāt*. О *қийāс*-соизмерении как о приравнивании двух вещей (*масвийа байна 'амрайн*) говорит и Фахр ад-Дйн ар-Рāзй (там же. С. 6). Вопрос об эпистемическом значении этого «равенства»: как оно устанавливается и почему считается достигнутым – будет нас интересовать.

в ней быть утверждено не может: единичный смысл (*ма'нан шахсийй*) не гнездится в двух вместилищах... утвержденной в ветви бывает не [сама] норма основы, а ее подобие⁷.

Ат-Тафтāзāнī чуть ли не по шагам описывает процедуру *қийāс*-соизмерения. Оно было задействовано, как уже говорилось, в частности, для того, чтобы решить вопрос о возможности перенести норму категорического запрета употребления вина на водку. Такой перенос предполагает опору на «обоснование» (*'илла*), из которого исходил Законодатель, вводя исходную, текстуально зафиксированную норму («категорический запрет» для вина). Если такое обоснование будет действовать в отношении водки, тогда норма вина может быть перенесена на водку, если нет – не может. В данном случае (вино и водка) обоснование-*'илла* заключается в том, что вино лишает человека разума, а следовательно, способности выбирать между благом и злом⁸. Между тем осуществлять такой выбор, причем сугубо индивидуально, сознательно и продуманно, на основе ясного понимания альтернатив – первая и важнейшая обязанность мусульманина: только так он может либо следовать Закону (и тогда заслужить себе благо в этой и будущей жизни), либо не следовать ему (и навлечь на себя зло). Едва ли не все поступки, регулируемые Законом, и уж во всяком случае важнейшие из них, предполагают такой выбор и формирование намерения-*ниййа* на его основе. Исходя из этого, можно сказать, что вино лишает мусульманина способности совершить какой-либо поступок: без намерения поступок недействителен, а без выбора не может быть сформировано намерение. Обоснование более чем серьезное, и факиху остается лишь решить, действует ли водка таким же образом на человека. Если да, то обоснование-*'илла* делает необходимым применить относительно водки ту же норму, что действует в отношении вина. Факихи употребляют здесь термин *īджāб*, характеризуя такое обоснование как *'илла мўджиба* «обоснование (или причина), необходимо обуславливающее» следствие, т. е. норму.

Выдвигая гипотезу о том, что *қийāс*-соизмерение как процедура безупречен и знание, которое получает факих, лишено изъянов⁹, я иду значительно дальше ал-Джāбирī, который хотя и настаивает на параллельности «разъяснительной» и «доказательной» эпистем и не называет *қийāс*-соизмерение «аналогией», тем не менее не говорит об одинаковой доказательной силе *қийāс*-соизмерения и *қийāс*-силлогизма – двух основных, базовых процедур доказательства в двух эпистемах. Более того, ал-Джāбирī, как известно, счел подлинно рациональной лишь вторую эпистему – доказательную, тогда как первой, разъяснительной, он в этом статусе фактически отказал¹⁰. Его позиция в «Критике» оказалась, таким образом, половинчатой: начав с утверждения о том, что в истории человечества существовали два, и только два,

⁷ *Ат-Тафтāзāнī*. Ат-Талвīх 'алā ат-тавдīх ли-матн ат-танқīх фī 'усўл ал-фикх [Знаки, проясняющие «Чистейшее в науке основ фикха»]: в 2 т. Т. 2. Байрўт, б.г. С. 52.

⁸ Как указывает ал-'Амидī, несмотря на споры факихов по другим вопросам (например, что является «основой» при соизмерении водки по вину: текст, запретивший вино, само вино или же норма, утвержденная для вина), все они были согласны в том, что обоснование – это «веселящая сила» (*шидда мутриба*) вина (*Ал-'Амидī, Сайф ад-Дīн*. Ал-Ихкām фī 'усўл ал-ахкām [Точное изложение основ выведения норм]: в 4 т. Т. 3. Ар-Рийād, 2003. С. 237).

⁹ Речь идет только о том типе *қийāс*-соизмерения, который факихи называют *қийāс 'илла* «*қийāс* обоснования», т. е. *қийāс*-соизмерение, опирающееся на обоснование, и *қийāс джалиий* «ясный *қийāс*», т. е. *қийāс* с ясно указанным обоснованием. Кроме него, есть другие типы *қийāса*, о чем говорилось выше.

¹⁰ См.: *Фролова Е.А.* Концепция эпистемологического разрыва у аль-Джабири // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 2. М., 2011. С. 238–253.

различных, не сводимых один к другому типа разума, «греко-западный» и «арабский»¹¹, развив в разъяснение этого подробную теорию двух эпистем и рассмотрев с этой точки зрения становление и развитие наук в арабо-мусульманском мире, ал-Джабир не смог удержать собственное положение о полноценной рациональности «разъяснительной» эпистемы, автохтонной для арабской культуры. Как и французские философы (Фуко и др.), которые вдохновляли его рассуждения на эпистемологическую тематику, ал-Джабир не указывает исходное, глубинное обоснование эпистемных различий.

Почему вообще возможны две эпистемы – разъяснительная и доказательная? Как возможны два типа доказательства – *қийās*-соизмерение и *қийās*-силлогизм? Ответы на эти вопросы нам придется найти самостоятельно, выполнив ту работу, которая осталась у ал-Джабир невыполненной. Причина этого в том, что ал-Джабир, принимая, по собственному признанию, предложенное А. Лаландом¹² различие «учрежденного» (*мукавван, constituée*) и «учреждающего» (*мукаввин, constituante*) разума, считает второй общим для человека как родового существа и отличающим его от животных, тогда как только первый, учрежденный, разум может быть различным в разных культурах и цивилизациях. Именно к этому, учрежденному, разуму относится у ал-Джабир атрибут «арабский». Арабский разум он определяет как «учрежденный разум, т. е. совокупность принципов и приемов, которые арабская культура предоставляет в распоряжение своих носителей в качестве основы для приобретения знания, или же, можно сказать, навязывает им как эпистему (*низām ма 'рифийй*)»¹³. Учреждающий же разум ал-Джабир, вслед за Лаландом и всей философской традицией, считает единым, общим для человечества.

Но тогда почему различны учрежденные разумы? Почему принципиально различны эпистемы в арабской культуре – собственная, разъяснительная, и заимствованная от греков, доказательная? Ал-Джабир не отвечает на этот вопрос – да и не может ответить. Я имею в виду ответ, который объяснял бы эпистемные различия из эпистемного же основания, а не сводил разговор к историческим обстоятельствам: редукция эпистемного различия к различию исторических обстоятельств так же убедительна, как редукция фактов сознания к его материальному носителю – нейронным структурам. Но именно эпистемное объяснение оказывается в данном случае невозможным для ал-Джабир (это относится и к той французской мыслительной традиции, на которую он опирается): ведь учреждающий разум он считает единым, а значит, различия учрежденного разума никак не могут быть объяснены через разум учреждающий. Вот почему оказывается неизбежной редукция эпистемного к неэпистемному – позиция, проигрышная изначально.

Мы избежим такой редукции, если несколько усложним представление об учреждающем разуме – общечеловеческой способности. У ал-Джабир (и не только у него) эта способность предстает расплывчатой и неуточнен-

¹¹ См.: *Ал-Джабир*. Таквйн ал-'ақл ал-'арабийй [Становление арабского разума]. Байрұт, 2009. С. 17 и сл., особ. 28–29.

¹² *Lalande A. La raison et les normes. P., 1963.*

¹³ *Ал-Джабир*. Таквйн ал-'ақл ал-'арабийй [Становление арабского разума]. Байрұт, 2009. С. 15. Первый том «Критики» называется «Таквйн ал-'ақл ал-'арабийй», и его следовало бы передавать «Учреждение арабского разума», поскольку терминами *мукаввин* и *мукавван* ал-Джабир передает понятия учреждающего и учрежденного разума, если бы не установившаяся русская речевая привычка понимать «учреждение» в субстанциальном, а не процессуальном значении. Здесь, на примере отдельного слова, мы опять имеем дело с развилкой, на которой привыкли сворачивать на субстанциальный путь, хотя возможность процессуального понимания не стерта у нас до конца.

ной, о ней, собственно, ничего и не скажешь, кроме того, что она имеется и обеспечена, вероятно (если верить современной нейронауке), особыми нейронными структурами. Такая чистая способность останется, в самом деле, эпистемически неуловимой, поскольку она никак эпистемически не конкретизирована. Однако между чистой способностью и уже ставшими эпистемическими структурами располагаются *интуиции*, или, как я их называю, *коллективное когнитивное бессознательное*: то, что находится на границе между неосознаваемым и ясным сознанием, что может при определенных условиях быть уловлено, но что еще не стало ясно осознанной познавательной структурой. Я называю его «коллективное» потому, что оно является не индивидуальным достоянием, а одинаково если не в пределах всего человечества, то для больших групп (для носителей определенных культур). «Когнитивное» потому, что служит необосновываемым и неразъясняемым основанием познавательных актов, и главное – способности строить и распознавать связную речь и параллельной ей способности видеть связность мира как системы вещей. «Бессознательное» потому, что такие интуиции, именно в силу коллективного и исходного когнитивного своего характера, не нуждаются в экспликации и даже противятся ясному распознаванию¹⁴.

Способность причастности к коллективному когнитивному бессознательному (ККБ) – это чистая познавательная способность, тот самый учреждающий разум Лаланда–ал-Джāбирī. Ведь ККБ обеспечивает самое главное, что делает возможным именно человеческое познание: способность видеть *вещь* как субъект-предикатную конструкцию (как *нечто*, наделенное качественным многообразием, как сгусток такого многообразия) и способность строить предложение как субъект-предикатную конструкцию. Между способностью к речи и способностью к полаганию вещи (к тому, чтобы видеть вещи, а не набор бессмысленных красок) – глубокий параллелизм, это по сути – одна способность. Ее следует назвать способностью к связности (к связыванию субъекта и предиката – неважно, в речи ли или в восприятии мира – в нечто неразъемное).

Итак, способность к связности конкретизирует чистую (обще)человеческую разумную способность – то, что ал-Джāбирī, вслед за Лаландом, называет «учреждающий разум». Способность к связности обеспечена коллективным когнитивным бессознательным. Если ККБ вариативно, то и способность к связности вариативна. Так конкретизация чистого общечеловеческого логоса (разумной способности) как способности к связности, обеспеченной ККБ, означает одновременно и указание на возможность ее вариативности. Только так «учрежденные разумы», т. е. развернутые эпистемические структуры, могут оказаться вариативными, опираясь при этом на собственное, твердое эпистемическое обоснование; только в этом случае мы избежим редукции эпистемического к зыбкой, ненадежной и чужеродной стихии исторических обстоятельств.

Ибн Ҳазм, ал-Ғазālī и ал-Джāбирī используют разные примеры силлогизма (см. первую часть статьи). Однако это – один и тот же силлогизм постольку, поскольку он имеет одну и ту же фигуру. Более того, все эти примеры можно свести не только к одной фигуре, но и к одной и той же графической иллюстрации. Я имею в виду круги Эйлера:

¹⁴ Подробнее о понятии коллективного когнитивного бессознательного см.: Смирнов А.В. Коллективное когнитивное бессознательное и его функции в логике, языке и культуре // Вестн. Рос. акад. наук. 2017. Т. 87. № 10. С. 867–878.

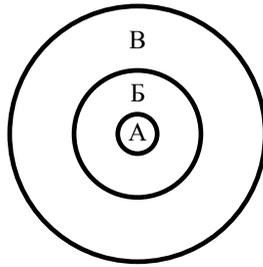


Рис. 1

Область Б целиком заключена в области В, область А целиком заключена в области Б, значит, область А целиком заключена в области В. В этом нет никакого сомнения, и круги Эйлера подчеркивают очевидность этого заключения. Но не только. Рис. 1 выполняет как минимум еще две важнейшие функции.

Во-первых, он сворачивает то, что развернуто – развернуто и в словесном выражении силлогизма, и в его формализованной записи. То, что в словесной или формальной записи нужно проходить по частям, одно за другим, свернуто здесь в мгновенно схватываемую целостность. Такая свернутость – необходимый коррелят интуитивности схватывания, ведь интуиция трудноуловима не только потому, что прячется в тени сознания, но и потому, что не дискурсивна по своей природе, тогда как наш рациональный аппарат нацелен именно на работу с дискурсивностью. Круги Эйлера удивительны в силу того, что точно схватывают грань, на которой интуиция уже доступна ясному сознанию, но еще не утратила своей свернутости, своего характера целостности и не развалилась в дискурсивность.

Во-вторых, Рис. 1 показывает неразрывность языкового и мыслительного. В философии и логике, особенно в прошедшем веке, естественный язык критиковался за расплывчатость и нечеткость, которую – предположительно – должна преодолевать формализация. Сторонники этой позиции (а это едва ли не тотальное философское убеждение) не замечают, что естественный язык и мысль сходятся в самом главном – в том, как именно осуществляется связность. Связность – ядро и мысли, и языка¹⁵. То ядро, из которого они разворачиваются и в которое сворачиваются. Свернутое ничто – не точка, вопреки Николаю Кузанскому, а та целостность, которая фиксирует связность, но не конкретизирует ее (любая конкретизация будет развернутостью).

Мы говорим, разворачивая (расшифровывая, истолковывая) Рис. 1: любое Б есть В, любое А есть Б, следовательно, любое А есть В. Мы можем замаскировать связку «есть», придумав специальные значки или выразив ту же мысль на языке теории множеств, в которой не используется в явном виде связка «есть». Но мысль останется той же мыслью; это значит, что мы никуда не уйдем от базовой, исходной и нередуцируемой интуиции, которая схвачена на Рис. 1 как пространственная. Эта интуиция, а точнее, схватывающий ее Рис. 1 разъясняет нам, что значит «есть»: оно значит, что субъект высказывания/мысли полностью покрыт его/ее предикатом. Это «покрыт»

¹⁵ И точно так же – ядро того, что всегда называлось «чувственное восприятие», которое центрировано на восприятии вещей. Это все – смыслоположение, и связность – его ядро. Человеческое сознание – это если не исключительно, то прежде всего смыслоположение. Изготовление осмысленности.

не может быть разъяснено далее дискурсивно или через отсылку к другим «значениям» (такие отсылки будут попросту порочным кругом); оно может быть разъяснено только через отсылку к интуиции. Эта интуиция, составляя коллективное когнитивное бессознательное, не носит индивидуального характера; напротив, она принципиально intersubjectivна, а потому лежит в основе понимания и коммуникации. Эта интуиция как интуиция связности равно воплощена в естественном языке и в любой формальной записи – постольку, поскольку и язык, и любая формализация осмысленны, т. е. способны передать осмысленность.

Когда говорят, что инвариантный язык мысли преодолевает вариантность естественного языка (вариантность эквивалентных выражений одного и того же языка или вариантность выражения одной и той же мысли на разных языках), промахиваются мимо этого факта: никакой язык и никакая мысль не возможны без связности, а способ обеспечения связности, схваченный исходной интуицией смыслополагания, не является инвариантом. Вот это главное: и говорить, и мыслить можно иначе, нежели то предполагает привычный европейцу строй мысли и строй языка, зависящие вовсе не друг от друга, а равно зависящие от разворачиваемой ими исходной интуиции связности. «Иначе» в самом основании и языка, и мысли – это надо ясно понимать. Инаковость основания влечет иной строй любых развернутых построений, но не наоборот. Различие языков и когнитивное значение этих различий получили подробное описание в научной литературе, гипотеза языковой относительности в ее классической и современной интерпретации хорошо известна – но не об этом я говорю. Все эти различия могут не затрагивать того базиса, о котором идет речь, – исходную интуицию связности, все эти различия можно описать, не прибегая к исследованию связности. Надо ясно отличать выдвигаемый мною тезис от интереснейших, даже захватывающих результатов, полученных в исследованиях по когнитивной лингвистике, – они о другом.

Можно ли представить суждение по аналогии как модификацию Рис. 1, опирающуюся на ту же исходную пространственную интуицию связности? Конечно. Вот один из вариантов аналогии:

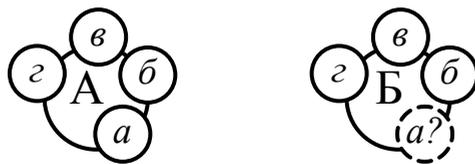


Рис. 2

Каждая из двух вещей, А и Б, обладает атрибутами б, в, г (этими же атрибутами могут обладать и другие вещи, поэтому круги, символизирующие эти атрибуты, помещены не полностью в круги А и Б; это, впрочем, несущественно в данном случае), при этом А обладает атрибутом а, следовательно, Б также может обладать, по аналогии, атрибутом а. Очевидно, что данный вывод может быть правильным, а может быть ложным, он не необходим, и эта очевидность обоснована на Рис. 2 той же пространственной интуицией, с которой мы встречаемся на Рис. 1. В. Халляк предлагает следующую формализацию для *қийās*-соизмерения, трактуемого как умозаключение по аналогии¹⁶:

¹⁶ Hallaq W. Law and legal theory in classical and medieval Islam. Aldershot; Brookfield (Vt.), 1995. С. 85.

Таблица 1

А обладает свойствами X, Y...
В обладает свойствами X, Y...
А подчиняется правилу J
Свойства X, Y... обуславливают правило J
Следовательно, В должно подчиняться правилу J

В этой формализации *қийāс*-соизмерения лишь то усложнение в сравнении с Рис. 2, что добавляется причинная связь между общими свойствами (б, в, г на Рис. 2 и X, Y... в Табл. 1) и тем свойством, которое переносится с А на В (это а на Рис. 2 и свойство «подчиняться правилу J» в формализации В. Халляка).

Вывод по аналогии, если понимать его таким образом, основан на той же исходной интуиции, что и силлогизм. Аналогия не выходит за пределы коллективного когнитивного бессознательного, отраженного на Рис. 1, или, выражаясь в терминах ал-Джāбирī, за пределы доказательной эпистемы, характерной для греко-западного разума. Вот почему марокканский философ, ведя речь о *қийāс*-соизмерении, не говорит об аналогии: *қийāс*-соизмерение принадлежит другой эпистеме – разъяснительной, как ее именует ал-Джāбирī.

Теперь наша задача – выстроить эпистемное объяснение *қийāс*-соизмерения. Исходим из того, что принцип осуществления связности одинаково проявляется в языке и в мышлении. Следовательно, устройство арабского языка в части обеспечения связности фразы (связывания субъекта и предиката) послужит хорошей подсказкой, которая поможет разгадать тайну эпистемного основания *қийāс*-соизмерения.

Арабская фраза не только не использует связку «есть» или какой-либо ее аналог, но категорически исключает ее – таков строй арабской грамматики¹⁷. Это не случайный, а фундаментальный факт арабского языка (а значит, и мышления, коль скоро способ осуществления связности одинаков для языка и мышления). При этом арабское предложение, как и в европейских языках, в минимальном своем варианте состоит из субъекта и предиката (подлежащего и сказуемого). Арабская языковедческая традиция (АЯТ) настаивает, что «смысл предложения» (*фā'ida*) – это нечто иное, нежели смысл субъекта и предиката как таковых. Смысл предложения образуется благодаря тому, что субъект и предикат *приравниваются*¹⁸. Такое приравнивание, однако, исключает использование связки «есть» или каких-либо ее аналогов.

В этом ясно проявляется *эпистемический параллелизм*: одна и та же задача выполняется разными способами. Задача связать субъект и предикат в нечто единое, обеспечить их равенство и тем самым создать предложение (а не поставить рядом два разных слова) – одна и та же для русского и арабского языка. И там и здесь она полностью решается – но решается в каждом

¹⁷ Использовать связку «есть» в арабской фразе можно, лишь перестроив язык, изменив его строй, т. е. превратив его в другой язык, во всяком случае, в части понимания связности. Так и происходит у таких представителей арабо-мусульманской философии, как Ибн Сйна или ас-Сухравардī, которые проецируют строение персидской фразы, где связка «есть» органична, на арабскую, превращая ее в кальку персидской. Подробнее об этом см.: Smirnov A. V. "To Be" and Arabic Grammar: The Case of *kāna* and *wujida* // Ишрак: ежегодник исламской философии. № 7. М., 2016. С. 174–201.

¹⁸ См., напр.: ал-'Укбарī. Ал-Лубāб фī ал-бинā' ва ал-и'рāб [Суть вопроса о неизменяемых и изменяемых словах]: в 2 т. Т. 1. Димашқ, 1995. С. 136.

случае целиком иначе, нежели в другом. Как единодушно свидетельствует АЯТ, для арабской фразы действительна не формула «С есть П», а формула «С опирание (*иснād*) П». В чем разница, является ли она чисто словесной?

Нет. Если бы различие было номинальным, оставалась бы возможность переформулировать «С есть П» средствами арабского языка. Однако такая возможность, как говорилось, исключена: «есть» или любой его аналог превратится в арабской фразе в часть предиката, перестав играть роль связки между субъектом и предикатом, и фраза вернется к формуле «С опирание (*иснād*) П». В арабской фразе именно «опирание» выполняет ту роль, которую в русской фразе выполняет «есть». Но что стоит за этой формулой и в чем эпистемное отличие «опирания» от «есть»? Пока мы не укажем на него, мы не поймем, что означает «опирание» – так же, как не могли понять, что означает «есть», пока не отослали к пространственной интуиции, отраженной на Рис. 1.

За формулой «С опирание (*иснād*) П» стоит парадигматическая для арабского языка и, как увидим дальше, для мышления, использующего этот язык, тройка «действующее–действие(процесс)–претерпевающее». АЯТ стандартно описывает минимальную структуру предложения, фиксируя условия, при которых предложение, по выражению арабских грамматиков, «завязывается» (*ин 'иқād*), как «опираемое–опирание–на-что–опирают» (*муснад–иснād–муснад илай-хи*). «Опирание» (*иснād*) – это процесс, связывающий и за счет этого объединяющий *муснад* – то, что «опирается», т. е. сказуемое, – и *муснад илай-хи* – то, на что «опирают», т. е. подлежащее. Принципиальным отличием процесса в этой языковой и мыслительной среде является тот факт, что он в принципе не имеет никакого материального (субстанциального) носителя, а значит, и не выражается никаким словом (о том, что опирание-*иснād* совершается, сигнализируют грамматико-синтаксические обстоятельства, для именной фразы это – определенное состояние подлежащего, неопределенное – сказуемого и именительный падеж обоих). Субстанциальны (в общем случае) действующее и претерпевающее (они и выражены словами), но не процесс, связывающий их.

Интуиция процессуальности, лежащая в основании принципа связности в арабской языковой и мыслительной среде, не носит пространственного характера и не может быть отражена иллюстрациями, подобными Рис. 1, – разве что с такими искажениями, которые лишают подобную иллюстрацию всякого смысла (ведь она должна быть понятна сама собой, не только не требуя пояснений, но выступая как их обоснование). Коль скоро так, то понятно, почему связка «есть» с ее аналогами исключена арабским языком. Дело не в словах и их словарных значениях, дело в исходной интуиции связности, которая в данном случае исключает пространственную включенность или иные формы пространственного соположения, фиксируемые кругами Эйлера, и требует непрерывного восстановления в сознании, явно или в качестве подразумеваемой, троичной структуры «действующее–процесс–претерпевающее»¹⁹.

¹⁹ Конечно, «действовать» и «претерпевать» входят в число десяти аристотелевских категорий – но именно как акциденции субстанции, как сказуемые. Изначально другая диспозиция. Аргументы от здравого смысла вроде того, что и европеец имеет дело с процессами, действующими и объектами воздействия и потому здесь нет ничего собственно «арабского», совершенно не годятся, поскольку дело не в этом (это тривиальное наблюдение совершенно верно, если не уточнять, что «процесс» для европейца – это изменение субстанции во времени, а для процессуального мышления – вневременная фиксация единства действующего и претерпевающего, так что слово «процесс» в двух случаях имеет разное значение, причем различие это восходит к различию вариантов ККБ), а в том, какой оказывается реализация принципа связности и, следовательно, как задаются базовые операции рассуждения и доказательства.

Если мы осознали это, нам не составит никакого труда понять, какова структура *қийӱс*-соизмерения и как она может быть представлена в общем виде. Мы помним, что базис доказательства – то, что придает формальной структуре убедительность и силу несомненности, – представлен здесь интуицией связности в рассмотренном процессуальном варианте ее осуществления, а доказательство будет иметь структуру, которая определена данным вариантом осуществления связности. Тогда нам не придется больше прилагать усилия, чтобы подогнать *қийӱс*-соизмерение под пространственные интуиции, фиксируемые кругами Эйлера и отраженные на Рис. 1 и 2. Вместо этого мы увидим, наконец, в ее подлинном, неискаженном виде структуру *қийӱс*-соизмерения.

Взяв для примера все тот же случай переноса нормы категорического запрета с вина на водку, представим соответствующее *қийӱс*-соизмерение в следующем виде:

Таблица 2

1. если	Закон запрещает вино
2. потому что	вино опьяняет разум
3. и (оказывается, что)	водка опьяняет разум
4. то	Закон запрещает водку

Формальная запись этого умозаключения будет иметь такой вид:

Таблица 3

1. если	$A = (P^1) \Rightarrow B$
2. потому что	$B = (P^2) \Rightarrow V$
3. и	$\frac{\Gamma = (P^2) \Rightarrow V}{A = (P^1) \Rightarrow \Gamma}$
4. то	

Здесь $A =$ «Закон», $B =$ «вино», $V =$ «разум», $\Gamma =$ «водка», $P^1 =$ «действие/процесс запрещения», $P^2 =$ «действие/процесс опьянения»²⁰. Запись « $A = (P^1) \Rightarrow B$ » читается: « A » связано с « B » процессом « P^1 ».

Тогда в общем виде мы можем прочесть запись процедуры *қийӱс*-соизмерения так: если действитель A связан процессом P^1 с претерпевающим B в силу того, что B , выступая как действитель, связан процессом P^2 с претерпевающим V , и при этом действитель Γ связан процессом P^2 с претерпевающим V , то действитель A будет связан процессом P^1 с претерпевающим Γ .

Эта запись верна (доказательство имеет силу) для любых значений A , B , V , Γ , P^1 и P^2 . Читатель может проверить это, подставив вместо этих значков любые подходящие по смыслу (т. е. передающие значения действителя, претерпевающего и процесса) слова. Возьмем, к примеру, следующие значения для интерпретации Табл. 3: $A =$ «Сократ», $B =$ «Платон», $V =$ «истина», $\Gamma =$ «Алкивиад», $P^1 =$ процесс *любви*, $P^2 =$ процесс *высказывания*. Получаем: «Сократ» *любит* «Платона» в силу того, что «Платон» *высказывает* «истину». Тогда, если «Алкивиад» *высказывает* «истину», «Сократ» *любит* «Алкивиада». Это умозаключение останется истинным при любых значениях, подставленных вместо «Сократа», «Пла-

²⁰ Правильнее, как отмечалось выше, было бы сказать «опьянение», т. е. приведение кого-то в пьяное состояние.

тона», «Алкивиада», «истины» и процессов *любить* и *высказывать* – при том условии (это неперемное условие умозаключения), что процесс *любви* «Сократа» к «Платону» вызван другим процессом – процессом *высказывания* «истины» «Платоном». Контекстуальные возражения вроде того, что Сократ может не полюбить Алкивиада, хотя тот и высказывает истину, поскольку ему не понравится форма носа Алкивиада, не годятся, поскольку они имеют такое же отношение к делу, как – в случае категорического силлогизма – возражения против смертности Сократа, который вдруг да доживет до того времени, когда благодаря успехам медицины обретет личное бессмертие, или же Бог решит взять его на небо; или как известное возражение против силлогизма: «В больших городах не водятся слоны, Берлин – большой город, следовательно, в Берлине слоны не водятся»: а вдруг да водятся, город-то большой, поди узнай.

Подчеркну еще раз: Табл. 3 представляет собой формальную запись умозаключения в процессуальной логике, универсально верного и неопровержимого (в этом следует согласиться с Фахр ад-Динном ар-Рāзй – см. выше, с. 7): любые подходящие по смыслу слова, подставленные вместо формальных значков в Табл. 3, дадут осмысленное умозаключение, против которого не будет протестовать здравый смысл и опровержения которому мы *никогда* не найдем в опыте.

Таким образом, в Табл. 3 представлена формальная запись *қийās*-соизмерения как умозаключения, выполненного в процессуальной логике, опирающейся на базовую интуицию протекания и предполагающей соответствующие законы²¹. Этим, и именно этим она отличается от записи, представленной в Табл. 1: словесно схожие (поскольку формализуют одно и то же рассуждение), эти две записи принципиально различны, поскольку предполагают разные исходные основания доказательности.

Представим теперь *қийās*-силлогизм в аналогичном виде:

Таблица 4

- | | |
|--------------|--|
| 1. поскольку | всё, что опьяняет разум, запрещено Законом |
| 2. а | водка опьяняет разум |
| 3. то | водка запрещена Законом |

Или, в формальном виде:

Таблица 5

- | | |
|--------------|----------------|
| 1. поскольку | любое О есть З |
| 2. а | В есть О |
| 3. то | В есть З |

где О – «опьяняющее», З – «запрещенное», В – «водка».

²¹ Подчеркну, что речь о формально-логических законах в полном смысле, т. е. строгих и не знающих исключений. Это продемонстрировано в одной из моих работ (*Ибн Араби. Избранное. Т. 2 / Пер. с араб., введ. ст. и коммент. А.В. Смирнова. М., 2015*), где теоретическая разработка дана во вводном исследовании, а действие этих законов, встроенное в уморассуждения и в ткань текста, показано в комментариях к переводу. Точно таким же строгим и не допускающим исключений, т. е. всегда истинным (истинным для любых значений переменных), является умозаключение, формальная запись которого представлена в Табл. 3.

Формальная запись делает очевидным, что, хотя слова, использованные в Табл. 4, те же, что в Табл. 2, это совпадение не идет дальше чисто номинального. Более того, номинальное совпадение маскирует (и в этом – коварство языка) существенное, исходное эпистемное расхождение. Расхождение, и вместе с тем – параллелизм.

Первым делом зафиксируем расхождение Табл. 3 и Табл. 5, т. е. формальных записей словесно-оформленных доказательств. Начнем с последней.

Табл. 5 можно прочитать на языке теории множеств. Строка 1 говорит, что любой элемент множества «опьяняющее» является одновременно элементом множества «запрещенное Законом» (т. е. что множество О является подмножеством множества З), строка 2 утверждает, что «вино» является элементом множества О, из чего с несомненностью следует, что вино является также элементом множества З. Связка «есть» фиксирует пространственную интуицию (см. Рис. 1), служащую недоказываемым основанием убедительности всего построения, поскольку она обеспечивает и понятность строк 1 и 2, и необходимость строки 3. Мы можем прочитать Табл. 5 на языке аристотелевской онто-логики (О является видом рода З, В является единичной вещью, принадлежащей виду О, следовательно, В принадлежит роду З), но дело от этого совершенно не изменится: и в этом случае осмысленность построения, как и несомненность вывода, обеспечены интуицией связности, которая фиксируется и передается связкой «есть».

Табл. 3 невозможно прочитать на языке теории множеств; более того, ее невозможно интерпретировать в понятийных языках, опирающихся на ту же интуицию пространственной включенности. Табл. 3 ничего не говорит о множествах и классах, она ничего не говорит об общем и единичном, подпадающем под общее. Табл. 3 дает другую картину мира: здесь речь о процессах, связывающих воедино действующее и претерпевающее. Речь именно об их единстве: поднимаясь до процесса, действующее и претерпевающее теряют свою отделенность одного от другого и противоположенность одного другому и обретают единство – точно так же, как видовые понятия, поднимаясь до родового, утрачивают свою отделенность одного от другого и противоположенность одного другому и обретают единство, и как единичные вещи, принадлежа одному роду, обретают тем самым свое единство. Эпистемические функции в двух случаях параллельны: *одна и та же* задача выполняется *иначе*, разными и несводимыми один к другому способами. Если возможность формализации, представленная в Табл. 5, обеспечена интуицией пространственного соположения и включения (см. Рис. 1), то формализация, представленная в Табл. 3, обеспечена интуицией процессуальной связности, не допускающей адекватной пространственной иллюстрации. В обоих случаях исходным пунктом объяснения, к которому стекаются все значения, служит интуиция определенного способа обеспечения связности. Из нее вытекает все прочее.

Почему же принципиально различны (эпистемически параллельны) Табл. 3 и Табл. 5, тогда как словесное описание, представленное в Табл. 2 и Табл. 4, едва ли не совпадает? В самом деле, в Табл. 2 и Табл. 4 фигурируют одни и те же слова, за единственным расхождением. Вместо «вино» в Табл. 2 – «всё» в Табл. 4. Других расхождений нет. Но ведь и это по существу – не расхождение: во «всё» включено и виноградное «вино», и многое, многое другое (опьяняющие напитки из фиников, инжира и т. п., как говорит, например, Ибн Хазм²²). Правда, рассуждая так, мы позволяем себе объ-

²² *Ибн Хазм*. Ал-Ихкām фī `у`сўл ал-ахкām [Точное изложение основ выведения норм]: в 8 т. Т. 5. Байрūt, б.г. С. 201.

яснять словесное через структуру мысли, делая при этом принципиальное допущение: рассуждение Табл. 2 и рассуждение Табл. 4 *могут* разъясняться через одну и ту же мыслительную структуру, принципиальная схема которой отражена на Рис. 1. Но ведь, с другой стороны, так всегда и считают, вполне догматически принимая это допущение на том основании, что ситуация, описанная почти одними и теми же словами в Табл. 2 и Табл. 4, – это одна и та же ситуация (не две разные и даже не две похожие, а строго одна и та же). Поскольку не менее уверенно принимается допущение о том, что одна и та же ситуация должна истинно описываться единственным образом (речь ведь о макром мире), то и «почти» одни и те же слова становятся «по существу» одними и теми же, причем «существо» дела заключается в подпадании единичного («вино») под класс «всё, что опьяняет». Такое подпадание принимается как очевидное и безальтернативное объяснение эквивалентности «по существу» словесного различия Табл. 2 и Табл. 4 («вино» вместо «всё»).

Что же происходит при переходе от Табл. 2/4 (мы можем считать словесное описание ситуации одним и тем же) к Табл. 3 и Табл. 5, эпистемически параллельным и представляющим разные картины мира, процессуальную и субстанциальную? Словесное описание Табл. 2/4 оперирует глаголами, тогда как вербализация формальных записей Табл. 3 и 5 предполагает использование имен. Глагол никак не фиксирует картину мира и соответствующую логику, субстанциальную либо процессуальную. Переход от чисто словесного, глагольного описания одной и той же ситуации в Табл. 2/4 к логически ответственным и предполагающим использование имен формализациям Табл. 3 и Табл. 5 – это переход от глаголов к именам. Глагол может быть преобразован в имя двумя разными способами – вот где развилка субстанциального и процессуального, о которой мы уже не раз говорили. Один из этих двух способов преобразовать глагол в имя несет субстанциальные обязательства, например «опьянять» \Rightarrow «нечто опьяняющее», второй – процессуальные обязательства, например «опьянять» \Rightarrow «опьяне(я)ние». В первом случае предполагается наличие субстанциально понимаемого субъекта-носителя предиката «опьяняющее»: мы получаем «нечто опьяняющее» как род/множество/класс, включающий виды, единичные вещи или элементы; для такого преобразования релевантен Рис. 1, а его логически ответственная формализация представлена в Табл. 5. Во втором случае мы получаем процесс, требующий действующего и претерпевающего, которые будут им стянуты воедино; такое преобразование опирается на интуицию протекания (процессуальной связности), а его логически ответственная формализация представлена в Табл. 3.

Нам остается ответить на последний вопрос: чем обоснована несомненность следования 4 в Табл. 3? Если *кийāс*-соизмерение как процедура безупречен, то это следование должно быть совершенно ясным и очевидным – столь же очевидным и не требующим доказательств, как следование 3 в Табл. 5.

Как уже не раз говорилось, никакое пространственное наглядное представление интуиции протекания, обосновывающей процессуальный вариант связности, не будет правильным. Поэтому нижеследующий Рис. 3 будем прочитывать исключительно как схему, а не как отображение пространственных соотношений. Точно так же топологическая схема, хотя и рисуется на листе бумаги, полностью отвлечена от метрических свойств пространства; в нашей схеме, однако, мы отвлечемся не только от метрики, но и вовсе от пространства как такового. Эта схема призвана дать представление о том, как работает интуиция процессуальной связности, обеспечивая очевидность следования 4 в Табл. 3.

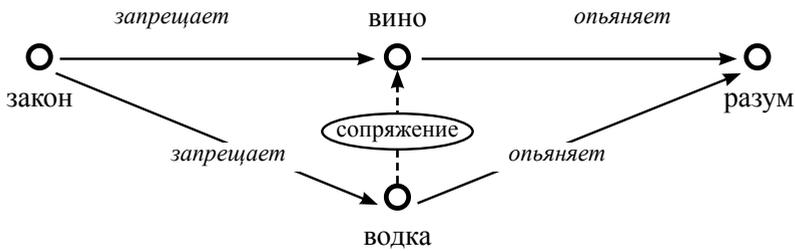


Рис. 3. Необходимость следования в *қийās*-соизмерении

Доказательная сила *қийās*-соизмерения проистекает из того факта, что «вино» и «водка» оказываются одним и тем же в процессуальной тройке «опьянение», поскольку занимают в ней одно и то же место действующего. Это делает очевидным, что и в процессуальной тройке «запрещение» вино и водка оказываются одним и тем же, занимая место претерпевающего, что означает, что водка запрещена (на нее распространяется та же²³ норма запрета, что и на вино). Но главное заключается в том, в силу чего и в каком смысле «вино» и «водка» оказываются одним и тем же, поскольку именно от этого «одно и то же» зависит в конечном счете все доказательство.

Мы видели, что в *қийās*-силлогизме «вино» и «водка» оказываются одним и тем же в смысле принадлежности одному, охватывающему их обоих, классу, что обосновывается пространственной интуицией включения (см. Рис. 1). На Рис. 3 нам хотелось бы «сдвинуть» точку «водка» так, чтобы она точно совпала с точкой «вино» – тогда совпадение водки и вина было бы очевидным. Но очевидным именно для пространственной интуиции! А она в данном случае нерелевантна. Да и тексты факихов не говорят о «совпадении», не предполагают того, что можно было бы трактовать как такое пространственное «наложение» одного на другое.

В этом – коварство рисунка, дающего пространственное изображение глубинным ходам, благодаря которым для нас становятся осмысленными слова вроде «одно и то же», «совпадать», «образовывать единство» и т. п. Везде в их осмыслении – в том, чтобы считать, что они имеют для нас смысл и что мы «понимаем», что «они значат», – мы стремимся в силу привычки (обычно не осознаваемой и не нуждающейся в ясном осознании) опереться на пространственную интуицию, представляя «единство» как пространственное совпадение или обоюдное включение в более широкую область. Если бы эта интуиция была релевантна для объяснения Рис. 3, то следовало бы считать, что «водка» равна «вину», что они – одно и то же в смысле субстанциального совпадения. Но это не так: такой вывод ниоткуда не следует, на это не ссылаются факихи, объясняя *қийās*-соизмерение, да и здравый смысл отвергнет такое допущение как произвольное и не соответствующее действительности. Тогда, по-прежнему держась привычного русла пространственной интуиции и соответствующих ей ходов, мы скажем, что водка и вино равны и совпадают

²³ «Та же», если мыслить субстанциально: эта норма «та же», поскольку принадлежит тому же классу (в данном случае – «категорический запрет»). Но если мыслить процессуально, мы увидим, что запрещение Законом вина и запрещение Законом водки – это два самостоятельных процесса (это очевидно на Рис. 3). Поэтому факихи говорят, что норма запрета для водки (и в целом для производного случая – «ветви») – это подобие (*мисл*) нормы запрета для вина (исходного случая – «основы»), а не «та же самая» норма. Так «малозаметный» нюанс словоупотребления («то же/подобное») скрывает эпистемное различие – или, напротив, открывает его, если к подобному «нюансу» относиться всерьез, так, как он того заслуживает.

не как таковые, а как именно «опьяняющие». В таком случае неверным будет прямое совмещение точек «водка» и «вино» на Рис. 3, а надо будет поместить их внутрь общей области «опьяняющее». – Но тогда мы уверенно и неизбежно попадаем в русло концептуализации, отраженной в Табл. 5 и основанной на интуиции, схваченной Рис. 1. Иначе говоря, перетолковываем Рис. 3 так, что релевантной для формализации *қийӱс*-соизмерения оказывается Табл. 5, а вовсе не Табл. 3: мы сводим *қийӱс*-соизмерение к *қийӱс*-силлогизму. Так работает коллективное когнитивное бессознательное, дирижируя нашими ходами мысли и незаметно для нас проводя через субстанциально-процессуальную развилку, заставляя уверенно свернуть на один из путей (в данном случае – субстанциальный), как если бы он был единственно возможным. Мы даже не осознаем той фундаментальной возможности выбора, которая представлена этой развилкой.

Для адекватного прочтения Рис. 3, которое даст формализацию, отраженную в Табл. 3, релевантна будет интуиция протекания, а не пространственного соположения. Мы встречаем схватывание и описание этой интуиции у уже упоминавшегося Фахр ад-Дйна ар-Рӱзӣ, когда он стремится дать понять читателю, что такое вечность и время. Он просит его представить себе «безначальность» (*'азал*) – то, у чего нет начала, и «бесконечность» (*'абад*) – то, у чего нет конца, в виде двух гор, а реку, вытекающую из одной из них и впадающую в другую, считать метафорой текущего времени:

Время – воображаемая протяженность (*имтидӱд*), исходящая из чрева темени мира безначальности (*'азал*) и идущая к темени мира бесконечности (*'абад*). Это как будто река, вытекающая из чрева горы безначальности и протекающая, пока не войдет в чрево горы бесконечности: неизвестно, откуда берется и где находит пристанище²⁴.

Если наглядно представить реку между двух гор как пространственный рисунок, он неизбежно будет противоречить концептуализации. Ведь вечность неделима, даже если представлять ее условно по формуле «безначальность-*'азал* + бесконечность-*'абад*»: этот «плюс» – исключительно умозрительный, никакого реального разделения в вечности нет. И уж тем более нет никакой «заплатки» между ее двумя (якобы) разделенными и разнесенными поодаль друг от друга половинками. Однако пространственная интуиция заставляет нас именно так представлять дело, осмысливая «между» как пространственный промежуток, отрезок, разделяющий две половинки вечности. Такая пространственная визуализация вводит в заблуждение и ведет к парадоксам.

Здесь надо применить другой ход – тот, на который наводит читателя А. Бергсон. Вот как он описывает интуицию, позволяющую постепенно освободиться от диктата пространственности:

Чистая длительность... исключает всякое представление о рядоположенности, взаимной внешности и протяженности.

Представим себе... бесконечно малую резину, сжатую, если бы это было возможно, в математическую точку. Будем вытягивать ее постепенно таким образом, чтобы из точки заставить выходить линию, которая будет все удлиняться. Сосредоточим наше внимание не на линии, как линии, но на *действии*, которое ее чертит. Будем считать, что *действие*, вопреки его длительности, *неделимо*, если предположить, что оно вы-

²⁴ *Ар-Рӱзӣ, Фахр ад-Дйн*. Ат-Тафсӣр ал-кабӣр [Большое толкование (к Корану)]: в 32 т. Т. 1. Байрӯт, 2000. С. 224.

полняется безостановочно; что если в него входит остановка, то из него делается два действия вместо одного, и каждое из этих действий будет таким неделимым, о котором мы говорим; что делимым является не само движущееся действие, но неподвижная линия, которую оно отлагает под собою, как след в пространстве. *Освободимся наконец от пространства, стягивающего движение, чтобы считаться только с самим движением* (курсив мой. – А.С.), с актом напряжения или протяжения, словом, с чистой подвижностью²⁵.

Бергсон говорит об интуиции чистой длительности, позволяющей схватить наше Я как *сжатость*, как то, что неделимо и исключает рядоположенность несмотря на протекание. Но трудно отделаться от впечатления, что он говорит ровным счетом то же, на что указывает Фахр ад-Дин ар-Рāзī, дающий метафору времени как реки, протекающей между двумя горами – безначальностью и бесконечностью. И там и тут, и у Бергсона, и у ар-Рāзī, – описание интуиции процессуальности как чистого протекания.

Если мы поймем, что речь о чистом протекании, не имеющем никакого пространственного значения, концептуализация образа двух гор и реки перестанет быть парадоксальной. Парадокс исчезнет вместе с воздержанием от пространственной интуиции – ведь теперь ничто не помешает нам, осмысливая время/реку как чистое движение, видеть, что на деле нет никакого расстояния «между» безначальностью-'*азал* и бесконечностью-'*абад*, что эти две «половинки» вечности и не разделялись, а потому их и не надо «склеивать». Время как протекание обеспечивает единство '*азал* и '*абад*, бесшовно стягивая их, без всякой нужды в пространственном представлении такого единства. Точно так же на Рис. 3 бесшовно стянуты, оставаясь самими собой и в этом смысле различаясь, «водка» и «вино»: они стянуты тем процессом, который ал-Газāли называл *ма'нан иḍāfīyyī байна аш-шай'айн* – букв. «сопряженный смысл между двумя вещами»²⁶. Этот «сопряженный смысл», т. е. само соизмерение, будучи «между», точно так же стягивает сопрягаемое без всякого пространственного промежутка (отрезка пространства) «между» ними, как река/время ар-Рāзī стягивает две горы/половинки вечности, не оставляя между ними никакого промежутка. Не совпадая пространственно (т. е. когда «совпадение» не осмысливается с опорой на пространственную интуицию), «вино» и «водка» в нашем примере на Рис. 3, оставаясь самими собой (как самими собой остаются две горы в примере ар-Рāзī), тем не менее неразрывно соединены. Эта их соединенность процессом «соизмерение» и делает «водку» претерпевающим в процессуальной тройке «запрещение»: норма запрета перенесена на «водку».

Теперь мы можем сказать, что значит, что «вино» и «водка» оказываются *одним и тем же*. Понятно, что «одно и то же» в смысле арифметической неразличимости (как арифметически одна и та же вещь) или в смысле субстанциональной тождести («один и тот же напиток») в данном случае исключены. Как тогда понимать «одно и то же»?

Две соизмеряемые вещи оказываются «одним и тем же» потому, что между ними устранен *разрыв* и установлена *связность*. Но устранить разрыв и установить связность можно разными способами, разными процедурами. Одна из них опирается на пространственную интуицию, отраженную на Рис. 1. Мы устраним разрыв между соизмеряемыми «водкой» и «вином»,

²⁵ Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. Минск, 1999. С. 1178–1179.

²⁶ Смирнов А.В. О формализации умозаключения в процессуальной логике. Ч. I // Филос. журн. 2017. Т. 10. № 4. С. 77.

если отнесем их к одному роду «опьяняющих» напитков. Они будут связаны подпаданием под один род (будут принадлежать одному классу, будут элементами одного множества). Мы сможем сказать, что они в этом смысле едины: единство как установление связности, устраняющей разрыв, обеспечивается пространственной интуицией, лучше всего схваченной кругами Эйлера.

Можно связать две вещи и устранить разрыв между ними иначе – так, как подсказывает нам наводящая метафора ар-Рази. Их можно связать протеканием, устраняющим разрыв между ними и делающим их «одним и тем же», поскольку они выступают как стороны одного и того же процесса. Здесь установление тождести и в этом смысле единства двух вещей опирается на интуицию протекания (а не на интуицию пространственного включения). Протекание ликвидирует разрыв между своими сторонами и устанавливает их связность – точно *так же*, как это делает общее пространство, обнимающее попадающие внутрь него элементы, но делает *иначе*.

Қийās-соизмерение целиком построено на интуиции протекания и опирается на процессуальную логику. Ключевым моментом доказательства служит связывание соизмеряемых сторон (исходной, т. е. основы-*'асл*, и рассматриваемой, т. е. ветви-*фар'*), в нашем случае – «вина» и «водки», благодаря чему устанавливается их тождество, что позволяет связать ветвь («водка») с источником норм (с Законом) таким же процессом «запрещение», каким с ним связана «основа».

Вернемся к Табл. 1, в которой В. Халляк представил формализацию фикхового *қийāса*, истолкованного им как заключение по аналогии, не имеющее доказательной силы. Если рассмотреть эту формализацию с точки зрения здравого смысла, то непонятно, почему данное рассуждение не может выступать как доказательство. Ведь если нечто обладает определенными свойствами, которые заставляют его всегда подчиняться некоему правилу (например, вода обладает свойством закипать при температуре 100 градусов и давлении 1 атм., что обуславливает правило выключать чайник, если мы не хотим перевести воду полностью в другое агрегатное состояние, по достижении ею 100 градусов при 1 атм.), то и нечто другое, обладающее такими же свойствами, должно непременно подчиняться тому же правилу. Разве не так? Было бы по меньшей мере странно, если бы для некой синтезированной жидкости, которая также закипает при температуре 100 градусов и давлении 1 атм., мы сомневались бы в правиле прерывать ее нагрев по достижении ею 100 градусов, если не хотим перевести ее полностью в пар.

И вместе с тем следует согласиться с В. Халляком в том, что рассуждение, представленное в Табл. 1, не может быть рационализировано с опорой на интуицию, представленную на Рис. 1, – ту, на которую опирается аристотелевская силлогистика. Поэтому следование остается необоснованным – оно не может быть возведено к этой интуиции, к этому коллективному когнитивному бессознательному. Ключевым моментом в данном случае является известная невозможность рационализировать понятие причины. Это понятие неявно использовано В. Халляком в строке 4 Табл. 1: «свойства X, Y... обуславливают правило J». Так он трактует положение фикха об *'илла*-обосновании: «свойства X, Y...», например свойства «опьянять», которыми обладает некое «А» (в нашем примере – вино), обуславливают (т. е., на языке фикха, служат обоснованием, или причиной – *'илла*) некое «правило J», под которым В. Халляк понимает норму Закона, в данном случае – норму «категорический запрет». Так вот, если мы теперь сравним рационализацию, представленную в Табл. 1, с *иной* рационализацией *того же* рассуждения,

выполненной в Табл. 3 и проиллюстрированной схемой на Рис. 3, то без труда заметим следующее расхождение. Причинность (т. е. действие 'илла-обоснования, которое влечет с необходимостью норму Закона) представлена в процессуальной трактовке как сцепленность двух процессов: того, который представляет действие Закона, устанавливающего норму для данного процесса, и того, который представляет действие 'илла-обоснования (в нашем случае это – действие опьянения). Здесь сам факт арифметического тождества претерпевающего первого процесса и действующего второго процесса означает сцепленность этих двух процессов, которая и должна быть осмыслена как причинность. Это значит, что процессуальная логика, в отличие от субстанциальной, позволяет рационализировать понятие причины.

Отражена ли эта рационализация в форме *қийās*-соизмерения или же она является внешним по отношению к этой форме содержанием? Представляется, что верен первый ответ, и именно это делает рационализацию категории причины полной, до конца и неизымаемо встроенной в базовую интуицию протекания (в данный вариант ККБ), а потому исключаяющей возможность какого-либо сомнения в ее оправданности. В самом деле, претерпевающее первого процесса (то, что теория основ фикха называет 'асл «основа») – то же самое, что действующий второго процесса. Два процесса сцеплены, они как будто образуют линию (это хорошо видно на Рис. 3). Это же сцепление обосновывает вывод *қийās*-соизмерения: этот вывод, собственно, и заключается в том, что первый процесс сцепляется со вторым через новое звено – через нового, другого действующего второго процесса (то, что теория основ фикха называет *фар'* «ветвь»). Это сцепление двух процессов через новое звено (через «ветвь» вместо «основы») – суть вывода *қийās*-соизмерения, то новое знание, которое он дает. Такой перенос места сцепления двух процессов обоснован, в свою очередь, «сопряжением» (*идāфа*) ветви и основы, как назвал это ал-Газālī²⁷; или же – «приведением» (*радд*) ветви к основе, как сказал ал-Джувайнī²⁸; или же – «отнесением» (*хамл*) ветви к основе, как выразился ал-Бақиллāнī (поддержанный, по свидетельству ал-'Амидī, большинством шафиитов – см. выше, с. 6). Эти три термина – по существу синонимы, выражающие то же, что выражает термин *иснād*, которым обозначается, как говорилось, «опирание» сказуемого предложения на его подлежащее: этот процесс, назовем ли мы его «опирание», «сопряжение», «приведение» или «отнесение», выражает процессуальное (не субстанциальное) равенство двух сторон, достигаемое этим процессом и опирающееся на интуицию протекания, столь удачно отраженную Фахр ад-Дīном ар-Рāзī и А. Бергсоном.

Исходя из сказанного, мы можем уточнить утверждение ал-Джāбирī о том, что *қийās*-соизмерение, в отличие от *қийās*-силлогизма, не дает нового знания²⁹. Марокканский философ считает вывод «Сократ смертен» новым знанием, которое автоматически вытекает из посылок, составленных (*та'лиф*) нужным образом. Именно этого «составления» и «новизны» знания ал-Джāбирī не обнаруживает в *қийās*-соизмерении. Но если принять во внимание, что принципиальным и неустраняемым моментом *қийās*-соизмерения является сцепление двух процессов за счет общности действующего/претерпевающего, а затем отождествление (процессуальное, не субстанциальное) ветви и основы и за счет этого получение новой сцепленности тех же двух процессов, то мы найдем в *қийās*-соизмерении и «составление» (*та'лиф*), и

²⁷ Смирнов А.В. О формализации умозаключения в процессуальной логике. Ч. I. С. 77.

²⁸ Там же. С. 85.

²⁹ Там же. С. 77.

вывод нового знания. И не случайно Фахр ад-Дин ар-Рāзī говорит о *қийāс*-соизмерении в тех же терминах, в которых описывается силлогизм («посылки» и «вывод» – см. выше, с. 7), не случайно аз-Заркашī, как увидим чуть ниже, подчеркивает необходимый характер вывода в *қийāс*-соизмерении.

Почему же факихи относят *қийāс*-соизмерение к категории «мнение» (*зани*), а не «уверенность» (*йақīн*)? Только в силу одного обстоятельства, о котором уже говорилось: обоснование-'*илла* «вставляется» в процедуру доказательства в *қийāс*-соизмерении самим факихом. Ведь *қийāс* как процедура вывода не фигурирует в авторитетных текстах – это само собой понятно, поскольку в противном случае *қийāс*-соизмерение и не понадобилось бы: норма, взятая из авторитетных текстов, была бы тем самым взята из первых двух источников права, Корана или сунны, а не из четвертого – *қийāса*. (Можно сказать и так: *қийāс* в авторитетных текстах не был бы *қийāсом* – он был бы текстуальным закреплением нормы-*насҫ*.) Кроме того, и само обоснование-'*илла* в авторитетных текстах часто не указывается вовсе или не указывается однозначно. Таким образом, и формулировка обоснования (в некоторых случаях), и его использование в *қийāс*-соизмерении (всегда) является «собственным усилием» (*иджтихāд*) факиха, не обладая несомненностью-*йақīн* авторитетного текста.

В первом случае возражение снимается, если посылки *қийāс*-соизмерения представляют собой уверенное знание (как о том говорил Фахр ад-Дин ар-Рāзī – см. с. 7). А во втором все дело в том, чему именно: благоговению перед Богом или несомненности рационального вывода – отдается предпочтение. В любом случае, даже если повышенная почтительность, проявленная в отношении Бога, заставляет факиха сомневаться в своем решении, это никак не затрагивает достоинств и несомненности рациональной процедуры вывода как таковой. Вот как емко формулирует такого рода идеи уже упоминавшийся аз-Заркашī:

Истина заключается в том, что он (*қийāс*. – А.С.) выявляет (*музхир*) норму (*хукм*, т.ж. «суждение») Всевышнего Бога, а не устанавливает (*мусбит*) ее изначально, ведь устанавливает норму Бог. Аш-Шāфи'ий в «Трактате» запрещает безоговорочно говорить, что он (*қийāс*. – А.С.) – норма (*хукм*, т.ж. «суждение») Бога. Ас-Ҷайрафī³⁰ говорил: дело в том, что это слово (слово *хукм*, т. е. «норма», «суждение». – А.С.) относится к тому, что является явным и текстуально зафиксированным, а потому его нельзя употреблять в отношении *қийāса*, пусть в нем путем *иджтихāда* и имеется норма Бога, дабы не получилось так, что мы навязываем эту норму Богу. А если его (*қийāс*. – А.С.) называть «нормой Бога» в том смысле, что он (*қийāс*. – А.С.) влечет ее обязательность (*авджаба-ху*), то такое [словоупотребление] с оговоркой [допустимо]³¹.

Здесь очевидно подчеркнута то, о чем не раз говорилось выше: статус «мнения» и в этом смысле дефектность *қийāс*-соизмерения проистекают вовсе не из дефектности самой процедуры умозаключения, а связаны исключительно с внешними по отношению к ней факторами³². Это, если говорить

³⁰ Возможно, Мухаммад б. Бадр ас-Ҷайрафī (877–942), факих-ханафит, занимал пост верховного судьи Египта.

³¹ *Аз-Заркашī*. Ал-Бахр ал-мухīt фī 'ус'ул ал-фиқх [Океан знаний об основах фикха]: в 6 т. Т. 5. Кувайт, 1992. С. 14.

³² Ровным счетом то же самое можно сказать и о греческом силлогизме. В самом деле, если представить себе, что строка 1 в Табл. 4 и Табл. 5 ложна или представляет собой лишь мнение (а почему так не может быть, если ее истина и ложность зависят от воли Законодателя, к которой мы не имеем никакого доступа, а значит, ее формулировка – всего лишь

в целом, принципиальная и неустранимая невозможность быть уверенным в том, что Бог, проявляя ничем не ограниченную волю, не присвоил бы поступку иную норму, нежели это делает фактик, опираясь на рационально выстроенное рассуждение.

Все эти соображения, крайне важные в пределах фикха и Закона, не имеют, однако, никакого отношения к собственно логическим свойствам *қийās*-соизмерения. Как процедура *қийās*-соизмерения является *столь же* совершенным и несомненным, как и *қийās*-силлогизм, опираясь при этом на *иную* интуицию, приводя в действие *иное* коллективное когнитивное бессознательное.

И последнее. Я рассматривал *қийās*-соизмерение, строго сообразуясь с историей разработки теоретических положений об этом типе умозаключения в исламской науке об основах фикха. Это было необходимо, чтобы устранить какое-либо сомнение в адекватности той эмпирической базы, на которую опирается предпринятое в этой статье исследование. Однако формализация *қийās*-соизмерения уже никак не зависит от этой эмпирической базы, да и в целом, по своему существу, никак не связана с арабо-мусульманским материалом. Эта формализация имеет универсальное значение, а доказательство, которое в фикхе именуют *қийās* и которое мы можем назвать процессуальным силлогизмом, или П-силлогизмом, универсально так же, как универсален греческий силлогизм, или С-силлогизм. Эти два типа силлогизма привязаны к своей исторической родине, Греции и арабо-мусульманскому миру, лишь фактом рождения, но не сущностно. Значение арабистики в данном случае сводится к тому, чтобы восполнить пробел, который неустранимо имеется у носителей европейской культуры, где языковая и мыслительная среда прочно пригнана к тому типу коллективного когнитивного бессознательного, который я называю пространственным. Этот вариант ККБ необходим и достаточен, чтобы обеспечить очевидность С-силлогизма. Но для того, чтобы понять, как устроен П-силлогизм, и, далее, сделать очевидной его доказательную силу, необходима опора на другой вариант ККБ – на интуицию протекания. Глубинное исследование незападных культур закрывает иначе неизбежный пробел мировосприятия человека европейской культуры, горизонт которого обычно ограничен привычным, только одним вариантом ККБ. Причина этого – та мощная инерция, которую набирает в своем многовековом развитии любая культура, в том числе европейская, создавая многочисленные шаблоны, прежде всего – в области базовых парадигм мышления. Однако нет ничего, что не позволило бы утверждать, что любой вариант ККБ как таковой открыт и доступен для всякого, кто захочет и сможет овладеть соответствующей интуицией. Универсализм заключается отнюдь не в догматическом утверждении безальтернативности одного, культурно-обусловленного варианта ККБ и соответствующих приемов мышления, не в том, чтобы объявлять его общечеловеческим, а в открытости любому из таких вариантов и готовности увидеть и признать логичность заданных ими приемов мышления.

«мнение», а не «уверенность»?), то и вывод 3 этих таблиц будет ложным или будет иметь статус мнения: это в данном случае зависит от качества посылок, а вовсе не от безупречности самой процедуры вывода.

Список литературы

- Ал-’Амидī, Сайф ад-Дйн.* Ал-Ихкām фī ’уṣūл ал-ахкām [Точное изложение основ выведения норм]: в 4 т. Т. 3. Ар-Рийād: Дār ас-Ṣумай’ий, 2003. 389 с.
- Бергсон А.* Творческая эволюция. Материя и память / Пер. с фр. М. Булгакова, А. Баулер, Б.С. Банковского, В. Флеровой и И. Гольденберга. Минск: Харвест, 1999. 1407 с.
- Аз-Заркашī.* Ал-Бахр ал-мухīt фī ’уṣūл ал-фиқх [Океан знаний об основах фикха] / Ред. ‘Абд ас-Саггār ’Абū Гада: в 6 т. Т. 5. 2-е изд. Кувейт: Дār ас-ṣафва, 1992. 376 с.
- Ибн Хазм.* Ал-Ихкām фī ’уṣūл ал-ахкām [Точное изложение основ выведения норм]: в 8 т. Байрūt: Дār ал-’афāқ ал-джадīда, б.г.
- Ибн Араби.* Избранное. Т. 2 / Пер. с араб., введ. ст. и коммент. А.В. Смирнова. 2-е изд. М.: Яз. славян. культуры; Садра, 2015. 400 с.
- Ар-Рāзī, Фахр ад-Дйн.* Ал-Махсūл фī ’илм ’уṣūл ал-фиқх [Познанное в науке основ фикха] / Ред. Джāбир Файйād ал-’Алвāни; в 5 т. Т. 5. 2-е изд. Байрūt: Му’ассасат ар-рисāла, 1992. 476 с.
- Ар-Рāзī, Фахр ад-Дйн.* Ат-Тафсīр ал-кабīр [Большое толкование (к Корану)]: в 32 т. Т. 1. Байрūt: Дār ал-кутуб ал-’илмиййа, 2000. 232 с.
- Смирнов А.В.* Коллективное когнитивное бессознательное и его функции в логике, языке и культуре // Вестн. Рос. акад. наук. 2017. Т. 87. № 10. С. 867–878.
- Смирнов А.В.* О формализации умозаключения в процессуальной логике. Ч. I // Филос. журн. 2017. Т. 10. № 4. С. 72–92.
- Ат-Тафтāзāнī.* Шарх ат-Талвīх ’алā ат-тавдīх ли-матн ат-танқīх фī ’уṣūл ал-фиқх [Знаки, проясняющие «Чистейшее в науке основ фикха»]: в 2 т. Т. 2. Байрūt: Дār ал-кутуб ал-’илмиййа, б.г. 204 с.
- Ал-’Укбарī.* Ал-Лубāб фī ал-бина’ ва ал-и’рāб [Суть вопроса о неизменяемых и изменяемых словах] / Ред. ‘Абд ал-’Илāх ан-Набахāн: в 2 т. Т. 1. Димашқ: Дār ал-фикр, 1995. 524 с.
- Фролова Е.А.* Концепция эпистемологического разрыва у аль-Джабири // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 2. М.: Восточ. лит., 2011. С. 238–253.
- Hallaq W.* Law and legal theory in classical and medieval Islam. Aldershot; Brookfield (Vt.): Variorum/Ashgate, 1995. viii, 329 p.
- Lalande A.* La raison et les normes. P.: Hachette, 1963. 237 p.
- Smirnov A.V.* “To Be” and Arabic Grammar: The Case of *kāna* and *wujida* // Ишрак: ежегодник исламской философии. № 7. М.: Восточ. лит., 2016. С. 174–201.

Qiyās as a formal proof: the way the fuqahā’ argued*
Part II

Andrey V. Smirnov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: asmirnov@iph.ras.ru; web: <http://smirnov.iph.ras.ru>

This Part II completes the exposition of the basic notions and theses developed in the *’uṣūl al-fiqh* (roots of jurisprudence) science, started in Part I of the present article, and elaborates the hypothesis stating different epistemic bases for the Greek *qiyās*-syllogism and the Islamic *qiyās*-comeasuring. The author demonstrates that al-Jabiri does follow André Lalande in discerning between the ‘constituting’ (*mukawwin*) and the ‘constituted’ (*mukawwan*) reason, but this theory cannot account for the diversity of the second type, as long as the uniformity of the first type is accepted, as it is usually done. To explain this, one has to admit the diversity of the ‘constituting’ (*mukawwin*) reason as well. The ‘constituting’ reason is more accurately explained as the collective cognitive

* This article has been prepared for publication with the financial support from The Russian Foundation for Basic Research (RFBR), grant № 17-03-00672: Process Logic from an Interdisciplinary Perspective.

unconscious (CCU). Further on, two variations of the CCU are examined, that is, the CCU as the intuition of spatial juxtapositioning, and the CCU as the intuition of flux, laying foundation, respectively, for the substance-based and the process-based logic. Alternative formalizations of the Islamic *qiyās*-comeasuring in the perspective of either substance-based or process-based logic are then exposed. The author argues that any attempt at formalizing the Islamic *qiyās*-comeasuring on the basis of substance-based logic results in an analogical proposition, while formalizing it on the basis of process-based logic results in a strict demonstration with an undoubted conclusion.

Keywords: collective cognitive unconscious, *qiyās*, *'uṣūl al-fiqh*, constituting reason, constituted reason

References

al-‘Āmidī, Sayf al-Dīn. *Al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām* [Perfect dealing with legal norms' roots]: in 4 Vols. Vol. 3. Al-Riyāḍ: Dār al-Ṣumay‘ī, 2003. 389 pp. (In Arabic)

Bergson, H. *Tvorcheskaya evolutsiya. Materiya I pamyat'* [Creative evolution. Matter and memory], trans. by M. Bulgakov, A Bauler, B.S. Bankovskii, V. Flerova and I. Gol'denberg. Minsk: Harvest Publ., 1999. 1407 pp. (In Russian)

Frolova, Ye. A. “Kontseptsiya epistemologicheskogo razriva u al-Jabiri” [Al-Jabiri’s concept of the ‘epistemological break’ between Mashriq and Maghrib], *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*, No. 2. Moscow: Vostochnaya literature Publ., 2011, pp. 238–253. (In Russian)

Hallaq, W. *Law and legal theory in classical and medieval Islam*. Aldershot; Brookfield, Vt.: Variorum/Ashgate, 1995. viii, 329 pp.

Ibn Ḥazm. *Al-Iḥkām fī 'uṣūl al-aḥkām* [Perfect dealing with legal norms' roots]: in 8 Vols. Bayrūt: Dār al-‘āfāq al-jadīda Publ., n.y. (In Arabic)

Ibn ‘Arabi. *Izbrannoye* [Selected works], Vol. 2, trans., introduction and commentary by A.V. Smirnov, 2nd ed. Moscow: Yaziki slavyanskoy kul’turi Publ.; Sadra Publ., 2015. 400 pp. (In Russian)

Lalande, A. *La raison et les normes*. Paris : Hachette, 1963. 237 p.

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Al-Maḥṣūl fī ‘ilm ‘uṣūl al-fiqh* [The harvest of knowledge in the roots of jurisprudence science], ed. Jābir Fayyāḍ al-‘Alwānī, in 5 Vols., Vol. 5. 2nd ed. Bayrūt: Mu’assasat al-risāla Publ., 1992. 476 pp. (In Arabic)

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Al-Tafsīr al-kabīr* [The big commentary <on the Qur’an>], in 32 Vols., Vol. 1. Bayrūt: Dār al-kutub al-‘ilmiyya Publ., 2000. 232 pp. (In Arabic)

Smirnov, A. V. “Kollektivnoye kognitivnoye bessoznatel’noye i ego fuktsii v logike, yazike i kulture [The Collective Cognitive Unconscious and Its Role in Logic, Language, and Culture], *Vestnik Rossiyskoy akademii nauk*, 2017, Vol. 87, No. 10, pp. 867–878. DOI: 10.7868/S0869587317100012. (In Russian) – English translation: “The Collective Cognitive Unconscious and Its Role in Logic, Language, and Culture”, *Herald of the Russian Academy of Sciences*, 2017, Vol. 87, No. 5, pp. 409–415.

Smirnov, A. V. “‘To Be’ and Arabic Grammar: The Case of *kāna* and *wujida*”, *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*, No. 7. Moscow: Vostochnaya literature Publ., 2016, pp.174–201.

Smirnov, A. V. “O formalizatsii umozaklyucheniya v protsessual’noi logike” [*Qiyās* as a formal proof: the way the *fuqahā* argued], Pt. I, *Filosofskii zhurnal*, 2017, Vol. 10, No 4, pp. 72–92. (In Russian)

Al-Taftāzānī. *Sharḥ al-talwīḥ ‘alā al-tawdīḥ li-matn al-tanqīḥ fī ‘uṣūl al-fiqh* [Commentary on “The Guiding lines for clarifying the text of ‘The Select in the roots of jurisprudence science’”], in 2 Vols., Vol. 2. Bayrūt: Dar al-kutub al-‘ilmiyya Publ., n.y. 204 pp. (In Arabic)

al-‘Ukbarī. *Al-Lubāb fī al-binā’ wa-l-i‘rāb* [Heart of the words’ variability and invariability], ed. ‘Abd al-Ilāh al-Nabahān, in 2 Vols., Vol. 1. Dimashq: Dār al-fikr Publ., 1995. 524 pp. (In Arabic)

al-Zarkashī. *Al-Baḥr al-muḥīṭ fī ‘uṣūl al-fiqh* [The Ocean of knowledge in the roots of jurisprudence], Vol. 5, ed. by ‘Abd al-Sattār ‘Abū Ghadda. Al-Kuwayt: Dār al-ṣafwa Publ., 1992. 376 pp. (In Arabic)

МОРАЛЬ. ПОЛИТИКА. ОБЩЕСТВО

И.И. Мюрберг

К ПРОБЛЕМЕ САМООБОСНОВАНИЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ (СОЦИАЛЬНО-ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД)

Мюрберг Ирина Игоревна – доктор политических наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: irina.myrberg@gmail.com

Одной из черт интеллектуальной атмосферы наших дней является проблематизация понятия «политическая философия». В статье излагается точка зрения, согласно которой главным вызовом для данной дисциплины было появление в Европе середины XX в. социально-политической философии неклассического типа и позже – становление социально-эпистемологического способа философского вопрошания о политическом измерении *Lebenswelt*. Политико-философский ответ на ситуацию заключался в (1) отходе от традиционной для Модерна парадигмы «философии политики», в рамках которой политическая мысль де-факто была частью истории философии, (2) необходимости ответить на вопрос о том, что из теоретико-методологических традиций Просвещения необходимо оставить в прошлом в связи с появлением аналитической философии. Реакцией на эти затруднения стало опубликование в первой трети XX в. концепции автономии «политического» К. Шмитта. Настаивая на автономном характере политического мышления, Шмитт подчеркивал дисциплинарную обособленность современного политического философствования, несводимость его к историко-философскому теоретико-методологическому инструментарию и одновременно отделял «политическое» от «политики» (последний термин обозначает в данном контексте предмет изучения той совокупности научных дисциплин, которую теперь называют «политологией»). Указанные дистинкции рассматриваются в статье на примере дискурса, развернувшегося вокруг категориальной оппозиции: *structure vs agency*; утверждается, что анализируемое столкновение мнений обусловлено критическим отношением к «аналитике» как методу и тяготением к неклассической эпистемологии в проблемном поле политической мысли. Политическая философия, принимающая введенный социальной эпистемологией тезис о первичности *Lebenswelt* по отношению к научной установке, делает социальную эпистемологию сферой собственного приоритетного интереса. Это позволяет ей показать величину эпистемического разрыва между ипостасями политической теории, вынуждающего политическую науку и политическую философию «говорить на разных языках». Статья завершается перечислением тех проблемных полей, развитие которых возможно исключительно в политико-философском ключе.

Ключевые слова: политическая философия, политическая наука, социальная эпистемология, «естественная установка», автономия «политического»

«Существует ли еще политическая теория?»¹

В конце 1970-х гг. прошлого века Исайя Берлин – мыслитель, для которого политическая теория (в отличие от политической науки, социологии и прочих, по его выражению, «эмпирических занятий») была в первую очередь философией, – выступил с утверждением, что эта философия не может развиваться вне связи с вечными вопросами («что есть в жизни людей специфически человеческого, а что таковым не является и почему»). Также не может политическая философия не искать ответа на более конкретные вопросы, как то: «продолжаем ли мы нуждаться <...> в таких категориях, как, например, цель, групповая принадлежность или право» и т. п.² Вопрос о статусе современной политической философии, вынесенный в заглавие эпохальной статьи Берлина, во многом отражал идейные искания самого мыслителя: ему, оксфордскому профессору, довелось многие годы работать в атмосфере становления британской аналитической школы, восхождения ее к роли лидера нового, динамично развивающегося теоретико-философского направления. Постоянное общение с корифеями аналитической школы расширило и усложнило представления Берлина о перспективах дальнейшего развития философии. Сомнения в жизнеспособности политической философии и сегодня не сняты с философской повестки дня, хотя за последние десятилетия они были по-новому тематизированы. Нельзя не отметить, что характер этой тематизации, ее преобладающий вектор неизменно свидетельствуют об общем расширении сферы влияния аналитической философии. С позиций оппонировавшей стороны подобное можно было бы описать в терминах поглощения «аналитикой» традиционных философских подходов. Вместе с тем одновременно с ростом аналитической школы новые тенденции коснулись и самой традиционной философии; здесь для нашей темы особый интерес представляет возникшая на стыке XX–XXI вв. дистинкция «политическая философия» – «философия политики». Первый из двух терминов (если говорить об отечественной философской традиции) проникает в русскоязычную литературу непосредственно из британской философии, в которой понятием *political philosophy* с начала Нового времени охватывались все возможные виды теоретической рефлексии по поводу «политического бытия человека» или, что в принципе то же самое, «бытия *политического человека*». На континентальную философию британский подход начал оказывать влияние значительно раньше, чем на русскую; более того, в начале постклассического периода (1930-е гг.) термин «*political philosophy*» получает в западной политической мысли новое содержание и в этом смысле становится общеевропейским. Особое внимание было привлечено в те годы к статье К. Шмитта «Понятие политического»³. Инициированный этой работой идейно-методологический поворот на протяжении всего XX в. в известной степени расходился с незабываемостью марксистско-ленинских «канонов» русскоязычных текстов: именно неизменность философской позиции, присущая советскому периоду нашей интеллектуальной истории, предопределила господствующее положение в ней «философии политики» и теоретическую невосприимчивость последней к «политической философии». Забегая вперед, отметим, что данный выбор никогда не был исключительно ритуальным жестом; демон-

¹ *Berlin I. Does Political Theory Still Exist? // Berlin I. Concepts & Categories: Philosophical Essays. 2nd ed. Princeton, 2013. P. 143–172.*

² *Ibid. P. 157.*

³ См.: *Шмитт К. Понятие политического // Вопр. социологии. 1992. Т. 1. № 1. С. 37–67.*

стрируя собственную дисциплинарную зависимость от истории философии, «философия политики» культивировала в качестве методологически приоритетной дедукцию – процедуру *выведения частного* (политических идей) *из общего* (социально-философских категорий). Такой тип междисциплинарного соподчинения охарактеризован И.Т. Касавиным как типичный для *классической* эпистемологии, на которую, в свою очередь, формообразующее влияние оказала позитивистская и сциентистская идеология: «...согласно последней, перенос понятий и методов должен происходить из более развитых в менее развитые науки»⁴.

Верность этой традиционной установке продолжает создавать для сегодняшних отечественных исследователей немалые трудности в плане рецепции идей политической философии современного Запада: размышления о принципиальном отличии политической философии от философии политики во многом воспринимаются как нечто непонятное и чуждое.

Методологическая развилка

Как видно из вышесказанного, в различении *философия политики* – *политическая философия* решающую роль играет изначальная методологическая позиция. Сегодняшний исследователь сталкивается с трудностью выбора первого шага: сознательно подчинить политико-философское исследование «общим» философским установкам и приоритетам (такowymi, как правило, оказываются когнитивные установки истории философии) либо последовать принципу автономии «политического», позволяющему выделить в общем предметном поле особую дисциплинарную сферу с собственными опорными понятиями, собственной проблематикой и методологией.

Примечательно, что к этой же методологической развилке приводит изучение взаимоотношений, сложившихся между историей философии и социальной/исторической эпистемологией. К началу нового века направление этих взаимоотношений успешно оформилось в самостоятельное направление исследований⁵. К сожалению, в русскоязычной литературе освещение данной темы с позиций истории философии происходит достаточно редко. Тем ценнее для нас комментарии признанных специалистов, встречающиеся в таких работах, как статья Н.В. Мотрошиловой «“Социальная эпистемология”: новые проблемы, дискуссии и дихотомии»⁶. Защищая историко-философскую традицию и ее когнитивный вклад, автор статьи справедливо отмечает, что критика этой традиции со стороны социальной эпистемологии нередко оборачивается попытками демонтажа гносеологической традиции в целом. В подобных случаях главным объектом критики становится «индивидуалистическая» сущность историко-философской когнитивистики. «Индивидуализм» как определение позиций всех представителей классической эпистемологии становится своего рода термином-обвинением – он заслоняет исследователю множество «посторонних обсуждаемому делу, не подразу-

⁴ Касавин И.Т. Социальная эпистемология: понятие и проблемы // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2006. Т. 7. № 1. С. 11.

⁵ См., напр.: Gävertsson F. Philosophy of History in the Analytic Tradition. URL: http://www.fil.lu.se/media/utbildning/dokument/kurser/FPRK01/20131/Philosophy_of_history_in_the_analytic_tradition.pdf (дата обращения: 05.08.2016). Сокращенный перевод этой статьи публикуется в журнале «История философии» (2017. Т. 22. № 1. С. 78–91) под заголовком «Философия истории в аналитической традиции».

⁶ Мотрошилова Н.В. «Социальная эпистемология»: новые проблемы, дискуссии и дихотомии // Ценности и смыслы. 2011. Вып. 5(14). С. 5–31.

меваемых самими эпистемологами смысловых коннотаций и ассоциаций». По мнению Мотрошиловой, подобного рода коллизии разрешаются через осознание того, что «оба дисциплинарных подхода – гносеологии (эпистемологии) и социально-исторических концепций, в число которых входит социальная эпистемология, – по природе своей могут и должны быть не дихотомически противостоящими, а взаимодополнительными»⁷. С этим пожеланием трудно не согласиться – но только в принципе; ибо приведенный тут же пример взаимодополнения⁸, к сожалению, не оправдывает ожиданий, т. к. не выходит за рамки традиционного (классического) гносеологического опыта; и это заставляет обратиться к альтернативной позиции. Последняя интересна своими утверждениями о методологической *несоизмеримости* гносеологического и историко-эпистемологического подходов, констатацией факта их взаимного обособления.

Признаки такого обособления можно усмотреть в следующем суждении: «...когда гносеология сосредотачивается именно на индивидуальном субъекте и утверждает, что возведение в ранг “субъектов”, “агентов” познания каких-то других “единиц” (социальных групп, народов, общества как такового) может иметь разве что условный, так сказать, виртуальный характер и не может отменить факт центрирования реальных процессов познания вокруг действительных индивидов, – то гносеолог, по моему мнению, поступает правильно в теоретическом и методологическом отношении»⁹. Противопоставляя «виртуальному субъекту» субъект реальный, Н.В. Мотрошилова отстаивает сохранение за понятием субъекта той центральной, предметобразующей роли, которая по праву принадлежала ему в классической европейской философии. На фоне классического субъекта такой неологизм, как «коллективный субъект», действительно может показаться теоретически легковесным (и контекстуально зависимым) понятием, относящимся к своему философскому предшественнику как частное к общему. Но философская мысль, возвращенная таким образом в русло проблемы культурных универсалий, не оставляет нам надежд на то, чтобы включить в круг своих предметов тему автономии «политического» и сопряженные с ней актуальные сюжеты политической теории.

«Жизненный мир» и автономизация

Судя по всему, тезис об автономии «политического» не случайно возник именно в первой трети XX века и именно в работах немецкого политического мыслителя – для философии Германии этот период во многом был эпохой Э. Гуссерля, а конец 1920-х гг. совпал с поворотом гуссерлианской феноменологии к понятию «жизненного мира» (*Lebenswelt*). Соответственно, у сегодняшних исследователей можно встретить определение шмиттовского

⁷ Мотрошилова Н.В. «Социальная эпистемология»: новые проблемы, дискуссии и дихотомии. С. 13, 15.

⁸ «В традиционных гносеологических учениях, – пишет Мотрошилова, – их создатели концентрировались в основном <...> на исследованиях познавательных действий индивидуальных субъектов, рассмотренных в их всеобщих характеристиках, “как бы” независимых от конкретных социально-исторических реалий. При этом “редукция” именно в гносеологии данных пластов социальных взаимодействий тоже была по-своему оправдана, ибо и такие всеобщие черты существовали и существуют, и известная независимость субъектов познания, скажем, ученых, от некоторых конкретных социально-исторических реалий тоже является фактом» (там же. С. 15).

⁹ Там же.

образа мысли как «феноменологического»¹⁰. Однако в этом предполагаемом идейном заимствовании непосредственной аналогии с гуссерлианством не наблюдается; да и сам этот идейный параллелизм стал заметен лишь в наше время, когда термин «феноменология» вместе с основными понятиями этой дисциплины начали использовать в отношении весьма широкого спектра философских направлений. Возникшее таким образом многообразие смысловых нюансов представляется значимым, в том числе в перспективе поиска возможных сопряжений центрального для нас тезиса об автономии «политического» с разными трактовками понятия «жизненный мир».

Этот вопрос находит оригинальное освещение в контексте исследования И.Т. Касавиным философских оснований социальной эпистемологии. Говоря о классической феноменологии, Касавин подчеркивает, что к отходу от ее классических (гуссерлевских) позиций и развитию сегодняшних представлений о жизненном мире философию подталкивало некое качество, присущее представлениям самого основателя феноменологии: гуссерлевский жизненный мир «представлял собой исходные, непроблематичные и взаимосвязанные структуры сознания, характеризующиеся целостностью и стабильностью»¹¹. Но тот же *Lebenswelt*, понимаемый как «сфера повседневности», уже во времена Гуссерля комментировался как некая (впрочем, также не слишком проблематичная) новация. Впоследствии, однако, выявилось скрытое напряжение между результатами эмпирических исследований историков, социологов, культурологов и видением, характерным для классической феноменологии. Поэтому уже у А. Шюца, хотя и он был отнюдь не свободен от влияния классической феноменологии, мы находим принципиально иные акценты: для Шюца жизненный мир сплетен из многослойных сетей интересубъективной коммуникации, а ограничивающая любую коммуникацию конкретика пространства и времени есть для него не внешний ограничитель общения, а его существенная составляющая. Благодаря этому понятие жизненного мира/повседневности обретает статус междисциплинарной гуманитарной методологии, в контексте которой новое значение обретает автономизация. Так, если предшествующий (гуссерлианский) взгляд на *Lebenswelt* располагал к тому, чтобы оценивать всякое находящееся в нем автономное образование как нечто нерелевантное, подлежащее «очищению» (подобным же образом работал архетип очищения психики в психоаналитической теории З. Фрейда), то, например, автономизация «политического» у Шмитта примерно с середины XX в. становится для специалистов знаменем важных эпистемологических подвижек – и не только в методологии политического знания, но, как следствие, и в самом жизненном мире, его политической ипостаси. Как пишет по этому поводу Ю.О. Шейко, «...меняется сама парадигма понимания политической сферы общества <...> это изменение отражает не только развитие теории, но и трансформацию самой социальной действительности. Вкратце происходящее можно охарактеризовать через один из его главных аспектов: утрату автономии политикой и обретение автономии политическим»¹².

Следует отметить, что автономизация объектов жизненного мира обозначила определенный прорыв в эпистемологии, будучи тесно связана с историческим подходом. Так, «С. Тулмин, Т. Кун, П. Фейерабенд, Дж. Холтон,

¹⁰ См., напр.: *Neumann V. Der Staat im Bürgerkrieg: Kontinuität und Wandlung des Staatsbegriffs in der politischen Theorie Carl Schmitts.* Frankfurt a/M., 1980. S. 9–10; *Гаранов Е.Н.* Государственно-правовая теория К. Шмитта: Автореф. дис... канд. юрид. наук. Краснодар, 2007. С. 24.

¹¹ *Касавин И.Т.* Текст, дискурс, контекст. Введение в социальную эпистемологию языка. М., 2008. С. 302.

¹² *Sheiko J.O.* From the autonomy of the politics to the autonomy of the political // *Magisterium.* 2014. Вып. 58. С. 15.

К. Хьюбнер, В.С. Степин и ряд других философов науки <...> обнаружили, что наиболее достойным и многообещающим предметом эпистемологического исследования являются *не отдельные категории* (опыт, рассудок, разум, восприятие, понятие, суждение, умозаключение и т. п.), но лишь *исторические целостности*, являющиеся квинтэссенциями конкретных познавательных ситуаций – традиции, темы, парадигмы, исторические ансамбли, основания науки. Этим решаются некоторые якобы тупиковые проблемы»¹³. Так, дилемма экстернализма-интернализма, неразрешимая в терминах истории науки, находит свое разрешение в социально-исторической эпистемологии как вполне здравое (common-sense) стремление «провести различие между внутренней и внешней философской проблематикой. Внутрифилософские проблемы, например, имеют, как правило, низкую степень актуальности для всех тех, кто не вовлечен в процесс философского исследования или образования. Их предметом является положение дел в самой философии. Внешнефилософские проблемы, напротив, часто неинтересны для большого круга философов. Они в большей степени привлекают внимание “человека с улицы” (А. Шюц), стремящегося осмыслить политические, религиозные, обыденные ситуации»¹⁴.

Можно продолжить это направление мысли: неклассической философии знакомы ситуации, когда вопросы, близкие и понятные именно «людям с улицы», будучи перенесены в область теоретического знания, служили импульсом к созданию новых философских направлений. Таков генезис концепта «политическое». Несмотря на то, что первый повод к его появлению дала философия К. Шмитта, реальным творцом этого понятия следует считать развивающийся социально-исторический контекст. Смыслообразующая (а для шмиттовского «политического» – базисная) дистинкция «свой-чужой», «друг-враг», оттолкнувшая в свое время от Шмитта представителей политической теории (скажем больше: подобное содержание и сегодня вызывает моральное неприятие), не могла быть просто преданной забвению в условиях XX в. По прошествии десятилетий она вновь начала привлекать внимание аналитиков, но уже не лежащим на поверхности «внешнефилософским», событийным смыслом – не тем, что в ней непосредственно утверждалось и было понятно любому из современников Шмитта, – а новым, прежде неизвестным очевидцам и не использованным исследователями *способом осмысления* политического бытия. Только перейдя от «что?» к «как?», вопрошания от лица политической теории достигли релевантности в отношении методологической (внутрифилософской) части шмиттовского наследия. Вероятно, это был один из тех нередких для истории мысли эпизодов, когда новые подходы дремлют, дожидаясь, пока значительный массив философской рефлексии не подтянется к их уровню.

Как *post factum* прояснили последние десятилетия XX в., идея «политического», его автономии возникала не на пустом месте. Желая увидеть ее зарождение, необходимо рассмотреть более раннюю интеллектуальную ситуацию конца XIX – начала XX вв. Уже в философии Г. Зиммеля (в роли «философствующего диагноста времени с социологическим уклоном»¹⁵)

¹³ Касавин И.Т. Текст. Дискурс. Контекст. С. 285–286.

¹⁴ Там же. С. 375.

¹⁵ Хабермас Ю. Зиммель как диагност времени // *Зиммель Г. Избранное*: в 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 540. Ср. с характеристикой Зиммеля как «мыслителя, давшего десятки блестящих идей, которые, однако, были оставлены им в разрозненном состоянии, без какого-либо связующего аналитического размышления» (*Kaern M. Introduction One: Simmel as a Puzzling Figure // Georg Simmel and Contemporary Sociology. Dordrecht; Boston; L., 1990. P. 7.*)

общество как объект научного познания, безусловно, выступает как самостоятельная сфера бытия. Но признание факта такой автономии было в определенном смысле равнозначно капитуляции просвещенческого разума с его претензиями на освоение мира явлений. «Единству человека с человеком, которое заключается в понимании, любви, совместном труде, – этому единству, – пишет Зиммель, – вообще нет аналогии в пространственном мире, где каждая сущность занимает свое, неделимое с другими пространство. Вместе с тем фрагменты пространственного бытия сходятся в сознании созерцателя в некое единство, опять-таки недостижимое для совокупности индивидов. Благодаря тому, что предметы синтеза здесь – самостоятельные сущности, душевные центры, персональные единства, они противятся абсолютному схождению в душе иного субъекта, коему должны повиноваться “лишенные самости” неодоушевленные вещи <...> Совсем в ином смысле, нежели внешний мир, общество есть “мое представление”, т. е. основано на активности сознания. Ибо другая душа для меня столь же реальна, как я сам, и наделена той реальностью, которая весьма отличается от реальности какой-нибудь материальной вещи»¹⁶.

Политическая философия XX в. заимствует у зиммелевского нелинейного конгломерата идей и представлений эвристический импульс к *переоткрытию* когнитивных миров человека и общества. Тем самым она обрекает себя на десятилетия интеллектуальных скитаний – занятие, совершенно не свойственное политической мысли эпохи классического Модерна, эпохи системосозидателей, желающих строить «на века». Но, возможно, главной отличительной чертой этой новой политической теории, ее главным открытием, обусловившим появление упомянутых «автономий», было ощущение скоротечности эпох – типично постклассическое умонастроение, не замедлившее сказаться на отношении интеллектуалов к системосозидателям. Как писал в 1921 г. Дж. Сантаяна, «одной из особенностей сегодняшнего спекулятивного мышления является то, что оно способно опровергать те или иные идеи вследствие простой перемены в настроении, отвергать, не приводя каких бы то ни было новых доказательств и не выдвигая новых доводов. В наши дни не обязательно опровергать предшественника, порой достаточно мило распрощаться с ним»¹⁷. По мере того как теоретический разум переставал восприниматься в качестве одного из источников общественной добродетели, изменения претерпели также некоторые правила исследовательской этики. Непредвиденным следствием произошедшего стала, с одной стороны, известная релятивизация теоретических истин (так, в политическую теорию вошел историзм как сознание принадлежности систем знания конкретным эпохам); с другой стороны, во внутринаучном/внутрифилософском контексте усиливалось признание роли индивидуального познавательного усилия – вплоть до его институционализации в научном процессе.

К вопросу о строении жизненного мира: структура (институты) vs *agency*

Исследователи политической теории единодушны в том, что примерно с середины прошлого века западная политическая мысль (в особенности ее англосаксонская ветвь) переживала упадок и главной причиной тому было

¹⁶ Зиммель Г. Как возможно общество // Зиммель Г. Избранное: в 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 511.

¹⁷ Сантаяна Дж. Характер и мировоззрение американцев. М., 2003. С. 17.

усиливавшееся давление на нее со стороны аналитической философии. Последняя систематически подвергала критике любые теории, допускающие наличие в своем составе нормативных суждений: философы-аналитики всегда были непреклонны в том, что суждения этого типа, будучи бессмысленными с научной точки зрения, лишают теорию в целом когнитивного содержания. На этом фоне континентальная политическая философия указанного периода, находившаяся вне сферы влияния философской аналитики, чувствовала себя гораздо лучше: она развивала неомарксистские политические концепции, занималась рефлексией по поводу майских студенческих волнений 1968 г. в Париже и т. д. Кроме того, ряд видных европейских политических философов (К. Поппер, Х. Арндт, Э. Фёгелин, Л. Штраус и другие), эмигрировавших во время Второй мировой войны в США, всколыхнули своими идеями заокеанскую часть англосаксонского мира. Однако к концу столетия политическая теория практически всех стран Запада подверглась распаду на взаимно непримиримые фракции: традиционную *философию* политики и политическую *науку*, культивирующую статистические методы, бихевиоризм и другие подчеркнута нефилософские исследовательские техники и подходы.

Одним из следствий образовавшегося жесткого противостояния было оттеснение политической философии от центра текущего теоретического дискурса. Причина утраты политической философией центрального положения представляется довольно очевидной: разделяя критические установки истории философии, отстаивающей в этом споре сохранение традиционных философских ценностей, политическая философия в то же время сознательно дистанцируется от этой традиционной философской дисциплины. Ее собственный концептуальный язык отражает не только историко-философские, но и существенно иные теоретико-познавательные приоритеты. Расхождения с историко-философскими установками во многом определяются для нее спецификой выбора *предметной области* исследования. Так, в терминах уже упоминавшейся нами дилеммы *экстернализм vs интернализм* современная политическая философия, несмотря на ее глубокий интерес к исторической эволюции философских концепций, выпадает из историко-философского ряда как дисциплина, неизменно уделяющая большое внимание кластеру проблем, обозначенному И.Т. Касавиным как «внешняя философская проблематика». В этой предметной области она (так же, как история философии – в своей) выступает критиком сциентистских теоретико-методологических установок.

Таким образом, ситуация, сложившаяся в политической мысли конца XX в., по большому счету, во многом аналогична той, которую описывал Гуссерль в 1935 г. в работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология»¹⁸: одной из причин кризиса названа довлеющая над теоретическим знанием форма «математического объективизма». Исследовав вопрос о генезисе данной формы, Гуссерль пришел к выводу, что идеальные предметы, которыми оперируют точные науки, ведут свое происхождение от предметов донаучного мира. Совокупность таких предметов впоследствии, благодаря А. Шюцу, получила наименование *естественной установки в повседневном мире*. «Обыденное знание как повседневное и общее для любого субъекта познания, в том числе и для ученого, – комментируют понятие Шюца сегодняшние исследователи феноменологической социологии, – всегда предпослано научной работе и является необходимой основой и исходным

¹⁸ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. М., 2013.

пунктом для исследования и анализа жизненного мира»¹⁹. Таким образом, *естественная установка* Шюца работала на преодоление характерных для Нового времени когнитивных практик этизации разума, благодаря которым признание разумным чего бы то ни было, в т. ч. социальных институций и процессов, автоматически вело к признанию этих институтов и процессов также и морально благими. Такие практики весьма благоприятствовали внедрению форм «математического объективизма» в официальные процедуры оценки общества, его функционирования. Поэтому в классическом Модерне переворачивание объективной причинно-следственной связи (направление от «естественной установки к научной») было заменено на противоположное: наука, ее познавательные установки стали, в понимании мыслителей Просвещения, образцом для повседневных познавательных практик, их недостижимым идеалом, их «истиной»), в той мере, в какой оно являлось исторически свершившимся *фактом*, неизбежно вело к искажению познания «повседневного мира», к обеднению представлений о нем как анализируемом объекте.

Сказанное в общих чертах выражает суть критического «послания» социальной эпистемологии, адресованного ею наукам об обществе. Что же касается непосредственно политического знания, то в период опубликования концепций Э. Гуссерля и А. Шюца оно еще не было готово к творческой рецепции общефилософского смысла послания. На этом фоне примерно в последней трети прошлого века в полную силу развернулся процесс ассимиляции политической наукой привнесенной из социологии категориальной пары: *structure – agency*. Сегодня этот понятийный тандем практически претендует на роль междисциплинарной исследовательской парадигмы, которая с успехом вытесняет из социальной теории и из философии политики ориентацию на традиционные философские категории. Каков же теоретический смысл этой оппозиции?

Структура как более изученная сторона анализируемой дистинкции представляет собой разработанную в социологии с разных сторон концепцию, с теоретической презентацией которой выступали в свое время многие известные социологи. Так, П. Бурдьё работал с понятием структуры в большей части своих опубликованных исследований. Принадлежащая ему концепция структуры очевидным образом направлена на преодоление доставшейся в наследство от прошлого «теории познания с позиции наблюдателя». Такое понимание теории познания демонстрирует, по мнению французского мыслителя, некий атавизм – «схоластический эпистемоцентризм», – перенесенный в современность из раннего Модерна. «Проецируя теоретическое мышление на умы действующих агентов (*acting agents*), – пишет он, – исследователь представляет мир таким, каким его мыслит он сам (т. е. как объект размышления, репрезентации, как зрелище), как если бы мир был именно таков, каким он явлен людям, не располагающим свободным временем или не желающим отстраниться от него и поразмыслить. В основание их практик, т. е. в “сознание” агентов действия исследователь закладывает свои собственные – спонтанные, либо продуманные – репрезентации или, что еще хуже, некие модели, с помощью которых он намеревается дать объяснение этих практик, порой расходящееся с его собственным наивным опытом»²⁰. На самом же деле такой теоретик ничуть не меньше, чем практик, отстранен от реальности, для которой практика является неизменным атрибутом. Тео-

¹⁹ *Albersmeyer-Bingen H.M.* Common sense. Ein Beitrag zur Wissenssoziologie. Bonn, 1985. S. 162–163 (цит. по: *Касавин И.Т.* Текст. Дискурс. Контекст. С. 299).

²⁰ *Bourdieu P.* Pascalian Meditations. Stanford, 2000. P. 51.

рия Бурдые преследовала цель возвращения в социальную мысль агента *действия* (вместо рефлексирующего субъекта). Его идеи, вращающиеся вокруг понятия человеческой практики, реализуются в первую очередь в развитии им концепций «социальных полей», «габитуса», «символического насилия», «символического капитала» и др. Эти концепции, их эпистемическая функция посредников между *structure* и *agency* предполагает интернализацию «внешнего» и экстернализацию «внутреннего». Но из этих встречных процессов фактически только первый получает у Бурдые заметную теоретическую разработку; это позволяет критикам Бурдые утверждать, что его позиция отмечена выраженной склонностью к детерминистическим толкованиям явлений социальной сферы. Олицетворяемой Бурдые тенденции противостоят теории, акцентирующие активистскую сторону социальной жизни. Здесь наиболее известен Р. Унгер, последовательно критикующий разнообразные (в т. ч. описанные у Бурдые) виды символического насилия: эти последние, согласно Унгеру, объективно не обладают приписываемой им всепринуждающей силой, т. к. представляют собой не более, чем следствия действующих в любом обществе привычек, стереотипов (ср. с *габитусом* у Бурдые). «Воздействие стереотипных ролей на человеческие отношения часто бывает наиболее сильным там, где как никогда слаба политика институционального обновления (*institutional reinvention*)», – пишет Унгер в своем известном исследовании о «ложной необходимости»²¹.

Подходы Бурдые и Унгера можно представить в виде полюсов существующих трактовок теоретической оппозиции *structure* – *agency*. В качестве автора компромиссной позиции в этом споре наиболее известен Э. Гидденс²². Разработанная им теория *структуриации* решает задачу преодоления дуализма этих понятий путем преобразования понятия дуализма в теорию *дуальности* структуры: последняя интерпретируется Гидденсом одновременно как *сфера*, в рамках которой протекает социальная деятельность, и как *результат* этой деятельности. Тем самым он очищает термин *agency* от присущих ему традиционно-философских коннотаций (ср. с понятиями субъекта/субъектности) и усиливает его связь с эмпирическим уровнем рассмотрения. Как и следует ожидать, такой способ разрешения проблемы усугубляет внутреннюю рассогласованность термина *agency*, его когерентность как второго члена анализируемой оппозиции. Это, впрочем, не должно слишком волновать последователей теории структуриации: осуществленное Гидденсом методологическое размывание дуализма *structure* – *agency* позволяет ему поставить на передний план некую проблему, теоретическую значимость которой готовы признать даже представители сегодняшней политической науки – и в первую очередь они. По мнению одного из комментаторов, элементы оппозиции *structure* – *agency* анализируются Гидденсом не как «отдельные, противостоящие друг другу объекты внешнего мира», а как «всего лишь две стороны одной монеты. Взглянув на социальные практики с одной стороны, мы видим деятелей и деятельность; взглянув на них с другой стороны, мы видим структуры»²³. Однако, по мнению другого комментатора, произведенное Гидденсом устранение дуалистического видения проблемы сразу же вызывает несоответствие традиции «методологического индивидуализма». Последняя, напомним, возникает в связи с тем, что «центральное место в науках об

²¹ Unger R. False Necessity: Anti-Necessitarian Social Theory in the Service of Radical Democracy. Vol. 1: Politics: A Work In Constructive Social Theory. L.; N. Y., 2004. P. 11.

²² См.: Гидденс Э. Устроение общества. Очерк теории структуриации. М., 2005.

²³ Craib I. Anthony Giddens. L., 1992. P. 3–4.

обществе принадлежит исследованию соотношения между индивидуумами и структурами»²⁴. Между тем превращение Гидденсом дуализма «деятели» и «структуры» в стороны единого процесса подразумевает контекстуальную замену фигуры индивидуального агента деятельности деятелем коллективным (*collective/shared agent/agency*) со всеми вытекающими из этого мировоззренческими последствиями.

Современная политическая философия как метатеоретическая рефлексия: философский смысл и практические применения

Главным из затруднений, преследующих указанную трансформацию, представляется то, что ни социальные, ни любые другие конкретные науки как таковые не способны к созданию концептуально-методологического ресурса/потенциала, достаточного для формирования некоего целостного видения (интуиции), без которого немислим переход к новой научной парадигме. Такого рода культурно-интеллектуальными ресурсами в принципе могут обладать отдельно взятые личности, формулирующие новые проблемы, и это обладание делает их философами – независимо от их институционально-образовательного статуса. Здесь следует вновь обратиться к исследованию И.Т. Касавина, его размышлениям по поводу понятия «проблема», разработанного Б.С. Грязновым: «В науке, – пишет Касавин, – проблемы не *формулируются*, а, скорее, *реконструируются* по уже готовому знанию: “реконструкция проблемы – это способ понимания теории”²⁵, понимания, приходящего вслед за знанием: «...научная проблема является результатом особого рода познавательной деятельности, имея в виду историко-научную рефлексия, или реконструкцию. Она отличается, однако, от философской рефлексии. Как только мы выходим за пределы науки в область философии, мы получаем возможность ставить, формулировать и переформулировать проблемы, в том числе и такие, для которых пока не существует решения, или такие, решение которых (в конкретно-научном или практическом смысле) вообще невозможно»²⁶.

Такая трактовка понятия проблемы позволяет заключить, что в отношении любого кластера наук философия призвана выполнять функцию метатеоретической рефлексии, постольку поскольку «не существует научных, религиозных, политических и обыденных проблем как таковых; их создает подключение к данным областям общеметодологической, теологической, политологической или философской рефлексии»²⁷. Рассматривая характер дискурса, развернувшегося вокруг дистинкции *structure vs agency*, мы стремились показать, что он не в последнюю очередь обязан критическому отношению к аналитической философии и формированию в проблемном поле политической мысли осознанного или стихийного тяготения к неклассической эпистемологии, опирающейся на опыт социальных наук. В целом, говоря о социальных науках, следует признать, что их зависимость от философской рефлексии наиболее изучена как зависимость продуцируемой ими «высокой» теории от историко-философской рефлексии. В этом смыс-

²⁴ Hodgson G. Institutions and Individuals: Interaction and Evolution // Organization Studies. Jan. 2007. 28(1). URL: https://www.researchgate.net/publication/227351276_Institutions_and_Individuals_Interaction_and_Evolution/ (дата обращения: 11.05.2017).

²⁵ Грязнов Б.С. Логика. Рациональность. Творчество. М., 1982. С. 118.

²⁶ Касавин И.Т. Текст. Дискурс. Контекст. С. 372–373.

²⁷ Там же. С. 374–375.

ле именно история философии продолжает выполнять *интегрирующую* функцию для различных направлений социально-гуманитарного познания. Разумеется, и политическая философия не может оставаться незатронутой этим всеобъединяющим процессом; вместе с тем ее дисциплинарная приверженность идее *автономии* «политического» и сопряженная с этой идеей ориентация на «внешнюю» философскую проблематику свидетельствуют о стремлении политической теории позиционировать себя в альтернативном дискурсивном пространстве. Разделяя введенный социальной эпистемологией тезис о первичности *Lebenswelt* по отношению к научной установке, эта философия осознанно обозначает повседневность как сферу собственного приоритетного интереса. Причины этого интереса с афористичной ясностью изложены политическим философом Б.К. Капустиним: «Политика – слишком сильное средство, чтобы к нему прибегали из-за безделицы или по какой-то причуде. К политике не прибегают, если проблема такова, что разрешима столь *невинными* способами, как обмен или рациональная дискуссия». Капустин так же, как и Касавин, считает, что на уровне философии (конкретно, политической философии) рефлексия имеет своим объектом неразрешимые проблемы. При этом он полагает, что *научно-теоретическое* (ср. с введенной Касавиным дистинкцией внутренней и внешней философской проблематики)²⁸ разрешение таких проблем возможно; однако «*действительная* динамика этих проблем другая, чем законосообразное движение теоретической мысли (курсив мой. – И.М.)».

Так понимаемая политическая философия по определению не может «стоять на службе» у политической науки, политологии: у них разные предназначения и объекты изучения. Это обуславливает методологическую целесообразность различения «большой» и «малой» политик, из которых вторая в принципе не занимается метатеоретической рефлексией и не имеет отношения к социальной эпистемологии, т. к. представляет собой широко практикуемую сегодня «политику малых дел» – стратегию, сознательно ограничивающуюся эмпирическим уровнем формулирования и разрешения политических «проблем» (на деле же в таком контексте речь может идти не о *проблемах*, а исключительно о *задачах* разного масштаба). Существующий, таким образом, эпистемический разрыв между двумя ипостасями современной политики настолько серьезен, что заставляет политическую науку и политическую философию буквально «говорить на разных языках»: многое из того, что является простым и очевидным для эмпириков, оказывается темным, проблемным для философов, и наоборот. «Такие слова, как “государство”, “республика”, “общество”, “класс” и, далее, “суверенитет”, “правовое государство”, “абсолютизм”, “диктатура”, “план”, “нейтральное государство” или “тотальное государство” и т. д., – писал К. Шмитт, – непонятны, если неизвестно, кто *in konkreto* должен быть поражен, побежден, подвергнут отрицанию и опровергнут посредством именно такого слова»²⁹. Профессионально-теоретический лексикон политологии, представляющийся самой политической науке прозрачным и несомненным в своей истинности, становится «собранием заблуждений», едва перейдя из области научного знания в сферу политико-философских понятий. Парадоксально, что при этом отечественный политолог (в отличие от отечественного же политического философа) зачастую даже не ощущает случившегося перехода и отвечает на появившиеся проблемы критикой авторов, допускающих подобную «путаницу». Иными

²⁸ См. выше, сноска 14.

²⁹ Шмитт К. Понятие политического. С. 44.

словами, факт различия теоретических языков политической философии и политической науки, к сожалению, слишком часто остается незамеченным в отечественной политологии³⁰, что объясняет частые обвинения авторов политико-философских публикаций в утверждении ими «брутального», если не вовсе человеконенавистнического, взгляда на мир политики и человеческое общество в целом.

Отмеченная концептуально-методологическая бесструктурность отечественных занятий политической теорией, вероятно, должна была бы больше всего мешать развитию именно политико-философского дисциплинарного кластера как наиболее абстрагированного от тем и забот текущей политики. Однако, вопреки опасениям, недавний всплеск интереса к теме революции (у нас в стране он произошел значительно раньше «юбилейного» 2017 года) продемонстрировал тенденцию к развитию метатеоретической рефлексии, зреющую в умах значительного числа исследователей политики и «политического»³¹. Более того, чрезвычайное разнообразие подходов и идей, явленное в публикациях по теме революции, свидетельствует о существовании своего рода «отложенного спроса» на исследования политико-философского жанра. И это несмотря на то, что с такими исследованиями относительно непросто выходить на сегодняшний российский «рынок идей»: на нем все еще преобладают политологические публикации, сосредоточенные, как представляется, на задаче примитивно понимаемого обслуживания потребностей политических элит.

В контексте чрезмерного внимания политической теории к научному видению проблем политики современная политическая философия берет на себя функцию критики сциентистской ограниченности политологии как научной дисциплины, выступает в отношении нее неким культурно-мировоззренческим противовесом (отсюда особый интерес к развитию теории политики как *истории* политической философии). В начале XXI в. главным предметом познавательных усилий истории политической философии становится аспект подвижности сферы «политического» как внутри ее самой (диахронический аспект), так и вовне (подготовленная «столкновением цивилизаций» смена социально-политических формаций и т. п.). За интересом к этим сюжетам скрывается (если говорить языком социальной эпистемологии) стремление политической философии к реализации задачи перехода от одной *проблемной конфигурации* к другой. В числе прочих проблемных полей, доступных для изучения именно в политико-философском ключе, можно упомянуть о равновеликой по значению – сопряженной с моральной проблематикой – теме идейно-практической эволюции политической свободы, ее генезиса, исторического развития и сегодняшнего состояния. И наконец, в качестве наиболее релевантной эволюционирующему проблемному каркасу политики начала XXI в. хочется выделить проблему, обозначившуюся на стыке XX и XXI вв., **но до сих пор не тематизированную, – проблему кризиса** в современном обществе *индивидуалистической морали* и порожденных ею институтов. О том, что данная проблема находится в стадии начальных

³⁰ Это «незамечание» разноравности подходов нередко находит подтверждение в резонансных административно-организационных решениях. Так, в 2017 г. полномочия по приему к защите диссертаций по специальности «политическая философия» были переданы от философского факультета МГУ факультету политологии.

³¹ Отметим наиболее философичные обращения отечественных авторов к теме современной революции: *Магун А.В.* Отрицательная революция: к деконструкции политического субъекта. СПб., 2008; *Капустин Б.Г.* О предмете и употреблении понятия «революция» // *Капустин Б.Г.* Критика политической философии. Избр. эссе. М., 2010. С. 118–172.

разработок, говорит растущее число сциентистских обращений к теме индивидуализма, которые, с одной стороны, фиксируют множественные эпизоды нефункциональности индивидуализма в политике наших дней, а с другой, пытаются разрабатывать тему коллективизма как потенциальной альтернативы индивидуализму (в том числе *методологическому*³²). В этой связи задачу политической философии как критики имеющегося в этой области эмпирического задела можно представить в терминах демонтажа спонтанно воспроизводимой позитивистами «маятникообразной» модели движения политической теории (от «исторического» коллективизма к индивидуализму и обратно). Данному этапу развития общества, его социально-политическим принципам и эпистемологическим установкам более адекватен вывод о происходящем сейчас формировании качественно нового состояния общества – назовем его *постиндивидуализмом*.

Список литературы

- Вебер М.* История хозяйства: Очерк всеобщей социальной и экономической истории / Пер. с нем. под ред. И.М. Гревса. Пг.: Наука и школа, 1923. 240 с.
- Гаранов Е.Н.* Государственно-правовая теория К. Шмитта: Автореф. дис... канд. юрид. наук. Краснодар, 2007. 25 с.
- Гидденс Э.* Устроение общества. Очерк теории структуризации / Пер. с англ. И. Тюриной. М.: Акад. проект, 2005. 525 с.
- Говетсон Ф.* Философия истории в аналитической традиции / Пер. с англ. И. Мюрберг // История философии. 2017. Т. 22. № 1. С. 78–91.
- Грязнов Б.С.* Логика. Рациональность. Творчество. М.: Едиториал УРСС, 1982. 258 с.
- Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Пер. с нем. Д. Кузницына. М.: Наука, 2013. 496 с.
- Зиммель Г.* Как возможно общество / Пер. с нем. А. Филиппова // *Зиммель Г.* Избранное: в 2 т. Т. 2. М.: Юрист, 1996. С. 509–526.
- Капустин Б.Г.* Моральный выбор в политике. М.: КДУ; МГУ, 2004. 495 с.
- Капустин Б.Г.* О предмете и употреблении понятия «революция» // *Капустин Б.Г.* Критика политической философии. Избр. эссе. М.: Территория будущего, 2010. С. 118–172.
- Касавин И.Т.* Социальная эпистемология: понятие и проблемы // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки.* 2006. Т. 7. № 1. С. 5–15.
- Касавин И.Т.* Текст, дискурс, контекст. Введение в социальную эпистемологию языка. М.: Канон+, 2008. 542 с.
- Магун А.В.* Отрицательная революция: к деконструкции политического субъекта. СПб.: Европ. ун-т в Санкт-Петербурге, 2008. 412 с.
- Мотрошилова Н.В.* «Социальная эпистемология»: новые проблемы, дискуссии и дихотомии // *Ценности и смыслы.* 2011. Вып. 5(14). С. 5–31.
- Сантьяна Дж.* Характер и мировоззрение американцев / Пер. с англ. И. Мюрберг. М.: Идея-Пресс, 2003. 176 с.
- Хабермас Ю.* Зиммель как диагност времени / Пер. с нем. М. Левиной // *Зиммель Г.* Избранное: в 2 т. Т. 2. М.: Юрист, 1996. С. 538–549.
- Шмитт К.* Понятие политического / Пер. с нем. А. Филиппова // *Вопр. социологии.* 1992. Т. 1. № 1. С. 37–67.

³² Принцип методологического индивидуализма впервые был применен М. Вебером в работе «История хозяйства»; он выражался в требовании объяснения любых социальных явлений в терминах осуществления намерений конкретных людей – намерений, которые, в свою очередь, проистекают из интенциональных состояний этих людей, служащих индивидуальными мотивациями для их действий.

Albersmeyer-Bingen H.M. Common sense. Ein Beitrag zur Wissenssoziologie. Bonn: Duncker & Humblot, 1985. 270 S.

Badiou A. L'être et l'événement. P.: Éditions du Seuil, 1988. 561 p.

Berlin I. Does Political Theory Still Exist? // *Berlin I.* Concepts and Categories: Philosophical Essays. 2nd ed. Princeton: Princeton University Press, 2013. P. 187–225.

Bourdieu P. Pascalian Meditations / Trans. by R. Nice. Stanford: SUP. 2000. 256 p.

Craib I. Anthony Giddens. L.: Routledge, 1992. 224 p.

Gåvertsson F. Philosophy of History in the Analytic Tradition. URL: http://www.fil.lu.se/media/utbildning/dokument/kurser/FPRK01/20131/Philosophy_of_history_in_the_analytic_tradition.pdf (дата обращения: 05.08.2016).

Hodgson G. Institutions and Individuals: Interaction and Evolution // Organization Studies. Jan. 2007. 28(1). URL: https://www.researchgate.net/publication/227351276_Institutions_and_Individuals_Interaction_and_Evolution/ (дата обращения: 11.05.2017).

Kaern M. Introduction One: Simmel as a Puzzling Figure // Georg Simmel and Contemporary Sociology / Ed. by M. Kaern, B.S. Phillips and R.S. Cohen. Dordrecht; Boston; L.: Kluwer Academic Publishers, 1990. P. 1–8.

Neumann V. Der Staat im Bürgerkrieg: Kontinuität und Wandlung des Staatsbegriffs in der politischen Theorie Carl Schmitts. Frankfurt a/M.: Campus, 1980. 253 S.

Sheiko J.O. From the autonomy of the politics to the autonomy of the political // Марический. 2014. Вып. 58. С. 15–20.

Unger R. False Necessity: Anti-Necessitarian Social Theory in the Service of Radical Democracy. Vol. 1: Politics: A Work In Constructive Social Theory. L.; N. Y.: Verso, 2004. 661 pp.

Toward the problem of self-justification of political philosophy from the standpoint of social epistemology

Irina I. Myrberg

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

One prominent feature of contemporary intellectual climate is the current problematization of political philosophy (PPh). The author contends that the main challenge to this discipline came from the emergence of non-classical political thought in 20th century Europe, followed by the appearance of socio-epistemological (SE) type of philosophical reasoning about the meaning of the 'the political' in *Lebenswelt*. This **challenge had important consequences**: (1) the rejection of the traditional paradigm of the 'philosophy of politics' (PhP) which remained dominant throughout the Modern Age when political thinking remained a *de facto* part of the history of philosophy (HPh); (2) the emergence of analytical philosophy that left PPh wondering which of the methodological traditions of the Enlightenment were to be discarded. The publication of Carl Schmitt's theory of the 'autonomy of the political' can be viewed as a 20th century response to these difficulties. Schmitt's insistence on the autonomous nature of the political highlights the self-standing nature of the present-day political thinking as a discipline, its irreducibility to HPh with its academic tools, while drawing clear distinction between 'the political' and 'politics', the latter term signifying the sum of *scientific* disciplines known today as 'political science'. The author proceeds to illustrate the said distinctions with the help of the example of contemporary debates on the opposing categories of 'structure' and 'agency'. It can be demonstrated that conflicting opinions in this debate are conditioned by the critical attitude toward analytical philosophy persistent in PPh, and, on the other hand, by its drift to non-classical SE. By sharing the SE thesis on the priority of *Lebenswelt* as against the 'scientific' attitude, PPh makes SE its own prime concern. This allows PPh to expose, among other things, the epistemic gap between the facets of political theory and leads to the conclusion that political science and PPh 'speak different languages'. Hence, among today's topics, there are those which can *only* be addressed within the problem field of PPh.

Keywords: political philosophy, political science, social epistemology, "natural attitude", autonomy of the political

References

Albersmeyer-Bingen, H. M. *Common sense. Ein Beitrag zur Wissenssoziologie*. Bonn: Duncker & Humblot, 1985. 270 S.

Badiou, A. *L'être et l'événement*. Paris: Éditions du Seuil, 1988. 561 pp.

Berlin, I. "Does Political Theory Still Exist?", in: I. Berlin, *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, 2nd ed. Princeton: Princeton University Press, 2013, pp. 187–225.

Bourdieu, P. *Pascalian Meditations*, trans. by R. Nice. Stanford: SUP, 2000. 256 pp.

Craib, I. *Anthony Giddens*. London: Routledge, 1992. 224 pp.

Garanov, E. N. *Gosudarstvenno-pravovaya teoriya K. Shmitta. Avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoi stepeni kandidatayuridicheskikh nauk* [Schmitt's Legal State Theory. The Abstract of the Thesis for a Scientific Degree Competition for Candidate of Law Scientific Degree]. Krasnodar, 2007. 25 pp. (In Russian)

Gåvertsson, F. "Philosophy of History in the Analytic Tradition" [http://www.fil.lu.se/media/utbildning/dokument/kurser/FPRK01/20131/Philosophy_of_history_in_the_analytic_tradition.pdf, accessed on 05.08.2016].

Gåvertsson, F. "Filosofiya istorii v analiticheskoi traditsii" [Philosophy of History in the Analytic Tradition], trans. by I. Myurberg, *Istoriya filosofii*, 2017, Vol. 22, No. 1, pp. 78–91. (In Russian)

Giddens, A. *Ustroenie obshchestva. Ocherk teorii strukturatsii* [The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration], trans. by I. Tyurina. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2005. 525 pp. (In Russian)

Gryaznov, B. S. *Logika. Ratsional'nost'. Tvorchestvo* [Logic. Rationality. Creativity]. Moscow: URSS Publ., 1982. 258 pp. (In Russian)

Gusserl, E. *Krizis evropeiskikh nauk i transtsendental'naya fenomenologiya* [The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology], trans. by D. Kuznitsyn. Moscow: Nauka Publ., 2013. 496 pp. (In Russian)

Habermas, J. "Zimmel' kak diagnost vremeni" [Simmel as a Diagnostician of Time], trans. by M. Levina, in: G. Simmel, *Izbrannoe* [Selected Works], Vol. 2. Moscow: Yurist Publ., 1996, pp. 538–549. (In Russian)

Hodgson, G. "Institutions and Individuals: Interaction and Evolution", *Organization Studies*, Jan. 2007, 28(1) [https://www.researchgate.net/publication/227351276_Institutions_and_Individuals_Interaction_and_Evolution/, accessed on 11.05.2017].

Kaern, M. "Introduction One: Simmel as a Puzzling Figure", *Georg Simmel and Contemporary Sociology*, ed. by M. Kaern, B.S. Phillips and R.S. Cohen. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 1990, pp. 1–8.

Kapustin, B. G. *Moral'nyi vybor v politike* [Moral Choice in Politics]. Moscow: KDU Publ.; Moscow St. Univ. Publ., 2004. 495 pp. (In Russian)

Kapustin, B. G. "O predmete i upotrebleniyakh ponyatiya 'revolyutsiya'" [On the Subject and Usage of the Notion 'Revolution'], in: B.G. Kapustin, *Kritika politicheskoi filosofii. Izbrannye esse* [Critique of Political Philosophy. Selected Essays]. Moscow: Territoriya budushchego Publ., 2010, pp. 118–172. (In Russian)

Kasavin, I. T. "Sotsial'naya epistemologiya: ponyatie i problem" [Social Epistemology: the Notion and the Problems], *Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2006, Vol. 7, No. 1, pp. 5–15. (In Russian)

Kasavin, I. T. *Tekst, diskurs, kontekst. Vvedenie v sotsial'nuyu epistemologiyu yazyka* [Text, Discourse, Context. Introduction to Social Epistemology of Language]. Moscow: Kanon+ Publ., 2008. 542 pp. (In Russian)

Magun, A. V. *Otritsatel'naya revolyutsiya: k dekonstruktsii politicheskogo sub"ekta* [Negative Revolution: Towards Deconstructing Political Subject]. St.Petersburg: European University at St. Petersburg Publ., 2008. 412 pp. (In Russian)

Motroshilova, N. V. “‘Sotsial’naya epistemologiya’: novye problemy, diskussii i dikhotomii” [‘Social Epistemology’: New Problems, Discussions and Dichotomies], *Tsennosti i smysly*, 2011, Vol. 5(14), pp. 5–31. (In Russian)

Neumann, V. *Der Staat im Bürgerkrieg; Kontinuität und Wandlung des Staatsbegriffs in der politischen Theorie Carl Schmitts*. Frankfurt am Main: Campus, 1980. 253 S.

Santayana, G. *Kharakter i mirovozzrenie amerikantsev* [Character and Outlook of Americans], trans. by I. Myurberg. Moscow: Ideya-Press, 2003. 176 pp. (In Russian)

Sheiko, J. O. “From the autonomy of the politics to the autonomy of the political”, *Magisterium*, 2014, Vol. 58, pp. 15–20.

Simmel, G. “Kak vozmozhno obshchestvo” [How is Society Possible], trans. by A. Filippov, in: G. Simmel, *Izbrannoe* [Selected Works], Vol. 2. Moscow: Yurist Publ., 1996, pp. 509–526. (In Russian)

Schmitt, K. “Ponyatie politicheskogo” [Concept of the Political], trans. by A. Filippov, *Voprosy sotsiologii*, 1992, No. 1, pp. 37–67. (In Russian)

Unger, R. *False Necessity: Anti-Necessitarian Social Theory in the Service of Radical Democracy*, Vol. 1: Politics: A Work In Constructive Social Theory. London; New York: Verso, 2004. 661 pp.

Weber, M. *Istoriya khozyaistva: Ocherk vseobshchei sotsial’noi i ekonomicheskoi istorii* [History of economy: Sketch of general social and economic history], trans. from German, ed. by prof. I.M. Grevs. Petrograd: Nauka i shkola Publ., 1923. 240 pp. (In Russian)

Rossella Fabbrichesi

THE SOCIAL STRUCTURE OF LANGUAGE AND CONSCIOUSNESS IN GEORGE HERBERT MEAD

Rossella Fabbrichesi, Professor of Hermeneutics, University of Milan.
Università degli Studi di Milano (State University of Milan, Italy). Via Festa del Perdono 7, Milano,
20122, Italia; e-mail: rossella.fabbrichesi@unimi.it

This essay focuses on George H. Mead's *Mind, Self, and Society* (1934). In his seminal work, Mead gives birth to social psychology, differentiating it from pure behaviorism. Mead focuses on an observable activity – the gesture, the act – and yet he distances himself from behaviorism because he does not deny the inner experience of the individual. On the contrary, he is particularly concerned with the rise of inner experience within the process as a whole. The process of the formation of consciousness works from the outside to the inside. Consciousness is mostly to be explained, not to be certified; what must be explained is its development, its function, its usefulness. Mead maintained that consciousness has a social origin (like his contemporary Vygotsky), and that it is the outcome, and not the origin, of the process of communication (like Darwin). This process begins with a “conversation of gestures”, continues with what Mead calls “taking the role of the other”, and ends up with a social architecture of significant symbols. The Self appears as a Social Self, a Generalized Other made possible especially by that particular form of gesture that is the vocal gesture. I will insist on the particular form of “genealogy of consciousness” that Mead underlined, trying to clear up its novelty in reference to the metaphysical and psychological tradition. The inward-looking individual seems to fail to see his proper Self, because the truth of the Self lies in the outward and dynamical relations with others.

Keywords: Mead, Vygotsky, Consciousness, Gestures, Symbols, Language, Communication

Vygotsky and Mead: a parallel

In Eastern Europe the outstanding figure of Lev Vygotsky is very well known. His long-life study on the relations between language and thought and on the social origin of consciousness grew stronger and stronger, often in opposition to the scholastic Marxist tradition. In this essay I wish to explore the thought of an American pragmatist – George Herbert Mead – who in the mid-30s followed a very similar path¹. It is interesting to note that Mead's *Mind, Self, and Society* and of Vygotsky's

¹ There are just few works on the relationship between Mead and Vygotsky: cf. Glock, H.-J. “Vygotsky and Mead on the Self, Meaning and Internalization”, *Studies in Soviet Thought*, 1986, Vol. 31, pp. 131–148; Koczanowicz, L. “G. H. Mead and L. S. Vygotsky on Meaning and the Self”, *The Journal of Speculative Philosophy*, 1994, Vol. 8, No. 4, pp. 262–276; Veer R. van der, “The Relation between Vygotsky and Mead Reconsidered. A Comment on Glock”, *Studies in*

Thought and Language were both published in 1934, respectively in the USA and in Russia. Yet, these two scholars worked in total independence from each other and made reference to different traditions (pragmatism – the new philosophy of the American frontier – and Marxism – the new philosophy of ‘900 European revolution). Both, however, made reference to Watson and behaviorism, and both read Hegel. Both – and this is of interest for us – traced a genealogy of consciousness, grounded on the idea that self-consciousness, in particular, is a sort of “transfer” from the outside to the inside, made possible by the use of language and of inter-subjective communication. The human being becomes an ‘I’ when he learns how to use the public signs in a private way, when he learns to address himself as the others address him. Vygotsky, exactly like Mead, identified ‘external’ with ‘social’ and presumed that consciousness and all the superior psychic functions were an outcome of trans-individual social relations. It is exactly the public context and the social recognition that transform a mere impulse into a gesture, and a gesture into a symbolic sign, which only in a derivative form belongs to whom uses it. The internalization is a cultural operation, made possible by our multiple social and ‘external’ relations (languages, habits, praxes, rituals, etc.). In conclusion, all the superior psychic functions are born as social relations, and personality has to be considered as a social structure.

This is the common element to both thinkers, the same element that moves them away from Watson’s behaviorism. It is certainly true that Mead has been considered part of a tradition indebted to behaviorism. Charles Morris, the curator of *Mind, Self, and Society*, saw a close connection between Mead and the behaviorism, as his choice of the subtitle for the book (“From the Standpoint of a Social Behaviorist”) clearly shows. Nevertheless, Mead, just like Dewey, was always careful in distinguishing his position from Watson’s, and in his written work² and public interventions clarified why his and Watson’s two positions did not coincide. Shortly put, for Mead observable actions are as fundamental as they are for behaviorism, but actions are understood not as mere response to a physiological stimulus, but as the product of social practices that are irreducible to the givenness of the senses³. Also the careful genealogical study of consciousness, which sees it as the result of different acts of introjection rather than as the origin of the acts of perception, imagination, and intentionality, does not mean for Mead, as it does for Watson, that consciousness as the locus of introspection does not exist. Mead’s philosophy is rather a more complex attempt of explanation, capable of demonstrating the necessity and function of consciousness. From this point of view, it is possible to find many analogies between Mead’s approach and Vygotsky’s perspective. Vygotsky thinks in fact that the process of internalization should not be denied, but that it should be integrated with the dimension of social relations⁴. Behavior is certainly the origin of psychological observation. But it is never purely individual, nor purely physiological response. Human behavior is from the very

Soviet Thought, 1987, Vol. 34, No. 1–2, pp. 91–93; Veer, R. van der, “Similarities between the Theories of G. H. Mead and L. S. Vygotskij: An Explanation?”, *Studies in the History of Psychology and the Social Sciences*. Leiden, 1985, pp. 1–11; Fischer, R. “Why the Mind is Not in the Head but in the Society’s Connectionist Network”, *Diogenes*, 1990, Vol. 38, pp. 1–28; Holland, D. & Lachicotte, W. Jr. “Vygotsky, Mead, and the New Sociocultural Studies of Identity”, *The Cambridge companion to Vygotsky*. Cambridge; New York, 2007, pp. 101–135.

² Cf. Mead, G. H. “A Behaviorist Account of the Significant Symbol”, in: G. H. Mead, *Selected Writings*. Chicago, 1964, pp. 240–247. Cf. also Mead, G. H. *Mind, Self and Society*. Chicago, 1934 (from now on MSS followed by the page number), Pt. I, Ch. 1.

³ Cf. Natanson, M. *The Social Dynamics of G.H. Mead*. Washington DC, 1956.

⁴ Cf especially Vygotskij, L. S. *Mind in Society. The development of Higher forms of Psychological Processes*. Cambridge, Mass., 1978.

beginning social and collective. That is why behavior always implies a response to a gestural or symbolic attitude that is different in different cultures. The immediate and instinctive gesture of the baby, studied by Vygotsky and Mead, can acquire intentional meaning only because his mother or other adults give meaning to it. In this way, it becomes a communicative gesture; and it is the social context that transforms a pure reflex into an indicative sign and then into a linguistic symbol which is meaningful “for everybody.”

Consciousness is built by acting, and acting is always relational, interactive, social, “symbolic” in the proper sense. At this level, Mead and Vygotsky share the same path, even though their respective ties to behaviorism are different.

I will then present Mead’s account of consciousness and self-consciousness.

Gestural and Symbolic Conversations

In the years ranging between the nineteenth and the twentieth century, the word ‘consciousness’, ennobled by Hegel and by German idealism, undergoes a series of concentric attacks, arising from the most diverse directions. From Nietzsche – who takes consciousness to be a “surface effect”, a simple “commentary on an unknown text” and, even more radically, “our most miserable organ”, “a long-term mistake”⁵ – to William James who, in one of his last conferences, expresses himself in a totally inquisitive manner with respect to the existence of consciousness, coming to propose a consideration of it in terms of a simple function, and not as a substantial entity. The list might go on. Of course, supporters of consciousness will have still many cards to play in its defense, and with excellent arguments: from Brentano to Husserl, from Freud to Sartre, it will continue to exhibit its own primacy as a transcendental and foundational element of human knowledge.

Mead, instead, brightly follows the tradition inaugurated by Nietzsche and James in relation to the consensual ‘primacy’. By synthesizing the Pragmatist approach and the one which might well be defined ‘genealogical’ (by referring to Nietzsche along with Darwin), the American author proposes a consideration of consciousness which revolutionizes and configures *ex novo* the boundaries of Western psychological science.

Since the early years of his lecturing activity, George Herbert Mead⁶ firmly believes that the theme is to be set up in the following way: consciousness is today attested in the human species, but the problem is how to explain how the

⁵ I have dwelled on these various Nietzschean interpretations in my *In comune* (Milano, 2012).

⁶ Some preliminary biographical hints on Mead are needed, given his being an author relatively unknown to the philosophical audience. Mead works between 1891 and 1931, year of his untimely death, almost entirely at Chicago University, where, together with Dewey, he set up a famous school inspired to the principles of Pragmatism and social psychology. Actively committed even in civil and political society, he wrote just a few articles on specialized journals, still without managing to produce any monograph. His most interesting production has been posthumously collected by his pupils: from *Mind, Self and Society*, a transcription of his most relevant academic lectures, to *The Philosophy of the Present* (Chicago, 1932) to the important and not yet well known *Philosophy of the Act* (Chicago, 1938). See especially, among others, Joas, H. *G.H. Mead. A contemporary Re-examination of his Thought*. Boston, 1997. But see also the recent Carreira da Silva, F. *G.H. Mead. A critical Introduction*. Cambridge, 2008; Burke, F.Th. & Skowroński, K.P. (eds.) *George Herbert Mead in the Twenty-First Century*. Lanham; Boulder; New York; Toronto; Plymouth, UK, 2013; Madzia, R. “Self-Construction and Self-Awareness: which One comes First?”, *Pragmatism Today*, 2015, Vol. 6, pp. 76–87; Nieddu, A.M. “The Universal Meanings of Common Discourse: Intrasubjectivity and Intersubjectivity Communication in G.H. Mead”, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 2015, Vol. 7, No. 1, pp. 24–39. See in Italian, as in Italy Mead has been very much studied, since the ‘60s of the XX century: Baggio, G. *La mente bio-sociale. Filosofia e psicologia in G. H. Mead*. Pisa, 2015.

evolutionary “jump” which has brought to the genesis of such an important and species-related organ could take place. As it might be understood, Mead takes on a position which distances him, on the one hand, from one of his teachers, William James, who had already given farewell years before to that “entity named consciousness”, on the other from a second thinker like-minded with him, John Watson, who used to reduce consciousness, in a behaviorist manner, to the ways of visible conduct.

With respect to the former, Mead’s position is dissonant. Despite showing appreciation for his psychological writings, the theory of radical empiricism seems to him to pulverize an ineludible issue: consciousness, with its equipment of expressions and meaningful forms, is actually an indubitable and precious acquisition in the constitution of the human. Still, Mead admits, this is not a matter of fact: consciousness is a symbolic formation which is the outcome of a process of becoming and, throughout evolution, has undergone radical transformations which have turned it into something extremely different from that original sketch of knowledge which it used to be. Even more, contrary to what James used to believe, it is an entirely linguistic phenomenon, which means to all intents and purposes a social phenomenon, and it is not the expression of inward motions. We must then make an effort to trace its genealogy back.

With respect to the second, as Mead points out, “Social psychology is behaviouristic in the sense of starting off with an observable activity... but it is not behaviouristic in the sense of ignoring the inner experience of the individual – the inner phase of that process or activity. On the contrary, it is particularly concerned with the rise of such an experience within the process as a whole. It simply works from the outside to the inside” (MSS 7-8). Consciousness is mostly to be explained, not to be certified; what must be explained is its development, its function, its usefulness. It clarifies itself as emergency, initially scarcely relevant. What does allow it to advance and impose itself?

As we can see, Mead thinks in a Darwinian fashion – consciousness is an evolutionary effect – and behavioristically – consciousness makes its first appearance as a form of conduct visible in its sensible effects – still he does not miss the opportunity to take account of the lesson of the idealists, with whom he was acquainted thanks to Royce. His might be well defined as a phenomenology of consciousness, genealogically and symbolically oriented. Mead moves from some relevant suggestions of Wundt, whose teaching he had personally attended during his sojourns in Germany, and mostly from the following one: each and every behavior stems from a gesture, which is to be considered as the germinative nucleus of the act. We might start from here in order to explain every anthropological form of structuring: from the social act, which is not willed, intentioned, decided, but which simply *gets made*. The crucial datum in psychology, as Mead notices (MSS 8), is the act, not the individual tract, and the act is a complex ‘organic’ process, one being socially rooted. It is never exerted singularly, but demands a shared and publicly recognized practice. The gesture, then, is initially the simple incentive that triggers a social response⁷. It is the gesture that enables the reciprocal adjustments between different individual organisms, which ‘provokes’ an appropriate response, within which the second organism performs its own part so contributing to the constitution of the act in its wholeness and by producing a behavioral analogy.

⁷ The gestures are “early stages of social acts that precede the symbol proper, and deliberate communication” (MSS 15). See on this Quéré, L. “G.H. Mead: La pensée comme conversation des gestes interne”, *Revue Synthèse*, 2010, Vol. 131, No. 1, pp. 77–97; Di Martino, C. *Segno, gesto, parola*. Pisa, 2005.

Mead's stance is less Darwinist than it might seem at a face value: in fact, in *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, Darwin wisely analyzed the gestures leading to the expression of the emotional attitude of individuals, but, as a matter of fact, he hypothesized the shift from an inner (mental) state to an exterior (expressive) state, position which does not convince Mead. There is no evidence, as he thinks, to postulate the existence of states of consciousness vibrating beyond and before the expressive gestures. The same objection is addressed to his master Wundt, and just in relation to the concept, among other things enlightening, of "gesture". No gesture is given as exteriorization of a process of thought: simply, the act is the whole and it is also the *primum* from which one must start.

Let us carefully consider Mead's position: gestures are responses, not reflections, as he says. Thus, they are actions, which are empirically observable and pragmatically assessable. Actions repeatable and, in the long run, habitual, which structure themselves in forms of life different and gradually more complex. The centrality of the act – and in the first place of the gestural act – is a theoretical move which, by itself, ratifies the philosophical relevance of this author, and that deftly distinguishes him from the great mass of social psychologists which begin to impose themselves at his time, starting just from Chicago.

If read under a philosophical perspective, his path brings us to say, along with Carlo Sini⁸, that the gesture works as a true world-openness, inasmuch as it in-scribes a primeval nucleus of *in fieri* praxis, in-cising the real and de-ciding the course (*poros*) of experience⁹. The gesture is an emergence which changes the surrounding horizon, by tracing in it the furrow of a path. It is the pragmatic unity *par excellence* in that it is a "grapheme", a writing of the body and, all together, of the world¹⁰ or, better, the birthplace of these two polarities. "The gesture is not 'someone's gesture'; to the contrary, each and everyone is entrusted to the event of the gesture which articulates it and puts it into being in the oscillation of the distance: provenance *from* an openness which is direction *towards* an object"¹¹. In its opening itself up, the gesture calls for an answer: it lays out the harmonic threshold of the responding and of the cor-responding, so allowing the syntony, the shared resounding of the living beings.

Mead's favorite example is that of the fighting between dogs, which he designates as a "conversation between gestures". A dog sets out to attack the rival dog: to hypothesize the existence of an inner canine consciousness to which the exterior gesture of the teeth-grinding corresponds is nothing but an anthropomorphic projection of the state which we have learnt to determine as 'conscious'. Gestures here are not "meaningful" yet; a dog does not reflect over what is going to happen and does not decide to shift itself because it is aware of the consequences of its and other people's behavior.

Notably, what offers itself to our view is only the reciprocal adjustment of stimuli and responses, of actions and reactions which, in this case, are dissimilar. To the first dog's stimulus of rage responds the reaction of fear of the second: a dog launches an attack, the other flees away. As in a dance, positions change in a reciprocal connection with the partner's movement, they adapt themselves to the change

⁸ My reading follows the path proposed by C. Sini, mainly in his *Gli abiti, le pratiche, i saperi*. Milano, 1996.

⁹ 'Experience' stems from the Latin words *ex-perior*, meaning "finding a way which leads out of". Within the theme survives the Greek word *poros*, which stands for "path", "itinerary", "stratagem".

¹⁰ Sini, C. *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, p. 20: "The gesture is the happening of that border, of that threshold, so that there is something to do, that is, there is something to respond and correspond to what happens".

¹¹ *Ibid.*, p. 21.

of his gestures. There is no language here, no intention or psychism is attestable. “The other person’s gesture means what you are going to do about it. It does not mean what he is thinking about or even his emotion” (MSS 49). The first gesture means the performed action of the attack, the second the unavoidable reaction of the escape. The symbol has not arisen yet, because there is no sharing of common attitudes. The same thing happens – although with a stronger reciprocity – when we silently answer to a glance launched in the air just in our direction: enticed into a “common place”, we find ourselves somehow compelled to respond, that is, to take part in the act, as if a ball had been thrown at us which we find instinctive to prevent from falling down. We swiftly tune in the gestural openness of the other – even if only by lowering our eyes – and it is just this mutual correspondence that determines the subsequent relation, with its symbolic and mediated practice.

Mead analyzes with phenomenological subtlety these steps of progressive reciprocal adjustment and starts thinking that consciousness comes ‘ex post’, so to speak, that it raises up as an *outcome* of these adjustments, as a specialization designed to achieve a better syntony. Gestures do not presuppose consciousness. Rather, consciousness is the product of the acts becoming more and more complex and reciprocal.

He follows the example – an extremely convincing one – of the relation between the parent form and the kid form: the succession between the “stimulating cry, the answering tone on the part of the parent-form and the consequent change in the cry of the child-form” (MSS 44) become stimuli for a reciprocal re-adaptation until the social act gets accomplished in the most satisfactory way for both, thanks to a syn-tony which is not simply the intermingling and synthesizing of the voices. “So the child has her own self in that ‘other’ from himself which is the breast: the thing for which he experiences his being ‘breast-fed’. But even the mother has her own self into the other who is the child, for whom she is mother and source of nourishment”¹². The gesture of the cry of the breast-fed is a stimulus which calls for caring, activating a series of answers more and more elaborate which will bring to language and to the reciprocal understanding, thanks to the activation of a shared meaning.

The act is then the outright ‘fact’; a fact straightforwardly social and not surely elementary, that paves the way for the setting up of subjectivity and interiority. Original is the communicative conduct, the ‘for’ of the reference towards something other in taking distance ‘from’ other; the hendiadys of co-science¹³. The intentionality and cogitating rationality supervene at a second time: “Contrary to Darwin, however, we find no evidence for the prior existence of consciousness as something which brings about behavior on the part of one organism that is of such a sort as to call forth an adjustive response on the part of another organism, without itself being dependent on such behavior. We are rather forced to conclude that consciousness is an emergent from such behavior; that so far from being a precondition of the social act, the social act is a precondition of it. The mechanism of the social act can be traced out without introducing into it the conception of consciousness as a separable element within that act” (MSS 18).

Organism and environment, then, are always involved in a pragmatic-gestural relation which marks the creation of a perspective on the world, an articulation¹⁴ in pre-semiotic terms, but certainly already anticipatory of symbols. As Mead in fact writes, the shift from the gesture to the symbol in human culture occurs rapidly.

¹² Sini, C. *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, p. 21.

¹³ I remind the reader that the etymological root of the word is *cum-scientia* or, as Tertullian used to put it, *communis complurium scientia*.

¹⁴ Sini, C. *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, p. 20.

When gestures become the vehicles of an intentional and aware communication, fundamentally institutionalized, the symbolic apparatus with its supply of meanings makes its appearance. But the specific nature of symbolic experience lies properly in that process which Mead defines as *taking the attitudes of the others* or *taking the role of the other*.

Taking the role of the other

Let us see how this further passage in the genealogy of conscience configures itself. When the gesture expresses an idea which presupposes it, one stabilized at the public level, and at the same time, the same idea emerge in another individual, then we enter the field of an outright symbolic exchange. When the gesture evokes in us the same response and the same attitude which the gesture evokes in the others (the rage itself of the first dog, as it were, and not a reaction of escape and fear), here we have a symbolic conversation and no longer a purely gestural one. It is evident, then, that in the animal world such an exchange gives itself in rare and specific cases. It is in the anthropologic environment, precisely in the place where language and signification do arise, that such a process sets itself up in the fullest way: in fact, it is the only one which entails a symbol corresponding to a meaning in the experience of the first individual, that, in its own turn, evokes the same meaning in the second individual, being recognized by the social group. “The meaningful gesture, then, makes the one who accomplishes it aware of the others’ attitude towards the gesture itself and allows him to adjust his own behavior subsequent to that of other individuals in the light of that given attitude”¹⁵. The answer to the first gesture started up by me gets then “impersonated” and assimilated by others: I take on myself such a new attitude by rebound, playing from within the relation the same role as the one of who is in front of me, a role which allows me to recognize myself, making the gesture of the other become part of my being conscious of the whole situation. In order to structure my own interiority, I am compelled to *alter and communicate myself*: only in other people’s response, broadly and generically speaking, I retrieve the boundaries of my own self and of its (very important for life in society) states of consciousness. Consciences –we might say – stem from a process of disambiguation with respect to an originally blurred and promiscuous ground of continuous exchange between the involved parts.

The “internalization”, Mead concludes, fully and legitimately constitutes the essence of thought; and ‘mentalization’, as it is generally said today, implies taking other people’s acts as if they were one’s own, in a rebound from the explicit being observable from the outside to the implicit which is internally stated. Thus, Internalization means, just as it used to be for Nietzsche, a counter-stroke in virtue of which the self lifts up and imposes itself starting from the ‘average measure’ established by common thinking. Consciousness, as we read in the *Gay Science*, does not belong to the individual, but to the “social and communitarian side” and man only is the “sign-inventing man” who can afford it¹⁶.

Mead thinks exactly in the same way (in whose view, however, the common is not certainly the gregarious, nor is it what conduces man to get sick): we interiorize the primitive conversation of gestures and assimilate the public and conventional answers, by making them become private and by depositing them in a shared place which we define as ‘mind’ or ‘consciousness’. But the ‘my’ remains

¹⁵ Sini, C. *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, p. 20.

¹⁶ Nietzsche, F. *The Gay Science*, § 354.

what originally it used to be: the ‘ours’, or, better said, the ‘other’s’, taken on as “mirror” and “surface” of consciousness. As in the germinal forms of reflections typical of Archaic Greece, the Self addresses the “I” in the second person and only in this way it manages to detect it and tease it out from the circularity of the acts.”¹⁷ And hence the origin and foundations of the self, like those of thinking, are social” (MSS 173). With reference to this, I will confine myself to quoting once again one passage of *Mind, Self and Society*, among the many dedicated to a lucid outline of the issue: “Selves must be accounted for in terms of the social process, and in terms of communication; and individuals must be brought into essential relation within that process before communication, or the contact between the minds of different individuals, become possible” (MSS 49–50). What comes first is this essential “ontology of relation”. The same body does not originally experience itself as belonging to a self: it becomes as such when it “develops a mind in the context of social experience” (Ibid.). An extremely simple and magisterial definition of an ancient and long-debated issue: only when it emerges something which is defined as “mind”, thanks to the symbolic exchange operated within that bigger body which is society, we can say that we have a body and that body and mind constitute our own self¹⁷. Mead then goes on in the same passage: “Mind arises through communication by a conversation of gestures in a social process or context of experience – not communication through mind” (MSS 50) We can therefore end up with saying that “Language as made up of significant symbols is what we mean by mind” (MSS 190 n. 18). Or, even better, that the mind (or the self-conscious Self) is an act expressed by that common linguistic body which nourishes us all.

In order to better comment on his proposal (which is in fact only vaguely foreshadowed in his writings, so that one must work hard to tease out of it the philosophical reminder), let us try to sum up what we have seen so far, by taking up the analysis of the conversation between gestures. In this first communicational relationship, as we have noted, the stimulating gesture is different from the responding one and we are spectators of pure idiosyncratic conducts, although reciprocally accommodated and belonging to a common act. They are idiosyncratic because they do not enjoy public recognition, because no common idea seems to act as their horizon. To the child’s cry the parent’s care follows, but only for the one who observes and is equipped with conceptual tools linked to the concept of causality and responsibility. It is not certainly so for the child, and, only in a confuse manner for the new parent. Still, step by step, the adult and the newly born baby will tune themselves to a shared response, which will establish for anyone that one cries *in order to* be looked after. It is here that sign and signification do make their appearance. However, in order to effectively promote a shift from a conversation between gestures to a symbolic conversation, along with the upsurge of that fundamental gesture which is the vocal one, a different condition must be given. It is not sufficient for the stimulus A to ‘provoke’ (that is, literally speaking, to call for) the response B. It must even stimulate itself to give the same answer as B, which, then, will no longer become ‘mine’ or ‘your’ own response, but a response commonly negotiated, one publicly participated; that is, an answer which is no longer mine or yours, but, generically and much more efficaciously, ours. With a view

¹⁷ And Mead goes on: “For if, as Wundt does, you presuppose the existence of mind at the start, as explaining or making possible the social process of experience, than the origin of minds and the interactions among minds become mysteries. But if, on the other hand, you regard the social process of experience as prior (in a rudimentary form) to the existence of mind and explain the origin of minds in terms of the interaction among individuals within that process, than not only the origin of minds, but also the interactions among minds cease to be mysterious or miraculous” (Ibid.).

to doing that, I take the attitude of the other, I 'evoke' (etymologically: call from the outside) in myself the same answer which I evoke in other people, I answer *as if* I were the other, or, even better, as if I were all the other participants in the linguistic 'game'. I hypothesize, then, a common idea behind the conduct (mother and son both think of the pap), that is, I hypothesize a consciousness which acts as a coordinating agent of the organized responses. The invention of consciousness is substantially designed to the following aim: to persuade oneself of one's being part of a common world, to communicate himself to others. Even for Mead consciousness is first and foremost *communis complurium scientia*.

We are more or less unconsciously seeing ourselves as others see us. We are unconsciously addressing ourselves as others address us; in the same way as the sparrow takes up the note of the canary we pick up the dialects about us... We are calling out in the other person something we are calling out in ourselves, so that unconsciously we take over these attitudes. We are unconsciously putting ourselves in the place of others and acting as others act. I want simply to isolate the general mechanism here, because it is of very fundamental importance in the development of what we call self-consciousness and the appearance of the self. We are, especially through the use of vocal gestures, continually arousing in ourselves those responses which we call out in other persons, so that we are taking the attitudes of the other persons into our own conduct (MSS 68–69).

In this second phase of the social encounter we envisage not only the cor-respondence, as it happens in the conversation between gestures, but the projection, the analogy of conduct, the replacement of the self with the other and that of the other with the self and, therefore, the outright constitution of one's own personality thanks to the activation of the highly symbolic mechanism of the *as if*: ultimately, a metaphor-generating activity which allows me to trans-fer myself (*meta-pherein*) in the role of the other. Which means: to take on the *mask* of the other and only in this way to become '*person*'.

I recognize my inwardness in the exteriority of the other's gesture, I transfer (*meta-phero*) the "outside" in the "inside". That I have a "Me" is therefore a counter-stroke of the intention which I attach to you in the process of formulation of a symbolic act, by conceiving of it as *similar* to the one which leads myself to express the way I do. Consciousness stems within this interstice between the 'you' and the 'us' from which ultimately the "I" comes out: as a *mirroring* of the meaningful attitude *of others*, a recognition of a reciprocal *being similar*, and, as a consequence, of the *assimilation* of the same pragmatic act on one's own. *Taking the role of the others* is to be understood as "playing with masks" with others, 'wearing the mask of the community'¹⁸. At the very origin we do not find pure thought, nor functioning consciousness, but communication, conversation, role-exchange¹⁹, ultimately, being in a differentiating – and *therefore* identifying – relation, in which we identify ourselves in what the others are, and, all the same, are not; the "all" in general and the nobody in particular. Consciousness – as Royce already used to indicate it – is a crowded place, a noisy one, unfit for a meditative introspection. Mead meaningfully adds: consciousness is a *theatrical scene*

Until this process has been developed into the abstract process of thought, self-consciousness remains *dramatic*, and the self which is a fusion of the remembered actor and this accompanying chorus is somewhat loosely organized and very clearly social. Later the inner stage changes into the forum and workshop of thought. The features and intonations of the *dramatis personae* fade out and

¹⁸ Cf. what has been said in the footnote above.

¹⁹ The same thought is to be considered as "implicit conversation with oneself" (MSS 90).

the emphasis falls upon the meaning of the inner speech, the imagery becomes merely the barely necessary cues. But the mechanism remains social, and at any moment the process may become personal²⁰.

Self-consciousness is therefore “dramatic”: it structures itself in the ekstatic echo of the chorus which accompanies it and in the amplification of the role as *dramatis persona*. Nietzsche reminds us of it in the *Birth of Tragedy*: in the satyrs on stage, who represent the dramatic phenomenon in its peculiarity, the spectator sees himself, transfigured and embodied in another body in action, and acts *as if* he was a satyr herself. Only transformed *by* and *in* the gaze of the others we can sense the complexity of the scene in which we take part. The spectator is the actor of a representation which leads him to become what he is: by bouncing from the whole scene to the singular part, from the personification of the character to individual personality, from the third to the first person and, ultimately, by configuring the “I” as a declension of the “We”. But the ‘We’ is not the sum of many ‘I’, nor is it an undifferentiated “All”. It is first of all the Common Body (the Chorus) of language, where the evoking agent *par excellence* is the gesture of vocality itself.

The vocal gesture

Among many symbolic acts, the most emblematic of all, as the true founder of self-consciousness, is the vocal gesture. Mead has devoted extraordinary pages to the setting out of such a concept, and Carlo Sini has taken up its suggestions by laying down a comment which proves in truth to be a powerful philosophical hypothesis²¹. I refer thus to his analyses, and confine myself to adding some word which might prove functional to our itinerary of investigation. The voice—the scream, for instance, the first scream of the child – comes from the ‘outside’, even for whoever emits it. There is an anonymous and impersonal ‘It screams’, which bounces back to the addresser and the addressees, by situating simultaneously their answers²². The voice explodes in any direction, literally gashing the world, by causing a sense to resonate. The voice comes for everybody: not only for me who scream and amaze myself at my screaming, not only for you who are listening, but for each of us, in a very well-spread out field of the audible. It evokes in myself the same answer which it evokes in the other, especially when it becomes meaningful and awakens a common idea correlated to it. In the development of such “con-science” [*co-scire*], I can fix *as a consequence* the limits of my personal *scire* and understand the role which I perform in the “it screams”. The voice comes first and foremost for me, for the ‘me’ who I am. It is the voice that objectivates me as a speaking and, therefore, as a thinking subject. The self is so the outcome and the origin of the voice, the origin inasmuch as it is the outcome²³, spring and, all the same, effect of the imperious vocalism of communicating oneself. It is the

²⁰ Mead, G.H. “The Social Self”, *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 1913, Vol. 10, pp. 374–380.

²¹ Sini, C. *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cap. “Il gesto e la voce”. On the issue see also Sini, C. *Il simbolo e l'uomo*. Milano, 1991, cap. “La pragmatica del linguaggio”.

²² “These experiences belong at first to the ‘group’, which aggregates around the first examples of *vox significativa*: that is, to the ‘anonymous’ group, not to individuals, given that individuals are just in the process of reflected formation. It is with reference to this collective body (linked and interconnected by sex, nutrition, parental cares, etc.) that the scream acquires its *eso-somatic* nature. By mirroring itself on the ‘operators’, it gives them an ‘inner’ sign of their being (that is, of their having become) agents of the scream” (Sini, C. *L'uomo, la macchina, l'automa*. Torino, 2009).

²³ *Ibid.*, p. 28.

vocal gesture which fixes the Mine and the Other people's, subjectivity and inter-subjectivity, and it is only stemming from the gestural explosion of vocalism that the two poles dispose themselves within the circle of the responding and the corresponding. The vocal gesture, then, presents a special reflexivity of its own, by realizing an "auto-affective" and "auto-graphic" capacity which no other sign succeeds in reaching²⁴.

There is a specific "enchantment of vocal gestures", I.e. one that persists even when the child learns how to undertake a dialogue with the others. An enchantment which in every culture subsequently turns into the wisdom and melodic articulation of the singing in its proper form. It is just in this en-chantment that the Self comes to take shape: 'resounding' organ of the community.

Whereof there was peace, thereof there is a scream which tears the silence, which says something *about me to me* and the others, which imposes me and the others, and the other various "me" to myself. The vocal gesture does never have characters of privacy: just as the conscience which it brings about, it is an eminently public phenomenon. "The voice, by resounding and re-bouncing, puts the 'us' in which the 'all' of the inter-subjective activity of responding consists"²⁵. Eventually, the meaningful vocal gesture, just insofar as it does not possess specific objects differently from touch or taste, has them somehow at its own disposal. The voice is the only sensory organ which produces new things, literally, un-heard of²⁶. His poverty is his richness: it names the absent, the universal point of view, the public truth, that is, the concept²⁷. The concept of "I" is obviously included.

The universality and publicity of the reference implied by the vocal signs fix its properly symbolical element and the presupposition of 'reality'. For this reason, as we might say, when between two persons a shift takes place from conversation between gestures, as glances for instance might be, to word-exchange, one is compromised and an outright affective relationship – whether good or bad – gets undertaken. Unlike any other gesture, the word elicits identical meanings in all those who listen, publicly recognized meanings and bearers of universality. By saying 'table' we will all head for the table and 'will be ready to use' the table in the same way: by saying 'love' we will have defined in a conceptual sense and 'for all' that elusive responding which used to attract us, but that could immediately be dismissed.

How does – Mead wonders – such a community of response structure itself? By pure imitation? It is important for the American psychologist to wonder how language arises, by offering an hypothesis which is not content to speak of imitation, as Wundt used to do. When we hear the birds' singing and admire the sparrow's warbles repeating those of the canary, it seems to us that they enact an imitative process, such as the one which appears in the baby who learns how to speak from the parents' mottoes. But it is not really a matter of imitation, as Mead says: it is a strengthening of one's own answer to the other, modeled on the other's vocalism, in the attempt to elicit in oneself the attitude one arises in the others. There is, then, an incorporation of the gesture of the other and an empowerment of its own, by trial and error (as it in fact happens in the infant's lallation, who tries to "tune in" better and better on the verse of the adult). The sparrow uses the same note as

²⁴ On these themes, besides the already mentioned Sini, C. Di Martino works efficaciously, in the last chapter of his *Segno, gesto, parola*. Pisa, 2005.

²⁵ Sini, C. *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, p. 35.

²⁶ *Ibid.*, p. 27.

²⁷ On these issues see: Sini, C. *Op. cit.*, p. 40 sgg. Very meaningfully, an analysis not very dissimilar from the one by Mead concerning the phenomenon of the voice is conducted also by J. Derrida (*La voix et le phénomène*. Paris, 2003), but in the total absence of any reference to the American author.

the canary not simply by repeating it, but also and especially by responding and evoking in himself the counter alter of the one who flies besides him. In fact, the sparrow responds 'to the point'. In this way, it affects in a double-fold way both himself and the canary in the act of listening. There is no imitation, then, but the retrieval of an identical attitude to the purpose of accentuating the symbolic reach (Cf. MSS par. 20). We are faced to the structuring of the transcendental condition of language, as emergence from the 'common' basis of the practical responses which intervene in the different forms of life.

The Generalized Other and the Social Self

Mead tells us even more concerning the 'common thought' by introducing a notion which will have a great fortune: that of the *Generalized Other*. Self-consciousness and the Self, as he explains, configure themselves only if the personal attitude becomes the social one expressed in a collective undertaking. But then we have to accept that, in order to become a self or a "social object", it is necessary to identify ourselves with what can be named "the Generalized Other". "The organized community or social group which gives to the individual his unity of self may be called 'Generalized Other'. The attitude of the generalized other is the attitude of the community" (MSS 154). It is only taking the role of the others, and especially taking the role of that Other that is an organization of the attitudes of those involved in the same process, that we can get back to ourselves. Such *Generalized Other* is the community, which structures the individual in his own organic unity as member of a 'superior' body: every single individual must take on this aware attitude by adopting well defined rules within the social game, he must learn how to assume this *common* role (that is, neither mine nor yours, but both mine and yours), and not simply the role of the other who confronts me; he must prove to be able to know how to play the game of his time and of his group. The notion of *game* then becomes fundamental: games are principally mediated by language, they are 'language games', as Wittgenstein would have said. *Game* is something seen different by Mead from mere *play* (MSS, par.20). In the *game* we see producing not only an "alter-a[c]tion", but "comun-a[c]tion". The distinction between *play* and *game* guides Mead in these central pages of the work: he analyzes the organized unity of the team-game (a privileged example is baseball), in which I must take part in the match by knowing how to indistinctively assume the roles of the various players and by learning how to take my action under control in conformity to them, by equipping it with normativity. Alternatively, suffice it to think of language, in which we assume the role of all the speakers of a certain *langue*, and we learn how to control our expressions, by sticking to some rules. Different are the things, evidently, in the free play, where the child identifies himself in a role and then in another (I act *as* the fireman, *as* the princess), with no organization, with no hierarchical and architectural units, with no finality.

Coming progressively to identify himself as the Generalized Other of his own community and assuming the attitude of the whole group, the child finally equips himself with a Self, equally Organized and Social. It gets clear why Mead can say that I am "the Others" and, in particular, I am the "Other" 'in general'. "The structure, then, on which the self is built is this response which is common to all. For one has to be a member of a community to be a self" (MSS 162). In the ultimate analysis, as Mead writes, self-consciousness means nothing but "an awakening in ourselves of the group of attitudes which are arousing in others,

especially when it is an important set of responses which go to make up the members of the community” (MSS 163). Any attempt to distinguish the Self from the Others is doomed to defeat, because precisely our selves do exist and come to be part of our experience inasmuch as we experience the selves of the others throughout their attitudes and common living. The author concludes in a poetical and impressive way, in one of the few writings come down to us in their published form: “The desire of knowledge of the conditions in which other populations live, work, love or fight springs up from that fundamental curiosity that is the passion of self-consciousness. We must be the others if we want to be ourselves”.

Self, I, Me

Let us more specifically come to the issue of the Self, which Mead analyses in a very important writing, “The social self”, published in 1913 and already quoted above. The Self is here distinguished from the physical organism in that it can be an object to itself.

The English word *self* brings us back to the reflexive which indicates at the same time a subjective and an objective form. Just insofar as the Self can be an object to itself, it qualifies itself as a social and collective experience, and not as a personal and inward one. The Self is not “a more or less isolate and independent element... When we reach a self we reach a certain sort of conduct, a certain type of social process which involves the interaction of different individuals” (MSS 164-5). That is to say, the Self is constituted by an entirely public stuff, by the material distributed by the lives of the others or, more exactly, of the material of the life in common with others. This appears all the more true if we stick to the pioneering investigations of the Austrian psychologist René Spitz. He was the first to describe the behaviors of those kids who, for some reason, were kept apart – for a long time or forever- from the person who used to take care of them, without managing to find a valid replacement. The physician visited many orphanages, where these kids were looked after very satisfactorily from a physical point of view, still without caring the relational and affective aspect. Many of these children inexplicably deteriorated, in some cases to the point of death. They displayed behaviors like bemoaning and calls (first month of separation), crying and weight lost (second month), rejection of physical contact, delay in motor development, tendency to get diseases, absence of expressiveness, procumbent position (third month), cessation of the crying and rare screams, lethargic state (after the third month). If within the fifth/sixth month of separation the child had the chance to find his attachment figure or someone who could replace it, these symptoms used to disappear; otherwise a coma could occur, or even death²⁸. These investigations confirm Mead’s intuition: the structuring of the Self – even from the point of view of physical survival – is a process by all means social and relational. My own Self is, literally, into the hands and the gazes of the others.

This does not mean that one speaks only through the voice of the community. Mead was always mindful at preserving the space of liberty and individual responsibility. In the distinction to which he comes in the third chapter of *Mind, Self and Society*, by distinguishing between Self, I and Me, the author in fact manages to successfully reach a further articulation of his own psycho-social analy-

²⁸ Spitz, R.A. *The first year of life: a psychoanalytic study of normal and deviant development of object relations*. New York, 1965.

sis. A similar distinction had already been put forward by James, and resonated in Peirce²⁹. But Mead, no doubt, works more deeply on it, and lays it out with sharper clarity. The Self is to be conceived of as split into the 'I' and the 'Me'. The 'Me' represents the organized set of attitudes inherited by the community: it is the conventional, institutional aspect of subjectivity, which I tacitly share with others. The I is instead the excess, the atypical emergence, the irreducible singularity which stands against the Me; it is the unforeseeable discard, the idiosyncratic break whose nature we cannot define beforehand. The individual is not only a member of the community, but reacts to that community and, in the reaction itself, he modifies it: his answer to the "organized attitude" provokes the change, at times radical, of the latter, in ways that conduce to the steady reset of the collective environment and of the public forms of life. The 'I' causes the 'Me' to arise and, all the same, responds to it. Both contain *in nuce* different cores of the Self. The Self is, in the ultimate analysis, nothing solid and structured around a rigid centre, it is not sub-stance, but always predicate. It is, so to speak, "an eddy in the social current and so still a part of the current. It is a process in which the individual is continually adjusting himself in advance to the situation he belongs to, and reacting back on it" (MSS 182) The Self, to sum it up, is the correlation between different communicative signs, understood as a "dynamic process" of the experience. It does not have the nature as *unicum* and *fundamentum*. Rather, it has the nature of the double: it is 'I' and 'Me', 'I' and 'Other', 'I' and 'Other Generalized', subjective and objective pole of conduct.

In all these cases, as Mead sharply notes, I cannot still split myself with such a rapidity that I can fully capture my own self in my 'originality'. At the time in which I see and represent myself, I am already far from the "I" and re-conquered by the "Me". The 'I' is therefore "a historical figure", an effect of memory and recognition; what I was a second ago is the 'I' of the 'Me'. "The I is in certain sense that with which we do identify ourselves. The getting of it into experience constitutes one of the problems of most of our conscious experience; it is not directly given to experience" (MSS 174-5). The normal situation is one which involves a reaction of the individual which is socially determined, but to which he brings his own responses as an I. Yet, we cannot exhibit the response while responding.

The 'I' emerges then within the folds of the Self; by the time it gets recognized it is already a "Me"; "The 'I' of this moment is the 'me' of the next moment" (MSS 174)³⁰. And 'Me' is the organized, habitual, conventional set of the common attitudes (*the* various individual "*Me*"), just as they get deposited thanks to the system of language and symbols. The "I" names to the contrary the emerging of novelty, the competence in singular execution, the modifications, throughout individual answers, of the community asset. The 'I' is responsible for the conduct "in the first person", the one which escapes and will always escape the "social control" which is expression of the 'Me'. Something similar was thought by De Saussure when he used to distinguish between *langue* and *parole*.

Within the "I" we find the "Me", or, even, within the "Me" we find the "I", on which the 'Me' never succeeds in keeping hold. The 'I' is the break from the 'Me' and of the 'Me' from the 'Self' (because it is, nevertheless, always the chorus of

²⁹ James speaks expressly about this in the tenth chapter of *Principles of Psychology*. Peirce had hinted at the issue in *Immortality in the Light of Synechism*, written and posthumously published in the collection *Essential Peirce* (Bloomington and Indianapolis, Vol. II).

³⁰ "The I of introspection is the self which enters into social relations with other selves". And again: "The mechanism of introspection is therefore given in the social attitude which man necessarily assumes towards himself, and the mechanism of thought, in so far as thought uses symbols which are used in social intercourse, is but an inner conversation" (Mead, G.H. "The Social Self").

the ‘Me’ which brings to the solo of the ‘I’). And again: it is the Self, structured in the rebound of the community, which generates the ‘Me’ and the ‘I’. The Self as *it-self*. As a third person who lives within the first.

I would like to conclude by quoting an extremely beautiful sentence from a fragment added in note to the edition of *Mind, Self and Society* (MSS 223n.25). Mead refers to his own theory speaking of “a social theory of mind”: if the mind structures itself in a social way, he writes, “the field or locus of any given individual mind must extend as far as the social activity or apparatus of social relations which constitutes it extends; and hence that field cannot be bounded by the skin of the individual organism to which it belongs”. What resonates here is the ancient saying by Heraclitus: “You will not find out the limits of the soul when you go, travelling on every road, so deep a logos does it have” (B45). Heraclitus speaks about profoundness, but the reference to the road leads us to think of the horizontal extension of consciousness, rather than of the vertical profoundness. It leads us to think of an extended and distributed mind, just as the one of which many bright cognitivist thinkers³¹ maintain today, who from Mead, as I believe, would have much to learn.

References

Baggio, G. *La mente bio-sociale. Filosofia e psicologia in G. H. Mead*. Pisa: ETS, 2015. 202 pp.

Baggio, G. “Sympathy and Empathy: G. H. Mead and the Pragmatist Basis of (Neuro) economics”, *Pragmatism and Embodied Cognitive Science: From Bodily Interaction to Symbolic Articulation*, ed. by R. Madzia and M. Jung. Berlin; Boston: De Gruyter, 2016, pp. 185–210.

Burke, F. Th. & Skowroński, K. P. (eds.) *George Herbert Mead in the Twenty-First Century*. Lanham; Boulder; New York; Toronto; Plymouth, UK: Lexington Books, 2013. xx, 254 pp.

Carreira da Silva, F. *G.H. Mead. A critical Introduction*. Cambridge: Polity Press, 2008. 168 pp.

Clark, A. *Supersizing the mind*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008. xxix, 286 pp.

Derrida, J. *La voix et le phénomène*. Paris : Editions Quadrige, 2003. 117 pp.

Di Martino, C. *Segno, gesto, parola*. Pisa: ETS, 2005. 200 pp.

Essential Peirce: Selected Philosophical Writings, Vol. II: 1893–1913. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1998. xxxvii, 584 pp.

Fabbrichesi, R. *In comune*. Milano: Mimesis, 2012. 224 pp.

Fabbrichesi, R. “Peirce, Mead, and the Theory of Extended Mind”, *The Commens Encyclopedia. The Digital Encyclopedia of Peirce Studies*, ed. by M. Bergman and J. Queiroz [<http://www.commens.org/encyclopedia/article/fabbrichesi-rossella-peirce-mead-and-theory-extended-mind>, accessed on 29.11.2017].

³¹ I can here recall primarily Clark, A. *Supersizing the mind*. Oxford; New York, 2008. In the latest years, we have several interesting articles on the relation between Mead and the Theory of Extended (or Embedded, or Enactive) Mind: see Madzia, R. “Chicago Pragmatism and the Extended Mind Theory: Mead and Dewey on the Nature of Cognition”, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 2013, Vol. 5, No. 1, pp. 193–211; Baggio, G. “Sympathy and Empathy: G.H. Mead and the Pragmatist Basis of (Neuro)economics”, *Pragmatism and Embodied Cognitive Science: From Bodily Interaction to Symbolic Articulation*. Berlin; Boston, 2016, pp. 185–213. In the light of the new researches of the neurosciences, see also: Solymosi, T. & Shook, J. “Neuropragmatism: a neurophilosophical Manifesto”, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 2013, Vol. 5, No. 1, pp. 212–234; Fabbrichesi, R., “Peirce, Mead, and the Theory of Extended Mind”, *The Commens Encyclopedia. The Digital Encyclopedia of Peirce Studies* [<http://www.commens.org/encyclopedia/article/fabbrichesi-rossella-peirce-mead-and-theory-extended-mind>, accessed on 29.11.2017].

Fischer, R. "Why the Mind is Not in the Head but in the Society's Connectionist Network", *Diogenes*, 1990, Vol. 38, pp. 1–28.

Glock, H.-J. "Vygotsky and Mead on the Self, Meaning and Internalization", *Studies in Soviet Thought*, 1986, Vol. 31, pp. 131–148.

Holland, D. & Lachicotte, W.Jr. "Vygotsky, Mead, and the New Sociocultural Studies of Identity", *The Cambridge companion to Vygotsky*, ed. by H. Daniels, M. Cole and J. V. Wertsch. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2007, pp. 101–135.

Joas, H. *G.H. Mead. A contemporary Re-examination of his Thought*. Boston: MIT Press, 1997. 298 pp.

Koczanowicz, L. "G.H. Mead and L.S. Vygotsky on Meaning and the Self", *The Journal of Speculative Philosophy*, 1994, Vol. 8, No. 4, pp. 262–276.

Madzia, R. "Chicago Pragmatism and the Extended Mind Theory: Mead and Dewey on the Nature of Cognition", *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 2013, Vol. 5, No. 1, pp. 193–211.

Madzia, R. "Self-Construction and Self-Awareness: which One comes First?", *Pragmatism Today*, 2015, Vol. 6, pp. 76–87.

Mead, G. H. "A Behaviorist Account of the Significant Symbol", in: G.H. Mead, *Selected Writings*, ed. by A.J. Reck. Chicago: University of Chicago Press, 1964, pp. 240–247.

Mead, G. H. "The Social Self", *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 1913, Vol. 10, pp. 374–380.

Mead, G. H. *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1934. xxxviii, 401 pp.

Mead, G. H. *Philosophy of the Act*. Chicago: University of Chicago Press, 1938. lxxxiv, 696 pp.

Mead, G. H. *The Philosophy of the Present*. Chicago: Open Court, 1932. xl, 199 pp.

Natanson, M. *The Social Dynamics of G.H. Mead*. Washington DC: Public Affairs Press, 1956. 102 pp.

Nieddu, A. M. "The Universal Meanings of Common Discourse: Intrasubjectivity and Intersubjectivity Communication in G.H. Mead", *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 2015, Vol. 7, No. 1, pp. 24–39.

Quééré, L. "G.H. Mead : La pensée comme conversation des gestes interne", *Revue Synthese*, 2010, Vol. 131, No. 1, pp. 77–97.

Sini, C. *Gli abiti, le pratiche, i saperi*. Milano: Jaca Book, 1996. 128 pp.

Sini, C. *Il simbolo e l'uomo*. Milano: Egea, 1991. 290 pp.

Sini, C. *L'uomo, la macchina, l'automa*. Torino: Bollati Boringhieri, 2009. 124 pp.

Solymosi, T. & Shook, J. "Neuropragmatism: a neurophilosophical Manifesto", *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 2013, Vol. 5, No. 1, pp. 212–234.

Spitz, R. A. *The first year of life: a psychoanalytic study of normal and deviant development of object relations*. New York: International Universities Press, 1965. 394 pp.

Veer, R. van der, "Similarities between the Theories of G. H. Mead and L. S. Vygotskij: An Explanation?", *Studies in the History of Psychology and the Social Sciences*, ed. by S. Bern, H. Rappard and W. van Hoorn. Leiden: Psychologisch Instituut van de Rijksuniversiteit, 1985, pp. 1–11.

Veer, R. van der, "The Relation between Vygotsky and Mead Reconsidered. A Comment on Glock", *Studies in Soviet Thought*, 1987, Vol. 34, No. 1–2, pp. 91–93.

Vygotskij, L. S. *Mind in Society. The development of Higher forms of Psychological Processes*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978. xv, 159 pp.

Социальная структура языка и сознания в учении Джорджа Герберта Мида

Роселла Фаббрикези

Профессор отделения теоретической философии Миланского университета, председатель общества Чарльза Пирса (Charles S. Peirce Society). Università degli Studi di Milano. Italia, 20122, Milano, Via Festa del Perdono 7; e-mail: rossella.fabbrichesi@unimi.it

В центре внимания автора настоящей статьи книга Джорджа Мида «Разум, Я и общество» (1934). В этом новаторском сочинении Мид создает дисциплину социальной психологии в ее отличии от чистого бихевиоризма. Как и бихевиористы, Мид исследует наблюдаемую деятельность, жест, поступок, однако он не отрицает внутреннего опыта индивида, тем самым обозначая свою дистанцию от бихевиоризма. Более того, рост значения внутреннего опыта в рамках целостного процесса составляет для него предмет первоочередного интереса. Процесс формирования сознания развивается извне и вовнутрь. Сознание надлежит объяснять, а не просто удостоверить его наличие; в объяснении нуждается его развитие, его функции и полезная роль. Мид, как и его современник Л.С. Выготский, полагал, что истоки сознания коренятся в обществе; вместе с Дарвином он придерживался той точки зрения, что сознание представляет собой исход процесса коммуникации, а не его начало. Этот процесс начинается с «беседы жестов», продолжается в виде того, что Мид называет «взятием на себя роли другого», и находит свое завершение в создании социальной архитектуры значимых символов. «Я» впервые возникает как «общественное Я», как «обобщенный другой», что становится возможно в первую очередь благодаря такой особой форме жеста, какой является голосовой жест. В качестве особенно значимой автор выделяет особую форму «генеалогии сознания», намеченную Мидом; ее новаторский характер раскрывается в соотнесении с метафизической и психологической традициями. Глядящий внутрь себя интроверт, по-видимому, лишается возможности увидеть свое «Я», ибо истина этого «Я» лежит в направленных вовне динамичных отношениях с другими.

Ключевые слова: Мид, Выготский, сознание, жест, символы, язык, коммуникация

ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

Г.Б. Шамилли

КОНГЛОМЕРАТ ИЛИ СТРУКТУРНОСТЬ? К ПРОБЛЕМЕ МЕТОДОЛОГИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ*

Шамилли Гюльтекин Байджановна – доктор искусствоведения, ведущий научный сотрудник. ФБГНУ «Государственный институт искусствознания». Российская Федерация, 125009, г. Москва, Козицкий пер., д. 5; e-mail: shamilli@yandex.ru

Объектом исследования является структурная единица исторического нарратива, определяемая в источниках IX–XV вв. на арабском и персидском языках термином *ḥabar*. **Центральный вопрос:** является ли тип субъект-предикатного конструирования, или глубинная логическая структура предикации, протекающая по формуле $S(\text{процесс})P$, основанием для построения структуры-*ḥabar*. **Результат анализа** различных текстов показал, что сообщение-*ḥabar* имеет единую структуру, не зависящую от грамматики языка, и реализуется в разных литературных жанрах на основе гештальта «опирания» как целостного образа, который материализуется как в вербальных, так и в невербальных текстах. Обоснована взаимозависимость методологии исторического знания и силовых линий смыслополагания изучаемой культуры.

Ключевые слова: субъект-предикатное конструирование, пропозиция, рациональность, мышление, методология, история, структура-*ḥabar*, музыка

Введение

Основная задача статьи – показать *взаимозависимость* методологии исторического знания и способов смыслополагания изучаемой культуры. Вне этой связи любое исследование незападной интеллектуальной традиции может завершиться стратегическим провалом применяемого подхода. Смыслополагание – это механизмы разворачивания смысла в вербальных и невербальных текстах. Эти механизмы называются логико-смысловыми процедурами, реализующими в самых общих основаниях отношения части и целого, их противоположения и объединения¹. Они понимаются как универсальные только с точки зрения своих вариантных реализаций, основных для каждой из изучаемых культур. Процедуры формирования смысла не сводятся

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, грант №18-012-00227 «Концептуализация музыки в авраамических традициях. История-Теория-Практика».

¹ См.: *Смирнов А.В.* Каким может быть философское исламоведение? Универсалистский, цивилизационный, логико-смысловый подходы // *Исламская философия и философское исламоведение: перспективы развития.* М., 2012. С. 21–34.

к одному «универсальному» варианту для всех культур, на чем настаивают сторонники универсалистского подхода, или к одному универсальному варианту для культуры, как полагают сторонники цивилизационного подхода. Процедуры смыслополагания имеют варианты реализации, и в этом обнаруживается единство *грамматики мысли* для разных сегментов культуры. Например, объектом исследования может быть классическая арабо-мусульманская культура (VII–XV вв.)², а разные сегменты этой культуры – философия, искусство, право, филология – могут обнаруживать единую логико-смысловую грамматику, и только в этом случае можно говорить об универсальном Тексте классической арабо-мусульманской культуры.

Основной вопрос: что значит «грамматика мысли»? Привычно говорить о грамматике языка, менее привычно рассуждать о грамматике речи, хотя если она строится по правилам, то почему бы ей не иметь грамматику как правила построения речи; еще сложнее воспринимать словосочетание «грамматика мысли», особенно когда не указывается конкретный источник, либо содержащий, либо подводящий исследователя к такому понятию. Для второго случая, думается, необходимо сверх напряженное умственное усилие, если речь о «Логико-философском трактате» Людвиг Витгенштейна.

В статье А.В. Смирнова «Логическая неопределенность перевода: грамматика языка и грамматика мысли»³ понятие «грамматика мысли» не разъясняется⁴ и в ней отсутствует ссылка на трактат Витгенштейна, как и на исследование Уилларда Куайна, с которым связывают идею «неопределенности перевода»⁵, поэтому теоретически можно и ошибиться, указав на «Трактат» как источник размышлений. Между тем необходимость прояснить ключевое слово вышеназванной статьи вызвана в данном случае проблемой (зафиксирована мною в 2014 году), поставленной в заключительной части книги «Философия музыки: теория и практика искусства maqām», которая вскоре выйдет в издательстве «Языки славянских культур»: речь о двух типах субъект-предикатного комплекса, один из которых может быть положен в основание исследования о разомкнутой форме как типе рациональности, не привязанном исключительно к музыке⁶.

К концепции субъект-предикатного конструирования (S-Pc) в музыке я пришла, опираясь на смиРНовскую «ЛогикУ смысла» (М., 2000) и исследование Д.В. Фролова о понимании «предложения» в средневековой арабской грамматической теории. Суть открытия Фролова, обнародованного в 1970-х годах прошлого века, состояла в том, что концепция предложения в арабской классической грамматической теории строится иначе, чем в западноевропейской традиции: слово понимается как комплексная единица, тогда как предложение описывается как рядоположенная последовательность единиц

² Слово «арабо» указывает на приоритетную позицию арабского языка, а слово «мусульманская» – на системообразующую роль исламской религии, в ареале которой оказалось культурное наследие всех народов, населявших территорию от Андалусии на западе до северных границ Китая на востоке.

³ См.: *Смирнов А.В.* Логическая неопределенность перевода: грамматика языка и грамматика мысли // *Топосы философии* Наталии Автономовой. К юбилею. М., 2015. С. 593–614.

⁴ Возможно, после работ И.Г. Хаманна (1730–1788) оно не нуждается в экспликации.

⁵ См.: *Куайн У.В.О.* Слово и объект. М., 2000. Спустя десятилетия после публикации работы «Слово и объект» Куайну пришлось опровергнуть домыслы о «неопределенности» перевода в формате отдельной статьи, когда степень непонимания его труда достигла невероятных масштабов.

⁶ О двух типах субъект-предикатного конструирования на материале арабского языка и фрагментов классической арабской философии см.: *Смирнов А.В.* Логическая неопределенность перевода. С. 593–614.

одного уровня. В моей книге аналогичная неиерархическая организация музыкальной фразы была обоснована на примере анализа музыкальных композиций искусства *maqām*⁷, а механизм S-P-конструирования был описан с помощью языка теории музыкального текста. В период завершения книги уже зрела мысль о том, чтобы начать исследование о разомкнутой форме и, второй, процессуальный тип S-Рс, или S↔P (по Смирнову), еще не показанный в ней в виде формулы, был вскоре рассмотрен в докладе, прочитанном на семинаре «Архитектоника культуры»⁸, и опубликован⁹.

Почему возник вопрос о грамматике мысли?

Мысль как пропозиция

Проблема видится в том, что возможность применения понятия «субъект-предикатное конструирование» к невербальной сфере культуры, в частности к музыке, будет решительно оспариваться до тех пор, пока не будет показан путь движения от понятия «грамматика языка», не признаваемого за музыкой со всей ответственностью, к понятию «грамматика мысли». Ведь оспаривать наличие *мысли как мышления в музыке* – внепредметном языке искусства – невозможно, ибо это противоречит ее природе. Однако все еще обсуждается понятие «язык музыки» как строгий термин. В большинстве случаев он переводится в область метафоры: музыкальный язык – понятие метафорическое¹⁰.

Таким образом, лакуну на пути движения от грамматики языка к грамматике мысли, думается, можно заполнить, обратившись к четвертому тезису «Логико-философского трактата» Витгенштейна: *мысль – это пропозиция, обладающая смыслом*¹¹. И если верно, что мысль – это пропозиция, а пропозиция, по Витгенштейну, – это предложение (=фраза=*der Satz*)¹², то при обозначенных выше условиях понятие «грамматика мысли» перестает быть метафорой, поскольку предложение является структурным, а мысль становится «грамматически» исчислимой. Иначе говоря, возможен грамматический разбор мысли, как возможен грамматический разбор предложения, что не одно и то же, но неизбежно стягивается к субъект-предикатному конструированию (S-Рс). Рассмотрим это подробнее.

⁷ Искусство *maqām* – это профессиональная музыка устной традиции, классическое искусство, связанное с высокой поэзией и строгой системой канонов, которые передавались на практике изустно от учителя ученику, а в теории – через жанр трактата о музыке, или *ḡisālah al-mūsīqā* (перс. *ḡisālah-i mūsīqī*). Сегодня искусство *maqām* практикуется на территории северной Африки, Европы и Азии в жанровых моделях *maqām* (Египет, Израиль), *maqām al-‘irāqī* (Ирак), *dastgāh* (Иран), *muğām-dastgāh* (Азербайджан) и пр., исполняется на древнееврейском, арабском, персидско-таджикском и языках преимущественно юго-западной тюркской группы.

⁸ См.: Шамилли Г.Б. Как можно говорить о разомкнутой форме? URL: <https://iphras.ru/page27587213.htm> (дата обращения: 05.12.2016).

⁹ См.: Шамилли Г.Б. О двух текстообразующих механизмах в устно-профессиональной музыкальной традиции // PAX SONORIS. 2013. Вып. 7. С. 157–165.

¹⁰ Убежденность в этой мысли привела к возникновению целого направления в современном музыковедении, посвященного метафоре в языке описания музыки.

¹¹ Витгенштейн Л. Избранные работы. М., 2005. С. 86. В переводе М.С. Козловой (см.: Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994. С. 1–73) этот тезис переведен иначе; в цитируемом переводе он соответствует немецкому и параллельному английскому тексту (*Wittgenstein L. Tractatus Logico-Philosophicus. L., 1960*).

¹² Важно принять во внимание, что первоначальным названием «Логико-философского трактата» было «Предложение» или «Пропозиция», то есть оно было названо «по ключевому слову всей работы» (Витгенштейн Л. Избр. работы. С. 15).

При условии достоверности вышеприведенного вывода завязывание пропозиции (=мысль), чем бы она ни выражалась – звуком, красками, словом и т. д., – будет происходить по определенным правилам и может быть выражено и описано в понятиях S-P-конструирования. В таком случае S-P-конструирование становится не просто универсальным средством выражения мысли, но и *способом анализа мысли как связности* – перестает быть категорией исключительно языковой грамматики, охватывая все, что находится в поле зрения (=мышления) человека. И, наоборот, *завязывание мысли (= пропозиция), чем бы эта мысль ни выражалась – звуком, красками, словами и т. д., – становится подлежащим анализу, но не содержательному (!), а логико-смысловому, вскрывающему принципы построения содержания на уровне глубинной структуры как субъект-предикатного конструирования.*

Таким образом, лакуна, возникающая по ходу чтения статьи Смирнова, может быть заполнена, как мне представляется, следующим образом:

- (1) возможна грамматика мысли (=пропозиция);
- (2) возможно понимание мысли как пропозиции;
- (3) возможно выражение мысли в субъект-предикатной конструкции

средствами вербальных и невербальных языков.

Второе положение из трех, высказанное Витгенштейном, возможно, и обуславливает выход в невербальную сферу культуры, так как позволяет анализировать эти тексты в понятиях S-P-конструирования, обнаруживающего разные типы рациональности при внешней схожести их содержательной составляющей. Вслед за Смирновым я называю ее обманчивой схожестью вещей (как схожесть вишни и мяса, когда их анализируют с позиции «общих» свойств – красноты и мягкости).

Еще одна важная мысль, на которую желательнее обратить внимание в самом начале статьи, – это критика Л. Витгенштейна за «*субстанционально-атрибутивную метафизику (выражение Рассела)*»¹³, которую находим в другой работе А.В. Смирнова «Пропозиция и предикация», где анализируется тезис Витгенштейна «2.0131 ... Пятну в поле зрения не обязательно быть красным, но оно должно иметь какой-то цвет – оно включено, так сказать, в цветовое пространство»¹⁴. Смирнов настаивает на том, что «закон исключенного третьего фактически упомянут здесь так, как если бы он был сам собою разумеющимся... и не требовал принятия целой системы предпосылок, прежде всего – положения о субстанциональном характере вещи, как если бы такое принятие было необходимым, а не альтернативным, допускающим иное полагание вещи. – Вещи как процесса, что требует перестройки всего субъект-предикатного комплекса»¹⁵.

Напомню, что Витгенштейн и Рассел¹⁶ критикуются за отождествление события с фактом, за «сваливание в вещь», поскольку «вещи» принимаются за «факты», тогда как «*вещи и системы вещей – это образы действительности, нарисованные в альтернативных палитрах предикационных стратегий*»¹⁷. Это значит, что сегодня мы имеем по меньшей мере два (аристотелевский и не аристотелевский) способа мыслить событие (единая действительность) как «факт», и каждый из этих «фактов» как систем вещей будет абсолютно логичным с позиций контрастных логик смысла. Вместе с тем, опираясь на собственно тезисы Витгенштейна, а не комментарии к ним, оставленные другими исследова-

¹³ Смирнов А.В. Пропозиция и предикация // Филос. журн. 2016. Т. 9. № 1. С. 8.

¹⁴ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Филос. работы Ч. I. М., 1994. С. 6.

¹⁵ Смирнов А.В. Пропозиция и предикация. С. 9.

¹⁶ См.: Рассел Б. Логический атомизм // Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998. С. 17–37; Рассел Б. Философия логического атомизма. Томск, 1999.

¹⁷ Смирнов А.В. Пропозиция и предикация. С. 20.

телями¹⁸, я не нахожу глубинного противоречия между идеей альтернативных предикационных стратегий (Смирнов) и той частью теории Витгенштейна, которая обсуждалась выше и была выражена в тезисе «мысль – это пропозиция, обладающая смыслом»¹⁹. Мое убеждение основано на том наблюдении, что в своих тезисах Витгенштейн не аргументирует мысль, прямо и однозначно противоречащую вышеприведенной концепции альтернативных логик как вариантов S-P-стратегий. Напротив, такая мысль внедряется его комментаторами, переводившими слова Витгенштейна в субстанциальную картину мира, вполне естественную и понятную как для автора «Трактата», так и для западноевропейской культуры в целом. Вот один из примеров того, как это происходит.

Витгенштейн в тезисе 3.141 говорит:

Пропозиция ни в коей мере не является словесным конгломератом.

(Так музыкальная тема не является конгломератом звуков)

Пропозиция является четко артикулируемой²⁰.

Комментатор же продолжает: «Здесь подчеркивается структурный характер связи между элементами»²¹, а структурность разъясняется таким образом, что «как в предложении должен быть субъект и предикат, так в музыкальной теме должны быть тоника, доминанта и субдоминанта»²². Действительно, такая мысль может посетить каждого, кто сравнивает строение вербальной фразы с музыкальной: «Как музыкальная тема – это определенная иерархия звуков и мотивов, так и в предложении имеет место иерархия языковых знаков – имен и словосочетаний»²³. Продолжение комментария логично вытекает из предшествующих рассуждений: «Суть структурности, артикулируемости Пропозиции состоит в наличии иерархии (курсив мой. – Г.Ш.), в подчинении одних элементов другим»²⁴. Таким образом, само понятие структурности однозначно связывается комментатором с наличием иерархии, что на самом деле не носит абсолютный характер²⁵, ибо ранее была показана неиерархическая стратегия организации предложения в арабской классической грамматике²⁶ и музыкальной фразы²⁷.

¹⁸ А.В. Смирнов во второй статье ссылается только на одно издание (*Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Филос. работы. Ч. 1. М., 1994. С. 1–73*) из двух, имеющих на русском языке.

¹⁹ См. примеч. 11.

²⁰ *Витгенштейн Л. Избр. работы. С. 60.*

²¹ Там же.

²² Там же. Прежде всего нужно пояснить, что «тоника», «доминанта» и «субдоминанта» – это определенные функции ступеней лада, отвечающие за порядок тяготений звуков, из которых создается музыкальное произведение. Но проблема в том, что данные функции характерны только лишь для ограниченного промежутка истории западноевропейской музыки и связанной с ней функциональной теории лада. Их распространение на музыку вообще однозначно маркирует универалистский подход автора комментария к тексту Витгенштейна, высвечивая то, что кажется ему понятным.

Эта мысль должна быть разъяснена, так как не во всех темах бывают тоника и субдоминанта, но каждая строится на основании S-P-конструирования.

²³ Там же.

²⁴ Там же. С. 60.

²⁵ Например, толпа (=отсутствие иерархии) перед трапом в самолет, летящий в южную страну, – это хаос с точки зрения европейца и структурность для араба в силу культурной традиции, в которой они выросли.

²⁶ См.: *Фролов Д.В. К вопросу о понятии предложения в арабской грамматике // Фролов Д.В. Арабская филология: Грамматика, стихосложение, корановедение. М., 2006. С. 17–34.*

²⁷ Впервые о неиерархической парадигме в организации музыки см.: *Шамилли Г. Б. О двух текстообразующих механизмах в устно-профессиональной музыкальной традиции. С. 157–165. Подробнее см. в: Шамилли Г. Б. Разомкнутая форма как метафора, термин и феномен // «Рассыпанное» и «собранное»: когнитивные приемы арабо-мусульманской культуры. М., 2017. С. 95–221.*

Каким же образом, далее, оценивается то, что не подпадает под структурность, или строгую иерархию? «Суть хаоса, конгломерата, невразумительности – в *неупорядоченном равноправии всех элементов* (курсив мой. – Г.Ш.)»²⁸. Другими словами, рядоположенность элементов как отсутствие иерархии является для автора комментария даже не признаком, а *сутью* хаоса, конгломерата и невразумительности, оценивается как негативное явление, указывающее на отсутствие структурности. Между тем «хаос», понимаемый как неиерархичность для одной культуры, для другой – упорядоченная структурность. Заметим, что «отсутствие словесного конгломерата» не подразумевает присутствия иерархии, скорее присутствие структурности. Почему же структурность должна быть непременно иерархичной? Ведь не Витгенштейн сказал, что «артикулируемость» – это признак иерархичности, а его комментаторы²⁹, домыслив в том ключе, в котором мыслят сами.

Таким образом, настоящая статья задумана с целью показать возможность расширения смысловых стратегий, или типов субъект-предикатного конструирования, как грамматики мысли – отнюдь не грамматики языка. Основной ее вопрос связан с проблемой конструирования нарратива в исторических текстах, в том числе в жизнеописаниях музыкантов, и стремлением понять, почему эти источники с трудом дочитываются до конца, не приносят удовольствия, воспринимаются как конгломерат фраз, как невразумительность и хаос и, наконец, что именно обуславливает такой порядок вещей?

Гештальт «опирания»

Ядро любой когнитивной модели – это гештальт, отвечающий за целостность³⁰ в глубинах сознания. Он выступает как единица анализа сознания, несводимая к сумме своих частей. Гештальт не только отвечает за трансляцию целостной картинки бытия, или целостный образ, выражаемый средствами самых разных (вербальных и невербальных) языков, но и формируется благодаря факторам, не зависящим от деятельности самого человека, таким как природный ландшафт, климатические условия среды обитания и пр. Это то, что, как правило, остается за пределами исследования текста. Обращение к гештальту для данного конкретного случая более чем необходимость, поскольку разбираются S-Рс-стратегии завязывания мысли, от которых зависит конечный смысловой результат.

Попробуем рассмотреть образы «путника» и «седла» в картине мира, сформированной условиями жесточайшей борьбы с природой, – обжигающей дневной жары и убийственного ночного холода пустыни. Седло верблюда – это не просто место для сидения на вьючном животном и хранения необходимых предметов, а своеобразный переносной «дом»³¹, защищаю-

²⁸ Витгенштейн Л. Избр. работы. С. 60.

²⁹ Я опускаю проблему перевода его трактата на русский язык, которая всегда обсуждается переводчиками.

³⁰ Гештальт (слов. Gestalt – «форма», «структура» и т. д.) – в терминологическом значении – единица анализа сознания, несводимая к простой сумме частей.

³¹ Вспомним, куда спрятала Рахиль терафим (в Древнем Израиле так называли родовые антропоморфные идолы, обладание которыми гарантировало руководящее положение в семье и позволяло претендовать на наследство, что в значительно меньшей мере сохранялось после вавилонского плена), украденный у Лавана: «Рахиль же взяла терафим, засунула в верблюжье седло и уселась сверху. Лаван обыскал весь шатер, но ничего не нашел» (Быт. 31:34–35. Пер. Я. Эйделькинда).

щий путника как в песчаной среде, так и внутри шатра, где седло преобразуется в стол, спинку стула и даже спальное место. При всех многообразных практических функциях и художественных коннотациях седло выполняет роль опоры, или опираемого, тогда как путник является опирающимся на опору. Так возникает образ «опирания», в котором действующее и претерпевающее находятся в неразрывном смысловом единстве, занимают одно «место», точку смыслового пространства в процессе завязывающейся мысли (=пропозиция).

Арабские грамматисты прибегали к образу «опирания», объясняя языковое значение слова *izāfaʿ*–«сопряжение»³², что, как выяснилось, не случайно. Например, они объясняли «сопряжение» через образ путников, которые, войдя в дом, оперли свои спины на седла, то есть сели, опершись на седла после утомительного перехода. Они также приводят в качестве синонима слова *izāfaʿ* другое, не менее важное слово – *ʾisnād*³³. Это, в свою очередь, дает основание думать, что субъект-предикатное «сопряжение» двух или более слов, таких как *izāfaʿ* и *ʾisnād*, имеет один «гештальт», который выражается в образе *опоры одного слова на другое*. Глагол *azāfa*, от которого образуется *ʾizāfaʿ* как имя действия, означает то же самое, что *asnāda*, для которого имя действия – *ʾisnād* – «опирание» одного на другое. Кроме того, однокоренное *zaʿf*, буквально «гость», и связанные с этим слова также объясняются через «опирание», потому что «гость» – это тот, кто оперся на хозяев; «гостить» – это «опираться» на приютивший дом. Этот ряд примеров можно было бы продолжить, переходя из одной области знания к другой, например, от филологии к классической теории музыки искусства *maqam*, которая описывала совокупности тонов в пределах кварты и квинты³⁴ как «опирание» – *ʾizāfaʿ* одной структуры на другую и т. д.

Таким образом, *если* арабский язык предоставляет возможность понять иной тип связи субъекта и предиката, описанный в классической арабской грамматике как «опирание опирающегося на опору», то тип связи, основанный на логике процесса, которая стягивает, например, «говорящего» и «проговариваемое» в «говорение», лишенное временной характеристики, в данном случае представляет интерес исключительно в плоскости грамматики мысли³⁵. Думается, что именно логика процесса *обуславливает событие*

³² Здесь дано терминологическое значение слова.

³³ Правильный перевод слова – «опирание», ошибочный – «опора».

³⁴ Их нельзя мыслить, как «тетрахорд» и «пентахорд», поскольку в данном конкретном случае это парадигматические системы элементов одного уровня, а не просто звуковые структуры лада.

³⁵ Известно, что субъект и предикат связаны тем, что арабская языковая теория называет термином *ʾisnād*, или «опирание», а сам факт «опирания» оказывается «третьим» (после субъекта и предиката) связующим звеном в арабской фразе (неважно, именной или глагольной), которая в силу этого не просто не нуждается в какой-либо связке типа глагола «быть», но категорически исключает такую. Базовая предикационная формула для естественного арабского записывается не «S есть P», а «S опирание P», см.: Смирнов А.В. Пропозиция и предикация. С. 15. Можно добавить, что аналогичная языковая интуиция характерна и для иврита, безразличного к глаголу «быть» в стягивании субъекта и предиката. Например, фраза *David dober*, или «Давид говорящий», не предполагает связку «есть», как если бы мы сказали *David is talking* («Давид есть говорящий»). В современном разговорном (не библейском) иврите эта недостающая связка часто заменяется местоимением *gū*, что значит «он», в результате чего фраза *David gū dober* звучит как «Давид он говорящий», но никогда не переводится так. Рассматривая эту ситуацию с позиции арабской языковой теории, можно было бы также констатировать перекодировку иврита с позиции субстанциальной логики, потому что «опирание» ни в арабском, ни в иврите не выражается никаким словом и связка *gū* («он») в данном случае указывает на родовую принадлежность

как минимальный нередуцируемый смысл пропозиции на любом языковом материале. В данном конкретном случае необходимо понять, какова единица события в историческом нарративе и какова ее структура.

Событие, каким бы оно ни представлялось средневековому автору, всегда будет выражено в определенной структуре как отношение противоположений, или отношение части и целого. *Объединяются ли они по типу рода и вида, то есть восходят ли к классу или достигают единства в чем-то третьем, отличном от них самих и не ограниченном ими*, – данный вопрос лежит в основании методологии исторического знания. Без этого невозможно понять, как устроен текст. Не защищенный породившей его культурой, он становится «фактом» той предикационной стратегии, которая органична не породившей, а воспринимающей стороне согласно ее собственной привычке ежесекундно творить окружающий мир, как было показано выше на примере анализа комментария к «Трактату» Витгенштейна.

Событие и текст

Известно, что западноевропейская наука подходит к описанию истории как *pagatio*, или повествования, развернутого на линейно-горизонтальной оси текста, однако сказанное не характерно для классической арабо-мусульманской историографии, не обнаруживающей внутреннего единства. В целом ученые высказывают единое мнение относительно этапов эволюции и характера исторического знания классической арабо-мусульманской культуры вплоть до падения Константинополя (1453 г.)³⁶ – события, после которого ее дальнейшее развитие было крайне противоречивым, привело к необратимому духовному кризису начала XIX в. и, наконец, падению халифата в июле 1923 года³⁷.

Процесс эволюции исторического знания шел по пути фиксации устных преданий и сопровождался возникновением самых разных литературных жанров в связи с сиюминутными потребностями разрастающейся империи. Развернутые хроники-*tawāriḥ* появлялись в результате поглощения «малых жанров» (понятие Ф. Розенталя), таких как *aḥbār* (сообщения), *ansāb* (генеалогии), *siyar* (биографии), *mağazī* (завоевания), *ṭabaqāt* (разряды), *qīṣaṣ al-anbiyāʾ* (рассказы о пророках), *ayuām al-ʿarab* (дни арабов) и т. д., для которых был характерен какой-либо один принцип описания истории, и далеко не всегда хронологический. Напомню, что сам термин *tāriḥ*, в переводе с арабского «дата», а с иврита – «день», понимаемый сегодня как «история», появился в названиях исторических хроник довольно поздно, к середине IX в., указывая на вид литературы, объединившей «хронологически выстроенные знания о

говорящего. Подчеркну, что вопрос, обуславливает ли единство предикационных формул, выраженное в отсутствии глагола «быть», единство грамматики мысли, не имеет прямого отношения к этой работе.

³⁶ См.: *Rozental F.* A history of muslim historiography. Leiden, 1968; *Khalidi T.* Arabic historical thought in the classical period. Camb., 1996; *Duri A.A.* The Rise of History among the Arabs. Princeton, 1983; *Микульский Д.В.* «Золотые копии...» ал-Ма́суди и их место в арабо-мусульманской словесности // *Ма́суди, Абу-л-Хасан 'Али ибн ал-Хусайн ибн Али.* Золотые копии и россыпи самоцветов [История Аббасидской династии 749–947]. М., 2002. С. 6–46; *Кузнецов В.А.* Структура и развитие арабо-мусульманского исторического знания в VIII–XV вв.: Дис... канд. ист. наук. М., 2010.

³⁷ По Лозаннскому мирному договору 23 июля 1923 г. Турецкая Республика была объявлена правопреемницей Османского халифата.

прошлом»³⁸, которые подчинялись либо погодному, либо династийному принципу систематизации, последний из которых оказался наиболее востребованным для того времени. Желание составить целостную всемирную историю поставило ученых арабо-мусульманской культуры перед необходимостью вписать их собственную историю в более широкий контекст, не ограниченный военными походами пророка Мухаммада, породившими жанр *tağazī*. Эта задача решалась на фоне появления переводов сочинений по истории со среднеперсидского языка пехлеви, а также с греческого и сирийского языков. Последние «способствовали усвоению арабами-мусульманами иранских и византийских исторических представлений, и фактического материала»³⁹. Наряду с этим привлекалось и записывалось доисламское устное наследие и адаптировалось кораническое учение о прошлом человечества как «череде пророческих миссий, завершающихся миссией пророка Мухаммада, “печати пророков”»⁴⁰. Не менее важным считалось включение в исторический нарратив апокрифических легенд о ветхозаветных пророках (*israiliyyat*), что позволяло выстроить историческую картину, не ограниченную племенными легендами арабов, и обосновать возникновение новой империи как звена единой цепочки.

При исследовании исторического нарратива интересен тезис, согласно которому принцип конструирования исторических сочинений «работал в любопытном соответствии со смысловыми единицами арабского исторического повествования, а именно – хабарами (известиями, сообщениями)»⁴¹. Д.В. Микульский передает свое ощущение от восприятия этих «сообщений» через образ «мозаики»⁴², видимо, опираясь не на структурную, а цветовую компоненту этого феномена, говоря о том, что сообщения приводятся «вразбивку», то есть не выстраиваются на линейно-хронологической оси.

В контексте вопроса о *структурности* или *конгломерате* вышеописанная характеристика исторического нарратива в арабских источниках представляет большой интерес и свойственна организации музыкального текста жанровых композиций искусства *maqām*, что подробно рассмотрено в другой работе⁴³. По моему убеждению, в основании «мозаичного» исторического нарратива лежит гештальт «опирания», связанный с логикой процесса, но в начале необходимо ответить на два вопроса:

- 1) как именно организована единица исторического нарратива;
- 2) каким образом данная единица связывается с другими.

Если Д.В. Микульский не затрагивает их в силу иных задач, решаемых в исследовании, то для данной работы оба вопроса существенны и переходят в третий, крайне важный как для текущего, так и последующих разделов работы. Данный вопрос звучит таким образом: имеет ли единица нарратива, или *ḥabar*, иерархически обусловленную структуру или, напротив, представляет неиерархическое образование?

Итак, *ḥabar* – это **минимальная смысловая единица текста, или «сообщение»**, равное одному историческому событию. Попробуем в начале разобраться, *имеет ли она единую структуру* в разных жанрах средневековой

³⁸ Кузнецов В.А. Указ. соч. Автор обращает внимание на то, что арабское слово *tā'gh* имеет значение датировки, а не рассказа (*ḥabar*) и близких тому значений, что недвусмысленно объясняет факт отсутствия единого исторического нарратива о прошлом.

³⁹ Микульский Д.В. Указ. соч. С. 26.

⁴⁰ Там же. 23.

⁴¹ Там же. 30.

⁴² Там же.

⁴³ См.: Шамилли Г.Б. Разомкнутая форма как метафора, термин и феномен. С. 95–221. Здесь минимальной смысловой единицей является фраза-*ḡumla*.

литературы, а потом – *влияет ли на ее организацию грамматика какого-либо конкретного языка*, например арабского или персидского, принадлежащих к разным языковым группам.

Посмотрим, что собой представляет единица-*ḥabar* в т. н. религиозных текстах. Для начала обозначим характерную черту ее структуры. Она видится в том, что каждое сообщение выстраивается по формуле: «... сказал (а/ли) ...», где вместо первого многоточия фигурирует местоимение или имя/имена, отвечающие за достоверность информации, а на месте второго многоточия находится сам текст сообщения. Эта форма не связана исключительно с традицией фиксации устной речи, характерной в целом для древней и средневековой литературы, как западной, так и незападной. Ведь суть не в самой структуре сообщения, которая встречается в самых разных нарративах в качестве фрагмента текста (например, «Фамари сказали: Твой свекор пошел в Тимну стричь овец»⁴⁴ или: «Он сказал: Поддай мне поесть твоей дичи, сынок, и моя душа благословит тебя»⁴⁵). Проблема в том, что один текст организуется как бесконечная череда сообщений, будто бы не связанных друг с другом единым сюжетом, а другой – реализуется по пути линейно-временного развития. Если верно, что за этим стоят две упомянутые выше смысловые стратегии, то первая из них – S(процесс)P, или S↔P – наиболее явственно отражается в одном из важных источников эволюции исторического знания – преданиях (*sunnāʾ*) о поступках и высказываниях пророка Мухаммада (570–632)⁴⁶, которые возводятся в правила поведения добропорядочных мусульман. Важнейшим элементом преданий в ходе их фиксации уже после смерти Мухаммада был так называемый *ʾisnād* – «опирание»⁴⁷.

В этом случае термин *ʾisnād*–«опирание» нужно понимать как *указание на процесс, организующий троичную смысловую структуру «сообщения»-ḥabar*, в котором оно реализуется, когда возводится к тому, кто его впервые произнес в далеком или не очень далеком прошлом. «Опирание»-*ʾisnād* как процесс подразумевает наличие «опирающегося»-*musnad* и «опоры»-*musnad ilayh*. В роли «опоры»-*sanada*⁴⁸ выступает цепочка имен, следующих в порядке от рассказчика события, то есть самого автора сочинения к непосредственному свидетелю события, а функцию «опирающегося» выполняет собственно текст-*matn*. Важно обратить внимание на то, что слово *matn* в словарном значении – «спина [путника]»⁴⁹ – вновь отсылает нас к гештальту «опирания». Вспомним, что в западной, латинской, традиции текст, или *textus*, – это «ткань», а вовсе не «спина», что весьма примечательно и показывает, как мыслит культура.

Итак, один из примеров сообщения, взятый наугад из «Сахих» аль-Бухари:

166 (245). Сообщается, что *Анас*, да будет доволен им Аллах, *сказал*: «(Однажды я видел, как) пророк, да благословит его и приветствует Аллах, сплюнул в (полу) своей одежды»⁵⁰ (курсив мой. – Г.Ш.)⁵¹.

⁴⁴ Быт. 38:13–15. Пер. Я. Эйделькинда.

⁴⁵ Быт. 27:1–28:5. Пер. Я. Эйделькинда.

⁴⁶ На русском языке см.: Сахих аль-Бухари (краткое изложение). Т. 1. М., 2002.

⁴⁷ Этой теме посвящены специальные труды, рассматривающие условия достоверности *ʾisnād*.

⁴⁸ *Sanada* (досл. «опора», или «опираемое»). См.: Баранов Х.К. Большой арабско-русский словарь. Т. 2. М., 2006. С. 741.

⁴⁹ См. там же. С. 956.

⁵⁰ Комментарий переводчика: «Пророк сделал это, чтобы показать своим сподвижникам, как следует вести себя во время молитвы» (Сахих аль-Бухари. С. 96).

⁵¹ Там же.

Сообщение исчерпывает содержание главы 47 – «Сплевание и сморкание в (полы) одежды» – данного конкретного издания. Другие же главы «Сахих» содержат от одного до нескольких сообщений. Например, глава 49 «Сивак»⁵² состоит из двух сообщений на тему очищения рта зубочисткой. При этом оба не связываются последовательным повествованием⁵³. Иногда сложно понять логику объединения сообщений в главу. Например, в главе 44 – «О том нечистом, что попадает в масло⁵⁴ и воду» – должна была быть информация о искомом – нечистом, масле и воде, но вместо того читаем:

159 (235). *Передают со слов Маймуны*, да будет доволен ею Аллах, что однажды посланника Аллаха, да благословит его и приветствует Аллах, спросили о том (, что следует делать с) маслом, в которое попала мышь, и он сказал: «Достаньте мышь и выбросьте ее и то, что было вокруг нее, а остальное (можете) есть⁵⁵».

160 (237). *Передают со слов Абу Хурайры*, да будет доволен ею Аллах, что пророк, да благословит его и приветствует Аллах, сказал: «В День воскресения каждая рана, полученная мусульманином на пути Аллаха, предстанет (перед взорами) в том виде, какой она была, когда ее нанесли (ему). Кровь из нее будет бить ключом, и цвет ее будет цветом крови, но запах ее будет запахом мускуса» (курсив мой. – Г.Ш.)⁵⁶.

Во втором сообщении нет упоминания о масле (тем более топленом) и воде. Если предположить, что мускус⁵⁷ – это парфюм, а не экстракт, кровь же – нечистое, то второе явно не попадает в первое, потому что говорится о запахе мускуса, а не о масле. Если же под кровью понимается вода, то нечистая кровь (=рана) в день Воскресения, видимо, должна стать чистой, поскольку «запах ее будет запахом мускуса». В таком случае не упомянуто «нечистое», попавшее в кровь. Кроме того, неясен практический смысл этого сообщения относительно названия главы, ведь все сообщения в «Сахих» и других сборниках преданий направлены на то, чтобы перевести слова и поступки Мухаммада в реальное действие, иначе теряется смысл их записи, систематизации и изучения.

Если отвлечься от содержательной стороны сообщений, то на основании логической процедуры очевидно, что все они основаны на гештальте «опирания», показанном на схеме 1:

Опирание-’isnād
 опираемое(=опора)-sanada опирающееся- (=спина)-matn

Схема 1. Структура сообщения ḥabar

С точки зрения типов S-P-конструкций данное сообщение организовано по процессуальному варианту S(процесс)P⁵⁸, потому что ни одна «часть» не обладает собственным существованием без другой «части». И даже если редуцируется имя передатчика, то и в этом случае *сообщение не деформируется на уровне грамматики мысли, обладающей смыслом, но только на уровне*

⁵² Здесь имеются в виду «зубочистки, сделанные из корней и ветвей арака (*Salvadora persica*)», когда разжеванный кончик прутика использовался для чистки зубов (там же. С. 97).

⁵³ Там же.

⁵⁴ Комментарий переводчика: «Здесь речь идет о топленом масле /самн/» (там же. С. 96).

⁵⁵ Комментатор называет масло «топленным».

⁵⁶ Там же. С. 94–95.

⁵⁷ Мускус (лат. *muscus*) – сильно пахнущее вещество, вырабатываемое железами некоторых животных, например, из кабарги (разновидность оленя) или получаемое из растений.

⁵⁸ У Смирнова S(опирание)P.

грамматики языка. Ведь редукции подлежит язык, а не смысл, который редуцировать невозможно. Эта и, наверное, другие причины способствовали тому, что «опора»-*sanada* как первоначально обязательный «элемент» сообщения со временем стала необязательной, в частности в текстах на персидском языке⁵⁹, в поздних исторических хрониках, в том числе в источниках XIV–XV вв. И экзегетической литературе, которая остается за рамками рассмотрения по причине ограниченного объема данной работы.

Что происходит в исторических книгах?

Как правило, цепочка передатчиков, так называемая «опора»-*sanada*, в исторических текстах более длинная:

Мой дядя со ссылкой на 'абдаллаха ибн Шабива, а тот – на Харуна ибн Мусу ал-Фарви, который в свою очередь ссылался на Мусу ибн Джа'фара ибн Аби Касира, сообщил мне: «Друзья мои ...» (курсив мой. – Г.Ш.)⁶⁰.

Она прокладывает путь, уводящий читателя в прошлое. За каждым названным именем, по сути, стоит и редуцированный текст сообщения, поэтому цепочку имен, представляющую элемент-«опора», можно рассмотреть как сцепление сообщений, редуцированных до имени, и такое сведение сообщения до имени свидетельствующего, или передатчика, подобно редукции фразы до одного слова, когда она классифицируется как «голофрасис».

Сам «текст»-*matn*, сообщаемый автором, часто украшается стихами, не имеющими, как полагают исследователи, прямого отношения к сути информации. В нем передается одно событие, и это важная деталь сообщения. Нельзя привести два события в одном сообщении, пусть оба касались бы одной темы или противоречиво ее раскрывали. Каждое из них должно быть организовано в троичной структуре, где «опирание»-*'isnād* как способ описания факта, формирующий «сообщение», *ḥabar*, – это отношение «опоры»-*sanada* и «опирающегося»-*matn*.

Стало быть, «опирание» как процесс – это остановка времени, его преодоление. Это миг, равный событию. Оно описывается как нечто целое в троичной структуре. При этом исторический нарратив организуется как сцепленность сообщений-*ḥabar*, между которыми и возникает время. Если верно, что цель исторического знания классической арабо-мусульманской культуры состояла в преодолении времени, то рассматриваемый тип организации сообщения направлен именно на это. Он помогает преодолеть время: одно и то же событие переживается как в первый раз через упоминание имен передатчиков и сам текст сообщения.

Элемент «опора»-*sanada* принимал в сообщениях разные формы, как видно из фрагмента исторического трактата Абуль-Хасана Али ибн аль-Хусейна аль-Масуди (896–956)⁶¹:

И сказал Джалинус⁶²: «Любовь случается между разумными из-за их сходства по уму и не случается между глупцами, даже если они сходны в глупости. Ибо ум действует упорядоченно, и двое могут совпасть в нем единым образом, а глупость не действует упорядоченно, и двое не могут в ней совпасть».

⁵⁹ Например, в т. н. *тазкире*, включавших краткие биографии средневековых авторов.

⁶⁰ Исфакхани Абу-л-Фарадж. Книга песен. Баку, 1994. С. 97.

⁶¹ Для удобства читателей здесь и в следующих цитатах прямая речь дана в кавычках, хотя в изданном тексте перевода их нет. Строки цитируемых стихов (*bayt*) отделены друг от друга кривой чертой.

⁶² «Джалиус – арабская форма имени выдающегося античного врача и теоретика медицины Галена (129–199 н.э.)» (*Масуди, Абу-л-Хасан 'Али ибн ал-Хусайн ибн Али*. Золотые копии и россыпи самоцветов [История Аббасидской династии 749–947]. М., 2002. С. 638).

Один араб классифицировал разновидности любви, сказав: «Три [вида] любви – любовь-связь, / любовь-лесть и любовь-убийство (курсив мой. – Г.Ш.)»⁶³.

Так ли обстояло дело в жанре жизнеописаний музыкантов – «разряды»-*ṭabaqat*? Сравнение вышеприведенных сообщений с фрагментами *Al-aḡānī* «Песен» Абу аль-Фараджа аль-Исфахани (ум. 967) не обнаруживает существенного различия в организации повествования:

Мой дядя со ссылкой на 'Абдаллаха ибн Шабипа, а тот – на Харуна ибн Мусу ал-Фарви, который в свою очередь ссылался на Мусу ибн Джа'фара ибн Аби Касира, сообщил мне: «Когда Меджнун сказал: “Друзья мои, клянись Аллахом, я не властен в том / на что Бог обрек Лейлу и на что – меня. Он отдал ее другому, а меня поразило любовью к ней / и ничто, кроме Лейлы, не сможет заставить меня страдать” – он лишился разума».

Джахза со слов Маймуна ибн Харуна, сославшегося на Исхака ал-Маусили, рассказал мне, когда Меджнун произнес эти два бейта – он заболел проказой (курсив мой. – Г.Ш.)»⁶⁴.

В этом отрывке два сообщения, каждый из которых посвящен одному и тому же событию – «Меджнун сказал...», – но с разными результатами действия: «...он лишился разума» для первого сообщения и «...он заболел проказой» для второго из них. Казалось бы, налицо противоречие, которое никак не комментируется рассказчиком-автором, не обобщается, но констатируется в двух сообщениях. Каждое из них начинается с «опоры» на передатчиков и описывает одно и то же событие с разным результатом.

Если исходить из того, что термин *ḥabaq* имеет «значение *отдельного исторического события или факта*, информации биографического содержания, нравоучительного, либо развлекательного рассказа светского характера»⁶⁵, то оба вышеприведенных отрывка соотносятся между собой как варианты одного события. Думается, европейский историк передал бы их в одном предложении, сказав, что, когда Меджнун произнес такие-то слова, он лишился разума, а по другой версии – заболел проказой, т. е. либо противопоставил эти результаты действия как противоречащие друг другу, либо же связал их линейным временем как следующие друг за другом: Меджнун лишился разума *и* заболел проказой. Невозможно представить, что он выразил бы их двумя отдельными сообщениями, подкрепленными цепочкой имен и выделенными в качестве самостоятельной смысловой единицы текста.

Следующее за представленными выше сообщение приводится в понимании аль-Исфахани «по этому поводу», при этом не кажется связанным с ними по смыслу, хотя формально посвящено той же теме любви Меджнуна и Лейлы.

Муса ибн Джа'ффар сказал по этому поводу: «Как-то Меджнун шел со своими друзьями и вдруг услышал, как кто-то в темной ночи зовет: “Лейла!”». А может, это ему послышалось. И он спросил того, кто был рядом с ним: “Ты слышишь голос?”. Тот ответил: “Я ничего не слышу!”. Меджнун сказал: “Клянись Аллахом, я услышал голос, зовущий Лейлу!”. Потом он начал декламировать: “Я сказал [идущему] рядом другу: слово, [произнесенное] вдали, обрадовало меня, ответь зовущему! Когда я езжу по просторам⁶⁶ / то нахожу себя поправляющим седло, скользящее вперед”» (курсив мой. – Г.Ш.)⁶⁷.

⁶³ Там же. С. 168.

⁶⁴ *Исфахани, Абу-л-Фарадж*. Книга песен. С. 97. Перевод отредактирован мной. – Г.Ш.

⁶⁵ Ислам. Энцикл. слов. М., 1991. С. 259–260.

⁶⁶ В тексте перевода «на просторе». См.: *Исфахани, Абу-л-Фарадж*. Указ. соч. С. 98.

⁶⁷ Там же.

Такого рода «конгломерат» мыслей, если рассмотреть их сквозь определенную логику сцепленности событий, предстает как структурность, обладающая связностью чередования событий, которую можно описать в понятиях *субъект-предикатного конструирования мысли (S-Pci)* [см. Схема 2].

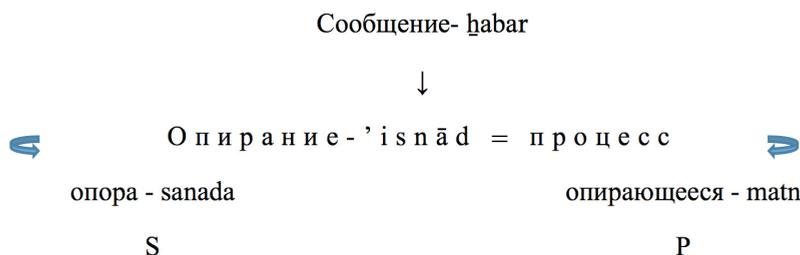


Схема 2. Субъект-предикатная конструкция мысли (S-Pci)

Таким образом, поддерживая вывод Д.В. Микульского, согласно которому «весьма часто в тексте исторического сочинения хабары располагаются не во временной или логической последовательности, а “вразбивку”, порядок их записи определяется ассоциативными связями»⁶⁸, добавлю, что основанием для такого рода текстов видится субъект-предикатное конструирование по типу «опора-и-опирающееся», обусловленное иной, процессуальной, картиной мира.

Наконец, проведенное мною исследование трактатов по искусству (живописи, каллиграфии, музыке)⁶⁹ на персидском языке, показало, что, несмотря на синтез разных жанровых источников, сами принципы конструирования сообщения-*ḥabar* как единицы текста сохраняются в них в неизменности. Например, известный каллиграф и художник Кази Ахмад (XVI в.) в первом случае отсылает к книгам, во втором – к устным свидетельствам в двух сообщениях, организованных по типу S(процесс)P.

В некоторых книгах жизнеописаний приводится: первый, кто совершил арабское начертание, был Адам – пророку нашему и ему благословение и мир! После него Сиф, сын Адама. А во времена его святейшества пророка Исмаила – нашему пророку и ему благословение и мир! – изобрели арабское письмо.

А другие говорят, что письмо – от Еноха – пророку нашему и мир ему (курсив мой. – Г.Ш.)⁷⁰!

А в нижеследующих сообщениях из более раннего трактата о каллиграфии Халиля Табризи (XVI в.) **первые два содержат только «текст», а последующие сопровождаются «опорой»:**

Знай, что первым человеком, писавшим по-арабски, был Адам, мир ему!

После потопа Нуха, во времена Исмаила обнаружили арабское письмо.

А кое-кто утверждает, что это был Идрис, мир ему!

⁶⁸ Микульский Д.В. Указ. соч. С. 30.

⁶⁹ См.: Кази Ахмед. Трактат о каллиграфах и художниках. 1596–97/1605. М.; Л., 1947. С. 59; Pand-o Sokhan. Teheran, 1995. P. 328–309; *Darwīs 'Alī Čangī. Risālah-i mūsīqī*. Институт восточных рукописей Российской академии наук. Рукопись на перс. яз. D-403. Л. 1a–148b; Шамилли Г.Б. Концепция музыкального искусства в «Назначениях мелодий» Абд аль-Кадра Мараги. (Опыт интерпретации средневековых трактатов о музыке) // Музыкальная Акад. 2008. № 4. С. 155–162.

⁷⁰ Кази Ахмед. Указ. соч. С. 59.

Посланник (да благословит его Бог и да приветствует!) изволил сказать: «Кто хорошо пишет “б-исми-л-лахи-рахмани рахим”⁷¹, тот войдет в рай!»⁷².

Наконец, конструктивной единицей раздела «Упоминание имен, повелевающих этим искусством (fann)» в трактате о музыке Maqāsīd al-alḥān «Назначения мелодий» Абд аль-Кадира аль-Мараги (1353–1435)⁷³, где прослеживаются черты «малых» исторических жанров («разряды»-ṭabaqat, «рассказы о пророках»-qīṣaṣ al-anbiyā', «апокрифические легенды»-isrāīliyyāt и др.), является все то же сообщение-ḥabar **без опоры-sanada, и если воспринимать** этот текст с позиции традиционного западноевропейского источника, в нем не улавливается механизм, отвечающий за связность, он как будто лишен нарративной компетентности, однако нарратив существует, при этом обладает иной логической природой, составляющей проблему для современного исследователя.

Сцепленность событий (вместо заключения)

Событие в процессуальной картине мира, выраженное сообщением-ḥabar, описывается как *протекающее в атоме остановленного времени* и передает не пространственную, а *временную интуицию целого*. Отсюда возникает ощущение «мозаики» как прерывания цвета, незавершенности мысли, непривычной после школьных учебников по истории. В сознании исследователя справедливо возникает вопрос – для чего нужны эти гроздьи, дробящие рассказ на множество беспорядочно сменяющих друг друга сообщений. Согласимся, что вышеописанная организация информационного потока является естественной для носителя культуры, следовательно, не травмирует и не дестабилизирует его эмоциональное состояние. Такой способ фильтрации информации, проверки ее на достоверность доставляет ему эстетическое наслаждение, как любая другая *правильно* организованная деятельность человека, будь то написание стиха или постройка дома. Следовательно, данный способ обработки информации сознанием имеет свои собственные логические законы, пусть еще не формализованные как аристотелевская логика. В результате действия этих законов текст обретает структурность в том виде, в каком он был представлен читателю в предыдущих разделах настоящей статьи.

Таким образом, попробуем суммировать выводы.

1. Единица исторического нарратива – это «сообщение»-ḥabar, которое обнаруживает одну и ту же структуру в различных жанрах средневековой литературы на арабском и персидском языках, что обусловлено определенной грамматикой мысли, или типом субъект-предикатного конструирования.

2. Данная структура организована рядоположенным отношением своих элементов, объединение которых не приводит к классу, следовательно, структура-ḥabar неиерархична.

3. Отсутствие иерархии не является признаком невразумительности, хаоса или конгломерата.

4. Неиерархичность как рядоположенность – это структурность.

5. Данная структурность является результатом типа рациональности, освоенного на логике процесса.

⁷¹ То есть «Во имя Бога, Милостивого, Милосердного».

⁷² Pand-o Sokhan. P. 328–309.

⁷³ Первый русский перевод см.: Шамилли Г.Б. Концепция музыкального искусства в «Назначениях мелодий» Абд аль-Кадира Мараги. С. 155–162.

6. Логика процесса управляется типом субъект-предикатного конструирования по формуле S(процесс)P, или по формуле «опора-и-опирающееся».

7. В основании данной логики лежит гештальт «опирания».

8. Неиерархически организованная логико-смысловая стратегия является одной из возможных методологий исторического знания, направленной на преодоление трудностей универсалистского подхода.

9. Выбор аналитического подхода к тексту определен знанием альтернативных логико-смысловых стратегий.

10. Альтернативные логико-смысловые стратегии не связаны с интерпретацией как осмыслением содержательной стороны текста, а направлены на выявление принципов, обуславливающих само содержание.

11. Содержательная схожесть разных текстов (например, библейский мотив «Самсон со львом» и мотив «Геракл со львом» в древнегреческой мифологии) тем не менее может быть порождена контрастными и несовместимыми логико-смысловыми стратегиями.

12. «Собственный», не-вчитываемый, смысл текста порождается глубиной S-P-структурой.

Список литературы

Баранов Х. К. Большой арабско-русский словарь. Т. 1–2. М.: Живой язык, 2006.
Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // *Витгенштейн Л.* Филос. работы. Ч. 1 / Пер. с нем. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева. М.: Гнозис, 1994. С. 1–73.

Витгенштейн Л. Избр. работы / Пер. с нем. и с англ. В. Руднева. М.: Территория будущего, 2005. 440 с.

Исфакхани, Абу-л-Фарадж. Книга песен. (Главы о Меджнуне и арабо-язычных азербайджанских поэтах) / Пер. с араб. Г.Б. Бахшалиевой. Баку: Элм, 1994. 284 с.

Ислам. Энцикл. слов. / Ред.: Г.В. Милославский, Ю.А. Петросян, М.Б. Пиотровский и С.М. Прозоров. М.: Наука, 1991. 315 с.

Казим Ахмед. Трактат о каллиграфах и художниках. 1596–97/1605 / Введ., пер. и коммент. Б.Н. Заходера. М.; Л.: Искусство, 1947. 201 с.

Куайн У.В.О. Слово и объект / Пер. с англ. А.З. Черняк и Т.А. Дмитриев. М.: Практикс; Логос, 2000. 386 с.

Куайн У.В.О. Еще раз о неопределенности перевода / Пер. с англ. В. Суровцева и П. Куслия // Логос. 2005. № 2(45). С. 33–45.

Кузнецов В.А. Структура и развитие арабо-мусульманского исторического знания в VIII–XV вв.: Дис... канд. ист. наук. М., 2010. 371 с.

Ма́суди, Абу-л-Хасан 'Али ибн ал-Хусайн ибн Али. Золотые копи и россыпи самоцветов [История Аббасидской династии 749–947] / Пер. с араб. Д.В. Микульского. М.: Наталис, 2002. 800 с.

Микульский Д.В. «Золотые копи...» ал-Ма́суди и их место в арабо-мусульманской словесности // *Ма́суди, Абу-л-Хасан 'Али ибн ал-Хусайн ибн Али.* Золотые копи и россыпи самоцветов [История Аббасидской династии 749–947]. М.: Наталис, 2002. С. 6–46.

Рассел Б. Логический атомизм / Пер. с англ. Г.И. Рузавина // Аналитическая философия: становление и развитие / Ред. и сост. А.Ф. Грязнов. М.: Дом аналит. кн., 1998. С. 17–37.

Рассел Б. Философия логического атомизма / Пер. с англ. В.А. Суровцева. Томск: Водолей, 1999. 192 с.

Сахих аль-Бухари (краткое изложение) / Пер. с араб., примеч. и указ. Абдалла Нирша; сост. Имам Абу-ль-Аббас Ахмад бин Абд ал-Лагиф аз-Зубайди (812–893 гг. х.). Т. 1. М.: Ибогим Бин Абдулазиз Аль Ибрагим, 2002. 472 с.

Смирнов А.В. Каким может быть философское исламоведение? Универсалистский, цивилизационный, логико-смысловый подходы // Исламская философия и философское исламоведение: перспективы развития / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: Яз. славян. культур, 2012. С. 21–34.

Смирнов А.В. Логическая неопределенность перевода: грамматика языка и грамматика мысли // Топосы философии Наталии Автономовой. К юбилею / Отв. Ред.-сост.: Б.И. Пружинин и Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2015. С. 593–614.

Смирнов А.В. Пропозиция и предикация // Филос. журн. 2016. Т. 9. № 1. С. 5–24.

Фролов Д.В. К вопросу о понятии предложения в арабской грамматике // Фролов Д.В. Арабская филология: Грамматика, стихосложение, корановедение. М.: Яз. славян. культуры, 2006. С. 17–34.

Шамилли Г.Б. Концепция музыкального искусства в «Назначениях мелодий» Абд аль-Кадира Мараги. (Опыт интерпретации средневековых трактатов о музыке) // Музыкал. Акад. 2008. № 4. С. 155–162.

Шамилли Г.Б. Как можно говорить о разомкнутой форме? URL: <https://iphras.ru/page27587213.htm> (дата обращения: 05.12.2016).

Шамилли Г.Б. О двух текстообразующих механизмах в устно-профессиональной музыкальной традиции // PAX SONORIS. 2013. Вып. 7. С. 157–165.

Шамилли Г.Б. Разомкнутая форма: фантом или реальность? // Философия и актуальные вопросы образования: история, современность, перспективы / Отв. ред. С.В. Ковалева. Кострома: Изд-во КГУ, 2014. С. 93–100.

Шамилли Г.Б. Разомкнутая форма как метафора, термин и феномен // «Рассыпанное» и «собранное»: когнитивные приемы арабо-мусульманской культуры / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: ЯСК, 2017. С. 95–221.

Darwīš 'Alī Čangī. Risālah-I mūsīqī [Трактат о музыке]. Ин-т восточ. рукописей Рос. Акад. наук. Рукопись на перс. яз. D-403. Л. 1А–148b.

Duri A.A. The Rise of History among the Arabs. Princeton: Princeton University Press, 1983. 216 p.

Ibn Manzūr, Muḥammad bin Mukarram bin Manzūr. Lisān al-‘arab [Араб. яз.]. Ćild 13. Beirut, б.г. (На араб. яз.)

Khalidi T. Arabic historical thought in the classical period. Camb.: Cambridge University Press, 1996. 250 p.

Al-Marāġī, ‘Abd al-Ķādir ibn Ķaibī. Maqāsīd al-alḥān [Назначение мелодий]. Tihṙān, 1344 [г.х. 1965]. (На перс. яз.)

al-Marāġī, ‘Abd al-Ķādir ibn Ķaibī. Šarḥ-I adwār. Be ihtimām-I Takī Bīniš [Комментарий к «Окружностям»]. Tihṙān, 1370 [г.х. 1991]. (На перс. яз.)

Pand-o Sokhan / Ed. by C. Balaÿ, C. Kappler and Ź. Vesel. Teheran: Institut Français de Recherche en Iran, 1995. 338 p.

Rozental F. A history of muslim historiography. 2nd ed. Leiden: Brill, 1968. 653 p.

Wittgenstein L. Tractatus Logico-Philosophicus. 8th ed. L.: Routledge & Kegan Paul, 1960. 207 p.

Conglomeration of facts or structured information? A problem of method in the study of history*

Giula B. Shamilli

Federal State-Financed Scientific Institution ‘State Institute for Art Studies’, 5 Kozitsky pereulok, Moscow, 125000, Russian Federation; e-mail: shamilli@yandex.ru

The present article deals with the structural unit in historic narrative which the documents in Arabic and Persian languages dating from the 9th–15th centuries designate using the Arabic term *ḥabar*. The author’s aim is to find out whether the *ḥabar* structure is reducible to the familiar subject-predicate construction or rather its foundation rests on a deep logical predication structure which can be symbolically expressed as S (process) P. After examining a wide representation of medieval texts, she arrives at the conclusion that a *ḥabar* structure invariably retains the same principles of organization irrespective of the literary genre or even the grammar and language of a given text; its *raison d’être* is rather the *Gestalt* of ‘resting upon’ a wholesome image which can be realized in either verbal or non-verbal texts.

Keywords: subject-predicate construction, proposition, rationality, methodology, *ḥabar* structure, music

References

Balaý, C., Kappler, C. & Vesel, Ž. (eds.) *Pand-o Sokhan*. Teheran: Institut Français de Recherche en Iran, 1995. 338 pp.

Baranov, Kh. K. *Bol'shoj arabsko-russkij slovar'* [Complete Arabic–Russian Dictionary], Vol. 1–2. Moscow: ZHivoy yazyk Publ., 2006. (In Russian)

Darwīš 'Alī Čangī. *Risālah-i mūsīqī* [Treatise on Music]. Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, Ms D-403, ff. 1A–148b. (In Persian)

Duri, A. A. *The Rise of History among the Arabs*. Princeton: Princeton University Press, 1983. 216 pp.

Frolov, D. V. “K voprosu o ponyatii predlozheniya v arabskoj grammatike” [On the Question of Phrase in the Arabic Grammar Theory], in: D.V. Frolov, *Arabskaya filologiya: Grammatika, stikhoslozhenie, koranovedenie* [Arabic Philology: Grammar, Prosody, Qur'anic Studies]. Moscow: Yazyki slavyanskoj kul'tury Publ., 2006, pp. 17–34. (In Russian)

Isfakhani, Abu-l-Faraz. *Kniga pesen. (Glavy o Medzhnune I arabo-yazychnykh azerbaidzhanskikh poetakh)* [Book of Songs], trans. by G.B. Bakhshalieva. Baku: Elm Publ., 1994. 284 pp. (In Russian)

Kazi Akhmed. *Traktat o kalligrafakh I khudozhnikakh. 1596–97/1605*, [Treatise on Calligraphers and Painters], trans. by B.N. Zakhoder. Moscow; Leningrad: Iskustvo Publ., 1947. 201 pp. (In Russian)

Khalidī, T. *Arabic historical thought in the classical period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 250 pp.

Kuznetsov, V. A. *Struktura i razvitie arabo-musul'manskogo istoricheskogo znaniya v VIII–XV vv.* [The Structure and the Evolution of Arabic History Knowledge], Diss. Moscow, 2010. 371 pp. (In Russian)

Ibn Manzūr, Muḥammad bin Mukaram bin Manzūr. *Lisān al-ʿarab* [Arabic Language], Čild 13. Beirut, n. y. (In Arabic)

al-Marāgī, 'Abd al-Kādir ibn Ġaibī. *Maqāsid al-alḥān* [Purpose of Melodies]. Tihṙān, 1344 [h.q. 1965]. (In Persian)

al-Marāgī, 'Abd al-Kādir ibn Ġaibī. *Šarḥ-I adwār. Be ihtimām-I Takī Bīnīš* [Commentary to Book of Circle]. Tihṙān, 1370 [h.q. 1991]. (In Persian)

Mas'udi, Abu-l-Khasan 'Alī ibn al-Khusain ibn 'Alī. *Zolotyje kopi I rossypi samotsvetov* [Gold Mines and Placers of Gemstones], trans. by D.V. Mikul'skii. Moscow: Natalis Publ., 2002. 800 pp. (In Russian)

Mikul'skii, D. V. “Zolotyje kopi...’ al-Mas'udi I ikh mesto v arabo-musul'manskoj slovesnosti” [Mas'udi and his Place in the Arabic-Muslim Literature], in: Mas'udi, Abu-l-Khasan 'Alī ibn al-Khusain ibn 'Alī, *Zolotyje kopi I rossypi samotsvetov* [Gold Mines and Placers of Gemstones]. Moscow: Natalis Publ., 2002, pp. 6–46. (In Russian)

Miloslavskii, G. V., Petrosyan, Yu. A., Piotrovskii M. B. & Prozorov, S.M. (eds.) *Islam. Entsiklopedicheskii slovar'* [Islam: Dictionary]. Moscow: Nauka Publ., 1991. 315 pp. (In Russian)

Quine, W. V. O. *Slovo I ob'ekt* [Word and Object], trans. by A.Z. Chernyak and T.A. Dmitriev. Moscow: Praksis Publ.; Logos Publ., 2000. 386 pp. (In Russian)

Quine, W. V. O. “Eshche raz o neopredelennosti perevoda” [Indeterminacy of Translation Again], trans. by V. Surovtseva and P. Kusliya, *Logos*, 2005, No 2(45), pp. 33–45. (In Russian)

Rozental, F. *A history of muslim historiography*, 2nd ed. Leiden: Brill, 1968. 653 pp.

* This paper has been prepared for publication with the financial support from the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), grant No. 18-012-00227: Conceptualization of music in Abrahamic traditions. History, theory, practice.

Russell, B. "Logicheskii atomizm" [Logical Atomism], trans. by G.I. Ruzavina, *Analiticheskaja filosofija: Stanovlenie I razvitie* [Analytical Philosophy: Formation and Development], ed. by A.F. Grjaznov. Moscow: Dom intellektual'noj knigi Publ., 1998, pp. 17–37. (In Russian)

Russell, B. *Filosofija logicheskogo atomizma* [The Philosophy of Logical Atomism], trans. by V. Surovcev. Tomsk: Vodolej Publ., 1999. 192 pp. (In Russian)

Sakhikh al-Bukhari (kratkoe izlozhenie) [Sakhikh al-Bukhari (abridgment)], trans. by Abdalla Nirsha; ed. by Imam Abu-l'-Abbas Akhmad bin Abd al-Latif az-Zubaidi (812–893), Vol. 1. Moscow: Ibopgim Bin Abdulaziz Al' Ibragim Publ., 2002. 472 pp. (In Russian)

Shamilli, G. B. "Kontsepsiya muzykal'nogo iskusstva v 'Naznacheniyakh melodii' Abd al-Kadira Maragi (opyt interpretatsii srednevekovykh traktatov o muzyke)" [Conception of Musical Art in the 'Purpose of Melodies' of Abd al-Kadir Maragi (the Interpretation Trial of Medieval Treatises on Music)], *Muzykal'naya Akademiya*, 2008, No. 4, pp. 155–162. (In Russian)

Shamilli, G. B. *Kak mozžno govorit' o razomknutoi forme?* [How is Possible to Understand of Open Form?] [<https://iphras.ru/page27587213.htm>, accessed on 05.12.2016]. (In Russian)

Shamilli, G. B. "O dvukh tekstoobrazuyushchikh mekhanizmax v ustno-professional'noi muzykal'noi traditsii" [About two Scence-Generation Mechanizms in the Oral Musical tradition], *PAX SONORIS*, 2013, Vol. 7, pp. 157–165. (In Russian)

Shamilli, G. B. "Razomknutaya forma: fantom ili real'nost'?" [Open Form: the Fantom or the Reality?], *Filosofiya I aktual'nye voprosy obrazovaniya: istoriya, sovremennost', perspektivy* [Philosophy and the Actual Problems of Education: History, Modernity and Opportunity], ed. by S.V. Kovaleva. Kostroma: Kostroma St. Univ. Publ., 2014, pp. 93–100. (In Russian)

Shamilli, G. B. "Razomknutaya forma kak metafora, termin I fenomen" [Open Form as Metaphor, Term and Phenomena], *«Rassypannoe» I «sobrannoe»: kognitivnye priemy arabo-musul'manskoi kul'tury* ['Scattered' and 'organized': sense-making strategies of Islamic culture], ed. by A.V. Smirnov. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ., 2017, pp. 95–221. (In Russian)

Smirnov, A. V. "Kakim mozhet byt' filosofskoe islamovedenie? Universalistskii, tsivilizatsionnyi, logiko-smyslovoi podkhody" [What would be the Philosophical Islamic studies? Universalist, Civilizational and Logical-and-Science Approach], *Islamskaya filosofiya I filosofskoe islamovedenie: perspektivy razvitiya*, [Islamic Philosophy and Philosophical Islamology: Development and Interaction], ed. by A.V. Smirnov. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ., 2012, pp. 21–34. (In Russian)

Smirnov, A. V. "Logicheskaya neopredelennost' perevoda: grammatika yazyka I grammatika mysli" [Logical Indeterminacy of Translation: the Grammar of Language and the Grammar of Thought], *Toposy filosofii Natalii Avtonomovoi. K yubileyu* [Toposes of the philosophy of Natalia Avtonomova. To the jubilee], ed. by B.I. Pruzhinin and T.G. Shchedrina. Moscow: ROSSPEN Publ., 2015, pp. 593–614. (In Russian)

Smirnov, A. V. "Propozitsiya I smysl" [Proposition and predication], *Filosofskii zhurnal*, 2016, Vol. 9, No. 1, pp. 5–24. (In Russian)

Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, 8th ed. London: Routledge & Kegan Paul, 1960. 207 pp.

Wittgenstein, L. "Logiko-filosofskii traktat" [Logico-Philosophical Treatise], in: L. Wittgenstein, *Filosofskie raboty* [Philosophical Writings], Pt. 1, trans. by M.S. Kozlova and Yu.A. Aseeva. Moscow: Gnozis Publ., 1994, pp. 1–73. (In Russian)

Wittgenstein, L. *Izbrannye raboty* [Selected Works], trans. by V. Rudnev. Moscow: Territoriya budushchego Publ., 2005. 440 pp. (In Russian)

Л.Э. Крыштон

УЧЕНИЕ ПИЕТИЗМА: А БЫЛО ЛИ РЕЛИГИОЗНОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ В ГЕРМАНИИ?*

Крыштон Людмила Эдуардовна – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии. Российский университет дружбы народов (РУДН). Российская Федерация, 117198, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6; e-mail: kryshtop_le@rudn.university

В статье рассматривается религиозное движение пиетизма, сформировавшееся в середине XVII в. в Германии и игравшее немаловажную роль на протяжении всего Просвещения. Нередко это движение ассоциируется с крайне реакционно настроенными силами, противоборствовавшими распространению идей Просвещения. Не последнюю роль в формировании такой оценки сыграло печально прославившееся на всю Европу изгнание Вольфа из Галле, инициатором которого выступил пиетист И. Ланге. В то же время сегодня у исследователей имеется немало оснований подвергать сомнению оправданность обвинений Ланге в академической несостоятельности его критики Вольфовой метафизики, а соответственно, и оправданность характеристики движения пиетизма как реакционного. Безусловно, движение пиетизма, являясь исконно религиозным и лютеранским, демонстрирует во многих аспектах своего учения большое сходство с основными принципами учения Лютера. Однако вместе с тем ряд положений лютеранства подвергается у пиетистов существенному переосмыслению, что приводит к формированию в рамках данного движения позиции, по ряду вопросов сходной со взглядами философов раннего Просвещения. К таким вопросам прежде всего следует отнести взгляды на природу человеческого разума и возможную пользу от его использования, а также ориентацию на борьбу с предрассудками и заблуждениями, в том числе в морали и религии. В силу этого представляется допустимым говорить о движении пиетизма как о феномене религиозного Просвещения в Германии, хотя такая характеристика и требует некоторых оговорок, так как несмотря на сходство в целях, методы реализации их у пиетистов нередко оказывались прямо противоположными методам просветителей-философов. Оба движения в равной степени стремились к просветлению разума. Однако для просветителей это было связано с эмансипацией разума, тогда как для пиетистов – с обретением света божественной благодати.

Ключевые слова: пиетизм, Шпенер, Лютер, христианство, папизм, разум, вера, *sola fide*, Просвещение, религия, мораль

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ грант № 18-011-00080 А «И. Кант и философия религии в Германии».

Период с конца XVII в. и весь XVIII в. в Германии принято относить к эпохе Просвещения. При этом, невзирая на всю сложность данного культурного явления¹, на первый план в историко-философских исследованиях нередко выходит некая совокупность тенденций, которую условно можно назвать «философским Просвещением», ознаменовавшимся началом академической деятельности Томазия и увенчавшимся творчеством Канта. Этот тип Просвещения принято характеризовать целым рядом черт, такими как борьба за эмансипацию разума, его освобождение из-под гнета всевозможных заблуждений и предрассудков, а также смену как основных тем, так и стилия философствования (что придало философии раннего Просвещения большую жизненность и практичность в противоположность абстрактным, отвлеченным спекуляциям). Однако наряду с этим течением философской мысли (тоже крайне неоднородным по своей сути) в Германии развивалось и другое духовное течение, получившее название пиетизм и игравшее в конце XVII – начале XVIII в. не менее значимую роль. Движение это, к 20-м гг. XVIII в. будучи уже достаточно сильно догматизированным, нередко вступало в открытую борьбу с просветителями-философами, ярким примером чему послужило знаменитое изгнание Хр. Вольфа из Галле², прославившее Вольфа на всю Европу и сделавшее его символом борьбы за идеалы Просвещения, пиетисты же благодаря этому событию снискали себе славу реакционеров, врагов подлинного Просвещения³. Немалую роль в сгущении красок в таком изображении пиетизма сыграло и позднее выступление ярого пиети-

¹ О многообразии Просвещения см. статью Шнайдерса: *Schneiders W. Aufklärungsphilosophien // Europäische Aufklärung(en). Einheit und nationale Vielfalt. Hamburg, 1992. S. 1–15.* По мысли данного немецкого исследователя основные проблемы, связанные с тематизацией Просвещения в Германии, равно как и в других странах, связаны с присутствующими и по сей день в умах историков философии шаблонными представлениями о сущности Просвещения, навеянными в основном французским Просвещением. Однако если мы попытаемся посмотреть на развитие немецкой философии во второй половине XVII–XVIII вв. сквозь призму французского типа просветительского философствования, то окажется, что «немецкое Просвещение» настолько на французское не похоже, что вполне закономерно может быть поставлен вопрос о том, а было ли в Германии вообще Просвещение. Сам Шнайдерс отвечает на этот вопрос утвердительно и даже приходит к выводу, что Просвещение в Германии было самобытным, сформировавшимся самостоятельно явлением, не обусловленным внешними влияниями со стороны философских взглядов французских и английских просветителей хотя бы потому, что его формирование началось еще во второй половине XVII в., т. е. до момента вступления английского и французского Просвещения в фазу своего расцвета. Однако он также подчеркивает, что для того, чтобы это признать, необходимо освободиться от навеянного французским Просвещением предрассудка, что только атеистическое и революционно настроенное Просвещение может быть подлинным Просвещением. И тогда исторический феномен Просвещения предстанет перед нами во всем многообразии своих более или менее постоянных признаков, таких как надежда на усиление разума и увеличение свободы, на улучшенную мораль и политику, а следовательно, и борьба со всем, что препятствует развитию разума, – борьба с предрассудками и суевериями, догматизмом и фанатизмом, а также с учрежденными на их основе практиками (см.: *op. cit.* P. 1–2).

² См. об этом подробнее: *Larrimore M. Orientalism and Antivoluntarism in the History of Ethics. On Christian Wolff's Oratio de Sinarum philosophia practica // Journal of Religious Ethics. 2000. Vol. 28. No. 2. P. 189–219; Albrecht M. Einleitung // Wolff Chr. Rede über die praktische Philosophie der Chinesen. Latein-Deutsch. Hamburg, 1985. S. XLVI–LIII; Крыутом Л.Э. «Речь о практической философии китайцев» (1721): к вопросу изгнания Хр. Вольфа из Галле // *Вопр. философии. 2017. № 3. С. 163–172.**

³ См.: *Larrimore M. Orientalism and Antivoluntarism in the History of Ethics. P. 189–190; Schneiders W. Aufklärung und Vorurteilskritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1983. S. 163; Bissinger A. Zur metaphysischen Begründung der Wolffschen Ethik // *Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Hamburg, 1986. S. 154.**

ста Вёльнера, занимавшего пост министра образования, против кантовского трактата «Религия в пределах только разума», что привело к адресованному Канту запрету высказываться по вопросам религии. Свою лепту внесла и хорошо документированная стойкая неприязнь Канта к пиетизму, вынесенная им со времен его молодости⁴. Однако сегодня есть основания рассматривать пиетизм, по крайней мере, на заре его существования, как одну из форм проявления все того же просветительского духа, пусть и своеобразную и на первый взгляд разрушающую привычные представления о просветительской деятельности, направленной на освобождение от предрассудков и заблуждений, к которым, с позиции современного человека, не в последнюю очередь относятся религиозные верования. Тем не менее приходится констатировать, что люди XVII–XVIII в. представляли себе эту ситуацию несколько иначе, не всегда противопоставляя религиозность и просветительский дух, что позволяет некоторым исследователям сегодня говорить о таком феномене, как религиозное Просвещение, ярким примером которого и оказываются ранние пиетисты⁵. Насколько правомерно говорить о «религиозном Просвещении» в Германии? И оправданно ли включение в его ряды пиетистов?

Основные положения пиетизма

Пиетистское движение зародилось в Пруссии во второй половине XVII в. Его основателем считается Филипп Якоб Шпенер (1635–1705)⁶. Этимология названия данного духовно-религиозного движения восходит к латинскому слову *pietas*, означающему «благочестие, набожность»⁷, и наглядно представляет основную ценность, проповедуемую в рамках данного направления, – личное благочестие. Не менее говорящим является и название программной для пиетистов работы Шпенера – «*Pia Desideria*» (1675), – в которой ее автор достаточно лаконично излагает как свои основные ценностные ориентиры и принципы, так и те конкретные меры, которые, по его мнению, должны привести к их наиболее полному претворению в жизнь.

Написание этой работы сам Шпенер, объясняет достаточно просто. По сути, им руководит не что иное, как желание способствовать распространению подлинного христианского учения, воплощением которого для него является учение Лютера, находящееся, по мысли Шпенера, в глубоком упадке по целому ряду причин. Основной из них является «духовная нищета», которая и приводит к сдаче реформаторским движением отвоєванных у католической церкви позиций⁸. Являясь протестантским, движение пиетизма призывало к возврату

⁴ См.: Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. М., 2005. С. 14–16.

⁵ См.: Hunter J. Multiple Enlightenment: Rival Aufklärer at the University of Halle 1690–1730 // The Enlightenment World. N. Y., 2004. P. 576; Schneiders W. Aufklärungsphilosophien. S. 1–2. В контекст Просвещения пиетистов помещает и итальянский исследователь Р. Чафардоне (см.: Ciafardone R. Einleitung // Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung. Stuttgart, 1990. S. 20–22). В то же время существуют исследователи, которые не рассматривают движение пиетизма в качестве органичной части Просвещения, а подчеркивают скорее их антагонистичность просветителям, некоторое же сходство в их позициях расценивают как мимолетное и случайное (см.: Жучков В.А. Немецкая философия эпохи раннего Просвещения (конец XVII – первая четверть XVIII в. М., 1989. С. 21; Reardon B. Kant as Philosophical Theologian. L., 1988. P. 4–5).

⁶ Подробнее о жизни Шпенера см.: Tschackert P. Spener, Philipp Jakob // Allgemeine Deutsche Biographie. 1893. Bd. 35. S. 102–115.

⁷ См.: Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. М., 1976. С. 769.

⁸ См.: Spener Ph.J. Pia Desideria oder herzliches Verlangen nach Gottgefälliger Besserung der wahren evangelischen Kirchen. Franckfurt am Main, 1706. S. 4.

к первоначальному учению Христа, чистоту которого удалось, в противостоянии с «папистами»-католиками, вернуть Лютеру и от которого тем не менее его формальные последователи достаточно далеко успели отойти⁹. Безусловно, Шпенер не подвергал сомнению, что извращения, постигшие христианское вероучение, не были бы возможны без наличия в человеческой природе порочных склонностей, толкающих человека скорее к заботе о своей выгоде, нежели о ближнем. Однако наряду с этим он неустанно подчеркивал также и тот факт, что основная вина плачевного положения дел Церкви лежит на Риме и католических схоластах, способствовавших на протяжении столетий формированию множества заблуждений, в которые они погрузили христианский мир.

Основным таким папистским заблуждением Шпенер считал уверенность в том, что спасение обретается одним лишь соблюдением предписаний или так называемое *ex opere operato*¹⁰. Следствием этого пагубного толкования основ христианского вероучения явилось инструментальное отношение верующих к абсолютно всем таинствам и богослужебным практикам, так как, будучи уверенными в их действительности, они считают подлинно важным само их исполнение, а не внутреннюю настроенность людей. В противоположность этому мнению, Шпенер, в строгом соответствии с лютеровским принципом *sola fide*, утверждает принципиальную недостаточность собственных сил человека для обретения спасения, как и вообще для возможности вести добродетельную богобоязненную жизнь, так как все доброе, что совершает человек, может исходить лишь из действующего в нем и через него Святого Духа, но никак не от самого человека. От самого же человека может исходить лишь грех и пороки, ввиду испорченности его природы после грехопадения. Именно поэтому для человека оказывается столь важным водительство божественной благодатью, даруемой только по вере в искупительную жертву Христа.

Методы наполнения Святым Духом по этой вере (т. е. стяжания благодати) оказывались при этом весьма разнообразными. Но прежде всего это были таинства, включая самое основное – таинство крещения, в котором только человек и может обрести «новое рождение» (*Widergeburt*)¹¹. Именно в этом таинстве происходит заключение вечного завета с Богом. Причем если со стороны Бога этот завет оказывается заветом благодати, то со стороны верующего – заветом веры и доброй совести¹². Таким образом, подчеркивается, что человек обязуется прикладывать все свои силы для того, чтобы не грешить, что и является естественным следствием его веры в Бога¹³. Бог же обязуется по искренней вере человека помогать ему, даруя необходимую для совершенствования благодать.

⁹ См.: Spener Ph.J. Pia Desideria oder herzliches Verlangen nach Gottgefälliger Besserung der wahren evangelischen Kirchen. S. 4–6.

¹⁰ Стоит отметить, что этот принцип был общим местом критики протестантами католиков в то время, что в не меньшей степени находит отражение в работах просветителей-философов, в частности Хр. Томазия и Хр. Вольфа. Причем в данном случае мы сталкиваемся с неверной интерпретацией протестантскими мыслителями этого принципа католической теологии, так как этот принцип был направлен не на утверждение независимости действительности христианских таинств (прежде всего таинства причастия) от внутреннего состояния верующих, их принимающих, а на утверждение независимости их действительности от святости (или отсутствия таковой) служителя, их преподающего (см.: Bretzke J.T. Consecrated Phrases. A Latin Theological Dictionary. Collegeville; Minnesota, 2003. P. 46).

¹¹ См.: Spener Ph.J. Pia Desideria. S. 47.

¹² См.: ibid. S. 53.

¹³ По этой же причине Шпенер отказывает в возможности спасения закоренелым грешникам, так как, если спасение дается только по вере, вера же сама не может исходить от человека, а может быть только действием Святого Духа, а Святой Дух не может ужиться в сердце человека с грехом, то соответственно грешник не имеет подлинной веры, только по которой и может обрести спасение (см.: ibid. S. 49).

Человек, формально подходящий к исполнению предписанных богослужебных действий, полагает, что ему для спасения достаточно быть крещеным, регулярно участвовать в богослужениях и слушать на них Слово Божие, регулярно исповедоваться, получать отпущение грехов и приступать к причастию. Причем все это должно, по его мнению, возыметь эффект независимо от степени его внутренней сосредоточенности и вовлеченности в процесс. Это приводит к тому, что человек лишь физически присутствует на богослужениях, слушает Евангелие лишь ушами, но не сердцем, не пропускает его через себя и быстро забывая услышанное, и так же подходит к исповеди, причастию, молитве и т. п., тем самым полностью извращая смысл этих таинств и богослужебных действий, а также церковного предписания регулярно принимать в них участие. При этом Шпенер подчеркивает, что невзирая на то, что исконно этот подход принадлежит католической мысли и в корне противоречит учению Лютера, он настолько выгоден для слабого по своей природе человека, что и в протестантской церкви такое отношение к сакраментальной жизни является не намного менее распространенным, чем у католиков: «Мы, так же как и Римская Церковь, по-прежнему находимся [stecken] в Вавилоне и, следовательно, не могли бы хвалиться исходом [из него]»¹⁴.

Злоторное влияние католической теологии прослеживается и в другом аспекте. В частности, в приверженности пустой схоластической учености, «папской софистике» (*päbstische Sophisterei*)¹⁵ и «человеческой напыщенной эрудированности»¹⁶, тогда как божественная мудрость – это практическая теология (*Theologia practica*). Схоластическая ученость, концентрирующаяся на детальном изучении отвлеченных богословских материй, недоступных пониманию простого верующего и не находящих применения в его повседневной жизни, оказывается для теологов и священнослужителей в результате не чем иным, как способом утверждения себя и удовлетворения своих тщеславных амбиций. Такие люди могут досконально знать Священное Писание, однако это не является в их случае признаком подлинной глубокой веры, так как исходит лишь из их человеческой образованности и человеческого прилежания, но не от Святого Духа¹⁷. Не обладая верой, они оказываются неспособными научить других и преподать им то, что необходимо для спасения¹⁸. Подлинная же трагедия заключается в том, что именно эти люди претендуют на роль учителей веры, становясь священнослужителями или обучая будущих священнослужителей с кафедр университетов, служа недостойным примером простым верующим и тем самым лишь усугубляя духовный кризис. Именно по этой причине Шпенер приходит к неутешительному выводу, что именно «духовенству необходимо так много реформации, как только возможно»¹⁹.

В то же время ученость может в некоторых случаях оказаться весьма полезной, и прежде всего когда необходимо указать на неверные интерпретации истин веры. Однако эта ее польза не должна расцениваться как нечто приоритетное²⁰. Она обязательно должна дополняться искренним стремлением в свете обретенных истин продолжать познание Бога и применять эти знания к

¹⁴ Spener Ph.J. Pia Desideria. S. 60.

¹⁵ Ibid. S. 26.

¹⁶ Ibid. S. 25.

¹⁷ См.: ibid. S. 14–15.

¹⁸ См.: ibid. S. 15–16.

¹⁹ Ibid. S. 12.

²⁰ См.: ibid. S. 19, 121–122.

улучшению себя самих²¹. Таким образом, теология не должна слишком далеко отходить от жизни, не должна разделять истину и жизнь, полагая, что конкретные дела – это одно, а вера в абстрактно установленные истины – это другое. Напротив, знаком подлинной веры могут быть только дела человека. Подлинным христианином может считаться только тот, кто ведет христианскую жизнь²², а не тот, кто декларирует свою веру в христианские догматы. Именно таким и представлялось пиетистам истинное учение Христа. В христианстве недостаточно знаний²³, необходима прежде всего практика, понимаемая как исполнение божественных заповедей в любви к Богу и ближним²⁴.

При этом Шпенер не подвергал сомнению исполнение данного Богом обетования объединения всех в единую Церковь и призывал лишь прикладывать как можно большие усилия для того, чтобы приблизить данное событие. Самым главным инструментом христиан в этой деятельности должно быть обращение личным примером. Если протестантам удастся очистить свою церковь от явных недостатков и достигнуть определенного совершенства в духовном развитии и в следовании заповедям Христа, то они самой своей жизнью, как и первые христиане²⁵, будут свидетельствовать об истинности своего учения, что неизбежно приведет к пополнению рядов их паствы²⁶. Собственно, только обращение личным примером Шпенер и считает единственно возможным и приемлемым²⁷. Именно поэтому для него столь важным оказывается воспитание подлинного евангельского духа, а вместе с тем и разработка принципов этого воспитания, что нашло свое выражение в создании так называемых *Collegia Pietatis* (пиетистских кружков), впервые введенных в 1670 г. во Франкфурте-на-Майне и представлявших собой домашние собрания верующих с целью чтения и размышления над Священным Писанием²⁸. В еще большей степени воспитательный потенциал идей пиетистов выразился в деятельности его непосредственного сподвижника Августа Германа Франке (1663–1727)²⁹, перенесшего штаб-квартиру данного учения в Галле³⁰, откуда затем и началось активное распространение воспитательных идей пиетизма по всей Пруссии³¹.

²¹ См.: *Spener Ph.J. Pia Desideria*. S. 122–123. В дальнейшем критика «плотской», тщеславной учености была более подробно развита И. Ланге, который различал *eruditio solida*, исходящую исключительно из божественного Откровения и единственно необходимую человеку; *eruditio superficialia (secundaria)*, представляющую собой попытку осмысления Откровения силами человеческого разума (при помощи естественного света разума) и таким образом все же полезную, хотя и не обязательную; *eruditio falsa (docta stultitia)*, являющуюся порождением испорченного разума, результатом грехопадения, которая представляет собой лишь бесполезные мудрствования (см.: *Lange J. Medicina Mentis*. В., 1708. S. 586, 600, 608).

²² См.: *Spener Ph.J. Pia Desideria*. S. 89.

²³ См.: *ibid.* S. 110.

²⁴ См.: *ibid.* S. 111, 129–132.

²⁵ См.: *ibid.* S. 84.

²⁶ См.: *ibid.* S. 63–64.

²⁷ Так, Шпенер прямо перечисляет те обязанности, которые есть у христиан по отношению к язычникам и евреям: христиане должны ревностно молиться за своих не знающих истинного Бога ближних, должны служить им добрым примером, должны указывать на заблуждения ближних, но лишь из любви к ним, а также должны всячески выказывать по отношению к ним сердечную любовь (см.: *ibid.* S. 114–117).

²⁸ См.: *Ciafardone R. Einleitung*. S. 20.

²⁹ *Kramer G. Francke, August Hermann // Allgemeine Deutsche Biographie*. 1878. Bd. 7. S. 219–231.

³⁰ См.: *Hunter J. Multiple Enlightenments*. P. 582; *Reardon B. Kant as Philosophical Theologian*. P. 6.

³¹ См.: *Hinrichs C. Preußentum und Pietismus: Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als religiös-soziale Reformbewegung*. Göttingen, 1971. S. 1–125; *Shantz D.H. An Introduction to German Pietism: Protestant Renewal at the Dawn of Modern Europe*. Baltimore, 2013. P. 117–146. В то

Моральное учение пиетизма

Разбирая моральную сторону учения пиетизма, мы сталкиваемся со сложностью вычленения его особенностей по сравнению с традиционными моральными концептами христианства и, точнее, лютеранства, что делает невозможным рассмотрение основных черт пиетизма без сравнения его с доктриной Лютера. В основу морального учения пиетистов были положены традиционные лютеранские представления о человеческой природе как об изначально доброй, но испорченной в результате грехопадения, что проявляется в склонности человека ко злу. Именно в силу этого отношения человека с Богом характеризуются пиетистами в терминах «вражды»: человек – изначально враг Богу, так как греховен и склонен к греховности³². Сам по себе он недостоин никакого снисхождения со стороны Бога. И из своих собственных сил он никогда не сможет достичь добродетельной жизни. Сам по себе человек заслуживает лишь вечного осуждения и наказания вечными муками.

В противоположность человеку Бог всеблаг и милостив. И поэтому Он ищет способ примирения мира с собой. И таким способом оказывается искупительная жертва Христа³³. Эта жертва определяется пиетистами в традиционных терминах «оправдания» (*Rechtfertigung*) за грехи мира. Христос при этом оказывается жертвой за совершенные грехи. Эта жертва была необходима человечеству. Посему Бог становится человеком в лице Иисуса Христа, для того чтобы тот принес себя в жертву за грехи мира. Таким образом, единственным путем спасения оказывается вера в Христа и его крестную смерть³⁴. Только в Нем и через Него человек может обрести мир. И только через Него Бог посылает дар своей благодати, без которой человек неспособен ни на что благое. В соответствии с этим представлением цель духовного развития человека пиетисты усматривали в полном подчинении себя воле Бога, в том, чтобы стать своего рода абсолютно прозрачным стеклом, через которое свет божественной благодати проходил бы без искажений. Благая воля, в которую человек должен стремиться трансформировать свою порочную

же время следует отметить, что воспитательная система пиетистов достаточно быстро начала вырождаться. Одним из ярких проявлений данного процесса стало выхолащивание принципов, положенных в основание системы воспитания, чему примером может служить кенигсбергская школа Collegium Fridericianum, в которой воспитывался, в частности, Кант. В основу обучения в школе была положена пиетистская идея необходимости не только и не столько академического образования (привития учености), сколько воспитание набожности, в силу чего, как прямо заявляет Хр. Шифферт в своем «Уведомлении о теперешних учреждениях Collegii Fridericiani» (1741): «... мы по справедливости считаем намного более ценным и благоволим к тем из наших учеников, кто помимо своих учебных занятий особо серьезные усилия прикладывает также к упражнению в набожности и доказывает это христианским обращением» (см.: *Schiffert Chr. Nachricht von den jetzigen Anstalten des Collegii Fridericiani // Die Schule Immanuel Kants. Mit dem Text von Christian Schiffert über das Königsberger Collegium Fridericianum. Hamburg, 1994. S. 95*). Значительную часть, таким образом, составляла воспитательная работа, включающая в себя обязательную катехизацию, посещение церковных богослужений, причастие с предваряющим его серьезнейшим испытанием совести под зорким наблюдением наставника и т. п. Подробнее об истории создания и развития школы, а также о распорядке занятий и проводимой с учениками воспитательной работе см.: *Klemme H.F. Immanuel Kant und seine Schule // Die Schule Immanuel Kants. Mit dem Text von Christian Schiffert über das Königsberger Collegium Fridericianum. Hamburg, 1994. S. 1–31*.

³² См.: *Spener Ph.J. Der innerliche und geistliche Friede. Cap. 1. § 2. S. 16–17*.

³³ См.: *ibid. Cap. 1. § 2. S. 17*.

³⁴ См.: *ibid. Vorrede. S. 8; Cap. 3. § 2. S. 114*.

волю, есть не что иное, как воля Бога. И именно это полное совпадение воли человека с волей Бога и является конечной целью человека, хотя и в принципе недостижимой³⁵.

Но такой духовный подвиг в свою очередь тоже оказывается недоступен человеку самому по себе, но возможен лишь по благодати Божией³⁶. Таким образом, человек оказывается полностью зависимым от Бога: в своей отправной точке духовного развития (только Бог решает, даровать ли человеку благодать, необходимую для того, чтобы он уверовал в спасительную жертву Христа, без чего невозможно никакое дальнейшее духовное развитие), в конечном пункте (в котором воля человека должна стать тождественна воле Бога) и в средствах своего земного странствия (эффективность которых снова же зависит от наличия или отсутствия в человеке божественной благодати).

Такая фатальная зависимость человека от Бога приводит к тому, что основным понятием для пиетистов оказывается понятие «новое рождение» (*Wiedergeburt*), которое по своей сути оказывается тождественным христианскому обращению³⁷. Только благодаря этому интеллигибельному акту в человеке может произойти преображение его испорченной природы, посредством чего человек становится способен облечься в нового человека. Новый Завет Бога с человеком, заключенный посредством принесения Христа в жертву, вечен и неизменен. Однако человек может стать причастным ему только через крещение. Только оно, как первое и основополагающее таинство христианской жизни, открывает для человека путь дальнейшего возрастания в вере и духовного совершенствования, так как только в нем совершается то самое «новое рождение», изменяющее природу человека и делающее ее способной к восприятию божественной благодати.

В то же время пиетисты вовсе не воспринимали крещение и сопутствующее ему новое рождение как нечто данное раз и на века. Хотя человек и оказывается причастен заключенному Завету и источнику божественной благодати, изливаемой на людей через Христа, это не означает, что он в полной мере будет из этого источника черпать. По своей испорченности человек легко приходит к чисто формальному подходу ко всем предоставляемым ему средствам спасения, относясь к своему оправданию как к чему-то данному и само собой разумеющемуся. В этом функциональном подходе к вере, таинствам и всем видам религиозной практики пиетисты усматривали, с одной стороны, главную опасность для христиан и основную причину упадка христианской церкви, с другой же стороны, приписывали распространение этого порочного мнения католической теологии.

Однако и противоположную позицию – самонадеянность в деле спасения – пиетисты полагали не менее опасной, приписывая ее все тем же католикам-папистам³⁸. Человек может спастись лишь по благодати Божией. Уверенность в своих силах и в том, что человек хоть что-то может сделать сам и хоть чего-то может достичь в деле спасения по своим добрым делам, по мысли пиетистов, оказывается грандиозным духовным заблуждением, прочно закрывающим для человека врата в рай, так как с таким подходом все, чтобы он ни делал, будет приводить его лишь к возвеличиванию своей гордыни и тщеславия, а не к подлинному покаянному духу.

³⁵ См.: *ibid.* Cap. 2. § 2. S. 32; § 28. S. 107; Cap. 3. § 7. S. 133–135.

³⁶ См.: *ibid.* Cap. 3. § 10. S. 149; § 21. S. 179–180.

³⁷ См.: *Spener Ph.J.* Pia Desideria. S. 47. Cp.: *Spener Ph.J.* Der innerliche und geistliche Friede. Cap. 2. § 17. S. 72–77.

³⁸ См.: *Spener Ph.J.* Der innerliche und geistliche Friede. Cap. 2. § 14. S. 64.

Пиетизм и учение Лютера

Полемика пиетистов с папистами о возможности для человека спастись своими силами, безусловно, отсылает нас к основному лютеранскому принципу *sola fide*, основанием которого являются Послания Павла и провозглашаемое там «спасение верой, а не делами»³⁹. В то же время уже здесь мы наблюдаем и некоторое расхождение пиетистов с последователями Лютера, так как по сравнению с последними пиетисты уделяли гораздо большее внимание важности внешних дел, в которых должна проявляться вера христианина и которые должны служить свидетельством истинности лютеранского вероучения для неверующих язычников и католиков и способствовать их обращению. Именно внешние дела, воплощающие в себе любовь к Богу и ближнему, становятся для пиетистов критерием истинности веры христианина⁴⁰ и позволяют отличить ее от пустых услад, сопровождающих порой молитвенную жизнь, или же от самолюбования своей внешней «святостью».

Это различие представляется на первый взгляд разительным по сравнению с проповедуемым Лютером положением о достижении спасения одной лишь верой и избыточности добрых дел⁴¹. Но при более пристальном рассмотрении оказывается, что основным мотивом, побуждающим Лютера делать столь большой акцент на значимости веры для спасения и ничтожности внешних практик было не что иное, как все та же борьба с внешней тщеславной святостью, когда христиане заботятся не столько о подлинном покаянном настрое, сколько о формальном исполнении дел, входящих в традиционный перечень благих и угодных Богу⁴². Другими словами, плохи не добрые дела сами по себе, а такой к ним подход, когда они совершаются для обретения праведности и для оправдания себя перед Богом, что, по Лютеру, недопустимо и безумно⁴³. Если же дела делаются из свободной любви к Богу и ближнему, они хороши. Но для того, чтобы быть способным так поступать, человек уже должен быть праведным в сердце, что дается только по вере⁴⁴. Такую позицию Лютер занимал в противоположность наблюдаемым им церковным обычаям, подчеркивающим значимость внешних ритуальных практик и служащим нередко лишь обогащению папского престола.

Пиетисты, находясь несколько в иной ситуации и будучи вынужденными защищать «истинное» христианское вероучение не только от папистов, но также и от лютеранских ортодоксов, уже успевших порядком выхолостить основные положения Лютера, преследуя по сути ту же самую цель, прибегали к несколько иным методам ее достижения, что и приводило к внешнему расхождению в расстановке акцентов при сохранении внутренней сути лютеранских положений.

Другим бросающимся в глаза отличием учения пиетистов от собственно лютеранской теологии оказывается несколько иной подход к крещению: оно хоть по-прежнему и остается тем действием, которое одно и способно открыть для человека возможность к моральному совершенствованию, которое, однако, рассматривается уже не столько как акт прощения грехов, сколько как новое рождение, в свою очередь оказывающееся лишь началом пути непрерывного

³⁹ См.: Spener Ph.J. *Pia Desideria*. S. 46–47.

⁴⁰ См.: Spener Ph.J. *Der innerliche und geistliche Friede*. Cap. 4. § 3–4. S. 185–189.

⁴¹ См.: Лютер М. О свободе христианина. § 6–8, 10, 13, 16, 18, 21, 23. С. 89–91, 92, 94, 96, 97–99, 99–101 и др.

⁴² См.: там же. § 25, 29. С. 102–103, 106–107 и др.

⁴³ См.: там же. § 21. С. 100.

⁴⁴ См.: там же. § 21–23. С. 99–101.

умерщвления в себе ветхого человека и рождения нового. В то же время нельзя сказать, что эта идея впервые появляется у Шпенера, так как у Лютера она также высказывается⁴⁵. Тем не менее впоследствии лютеранские теологи стали делать больший акцент на прощении грехов, являющемся непосредственным следствием крещения. Сопутствующее же этому новое рождение, представляющее собой обретение благодати и дающее христианину способность к неустанному покаянию, отошло со временем на второй план⁴⁶. Следствием этого стала определенная формализация отношения как к самому крещению, так и к сакраментальной стороне христианства, и перенос основной ценности на сами внешние действия, а не на внутренний покаянный настрой, который с необходимостью должен пронизывать всю жизнь христианина, на чем как раз и настаивал Лютер, выдвигая свое положение *sola fide*.

С другой стороны, дар Святого Духа и водительство Святого Духа тоже понимались пиетистами уже несколько иначе, нежели это было у Лютера. Для Лютера Святой Дух, обретаемый в крещении, даровался христианину и проявлялся во всех его благих, угодных Богу деяниях равным образом. Из этого взгляда на природу действия Святого Духа в человеке выводится и лютеровское положение о всеобщем священстве – дар Святого Духа при крещении передается всем христианам в равной мере и дает право каждому верующему христианину отпускать грехи и крестить⁴⁷. При этом не требуется никаких дополнительных средств для стяжания Святого Духа. По сути, единственной задачей верующего оказывается не заглушить в себе эту благодать греховными деяниями. Пиетисты же выделяют молитву в качестве особого средства стяжания божественной благодати, необходимой для полноты участия в сакраментальной жизни церковной общины и восприятия Слова Божия: «Без этой молитвы вся наша забота и прилежание в других средствах могут быть недостаточными»⁴⁸.

Стоит отметить также и значительное смягчение расставленных Лютером акцентов в отношении другого важного аспекта лютеранской теологии, а именно относительно взглядов на враждебную Богу природу человеческого разума. Хотя у пиетистов мы тоже можем встретить характеристику разума как «врага» Богу (особенно у Шпенера), тем не менее гораздо чаще, чем у Лютера, мы встречаем у пиетистов подчеркивание благих потенциальных возможностей разума, который в случае его очищения при посредстве божественной благодати и дальнейшего правильного использования способен оказывать значительную помощь человеку в познании Бога и в его нравственном возрастании. Особенно отчетливой эта линия аргументации становится, пожалуй, у Ланге, причем основной целью такого смещения акцентов оказывается снова защита «истинных» основ христианского вероучения, которое реализуется несколько иными, нежели у Лютера, методами ввиду изменившегося контекста проводимой борьбы. Так, если Лютер видел основного врага христианства в схоластике и развившейся из нее нововременной традиции самопрославления разума, а также в попытках подвести под выводимые человеческим разумом принципы самого Бога⁴⁹,

⁴⁵ См., напр.: Лютер М. Краткий катехизис // Лютер М. 95 тезисов. СПб., 2002. С. 116.

⁴⁶ См.: Lohse B. Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang. Göttingen, 1995. S. 278–279.

⁴⁷ См.: Лютер М. К христианскому дворянству немецкой нации // Лютер М. 95 тезисов. СПб., 2002. С. 20–21; Лютер М. О свободе христианина // Там же. § 16. С. 96.

⁴⁸ Spener Ph.J. Der innerliche und geistliche Friede. Cap. 3. § 21. S. 180.

⁴⁹ См.: Ebeling G. Lutherstudien. Disputatio de homine. Tl. 3: Die Theologische Definition des Menschen. Kommentar zu These 20–40. Tübingen, 1989. S. 226–227.

то пиетистам приходилось иметь дело с рьяными последователями Лютера, буквально понимавшими положение о враждебности человеческого разума Богу как призыв изгнать разум из теологии и морали, к чему сам Лютер никогда не призывал, утверждая лишь необходимость очищения разума и его подчинения водительству божественной благодати⁵⁰. В то же время именно в этом последнем видимом расхождении пиетистов и лютеранской ортодоксальной традиции мы усматриваем самую яркую, хотя и не единственную, черту сходства этого духовно-религиозного движения с Просвещением.

Пиетизм и Просвещение

Рассматривая взаимоотношения пиетистов и просветителей, приходится констатировать, что нередко они воспринимаются как два противоборствующих лагеря. Бесспорно, со временем пиетизм, изначально бывший живым и антиортодоксальным по своей направленности течением, выродился и сам подвергся значительной догматизации. Первые проявления этого усматриваются уже в начале XVIII в., после завоевания этим религиозным течением привилегированного положения в Пруссии и, в частности, в Галле. Недобрую службу сослужил пиетистам и скандал, разыгравшийся вокруг изгнания в то время уже известного философа Вольфа из Галле. Инициатором этого процесса был пиетист И. Ланге, что и прославило на всю Европу и лично его, и все движение пиетистов как религиозных фанатиков, реакционеров, борцов с Просвещением и с человеческим разумом. Взгляд этот основывался на оценке самого Вольфа и его непосредственных последователей, в силу чего не может быть признан объективным. К тому же при более беспристрастном исследовании полемики этих двух мыслителей мы и вовсе можем отметить академическую добросовестность и обоснованность многих сделанных Ланге критических замечаний в адрес Вольфовой системы, повторяемых впоследствии другими мыслителями. Тем не менее положение дел это уже неспособно изменить, ибо на протяжении всего Просвещения Вольф расценивался как символ борца за освобождение человеческого разума из-под гнета предубеждений и заблуждений религиозного характера, пиетисты же воспринимались как символ реакционно настроенных борцов против подлинного Просвещения⁵¹.

В то же время, отвлекаясь от этой стандартизированной оценки пиетизма, мы можем заключить, что пиетизм все же вполне правомерно относить к явлениям немецкого Просвещения, так как при сравнении ранних пиетистов с философами раннего Просвещения мы видим скорее больше сходств, нежели различий. Так, и те, и другие стремились к духовному возрождению Германии после тридцатилетней войны⁵². И те, и другие ратовали за свободу человека и освобождение его из-под гнета религиозно-

⁵⁰ См.: *Lohse B.* *Luthers Theologie.* S. 214–218, 221–222.

⁵¹ Подробнее о полемике Ланге и Вольфа см.: *Bianco B.* *Freiheit gegen Fatalismus.* S. 111–155. Скорее всего, причину такой оценки конфликта между Вольфом и Ланге следует усматривать в академической известности первого и относительной безызвестности второго (см.: *Bianco B.* *Freiheit gegen Fatalismus.* S. 136; *Hinske N.* *Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung // Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung.* Hamburg, 1986. S. 306–319).

⁵² О влиянии тридцатилетней войны и заключения Вестфальского мирного договора на становление специфики немецкого Просвещения см.: *Hunter J.* *Multiple Enlightenments.* P. 578; *Heckel M.* *Das Säkularisierungsproblem in der Entwicklung des deutschen Staatskirchen-*

го принуждения⁵³. Безусловно, пиетистов (в отличие от просветителей-философов) характеризовала строгая ориентация на возрождение лютеранства в его исконной чистоте. Однако те же мотивы, пусть и не в столь ярко выраженной форме, мы усматриваем и у просветителей-философов, в частности, у Томазия. Не в меньшей степени, нежели пиетисты, просветители сводили многие злоупотребления как в сфере богослужебной практики, так и в сфере вероучения к зловещему влиянию католицизма, извратившего подлинное учение Христа. Как и в случае пиетистов, лейтмотивом философских взглядов просветителей является любовь к ближнему, которая должна выражаться не в теоретическом исповедании этой основополагающей христианской заповеди, а в конкретных делах. Роднит эти два течения также и критика академической учености и пустых теоретических спекуляций. Еще одной значимой характеристикой эпохи раннего Просвещения – как философского, так и религиозного – можно считать зарождение теоретического обоснования идеи веротерпимости, причем как просветители-философы, так и пиетисты видели в веротерпимости непосредственное выражение заповеди любви к ближнему и прямое отличие лютеранства (обращающего неверующих личным примером добродетельного поведения и любви к ближнему) от насаждающего свою веру огнем и мечом Рима.

Вместе с тем, в отличие от философского Просвещения, пиетизм характеризовала большая привязанность к ритуальной стороне религиозного учения. Не находим мы у пиетистов и намека на критику церковных обрядов и ритуалов, что было не редкостью для просветителей-философов. Так, например, Томазий, признавая значимость христианских таинств и конкретных церковных предписаний, тем не менее утверждал невозможность их выведения из одного лишь разума, а также невозможность найти в Откровении однозначных указаний на желаемый Богом способ почитания его во внешних обрядах, что приводило его к определенной релятивизации этих церковных установлений и провозглашению первоочередной значимости внутреннего служения Богу, выражающегося прежде всего в действенной любви к ближним. Пиетисты же, напротив, не подвергали сомнению установленную традицией церковную практику. Проводящаяся же и ими идея о важности внутреннего служения Богу, в том числе и через служение ближнему, ни в коей мере не отменяла для них основных церковных церемоний⁵⁴, которые, напротив, являлись с одной стороны, необходимым условием для возможности принятия человеком благодати, даруемой только в таинствах и через Слово Божие, с другой же стороны, служили подтверждением наличия в человеке подлинной веры, только по которой Бог и может даровать эту необходимую человеку для спасения благодать.

Некоторые расхождения с просветителями-философами мы находим у пиетистов и в более общих теоретических аспектах. Так, бесспорно, что как первых, так и вторых волновал вопрос соотношения разума и веры. Причем в целом можно сказать, что просветителей-философов отличала нацеленность

rechts // Christentum und modernes Recht: Beiträge zum Problem der Säkularisation. Frankfurt am Main, 1984. S. 35–95; Жучков В.А. Немецкая философия эпохи раннего Просвещения. С. 12–20.

⁵³ См.: Ciafardone R. Einleitung. S. 21.

⁵⁴ См.: Spener Ph.J. Der innerliche und geistliche Friede. Cap. 2. § 7–19. S. 43–83; Lange J. Die richtige Mittel-straße zwischen den Abwegen der Absonderung von der euserlichen Gemeinschaft der Kirche auch anderer Lehr- und Lebens-Irrungen. Halle, 1712. Cap. VI. § XIII. S. 38–39; § XV. S. 40; § XXII. S. 44 и др.

на эмансипацию разума и его самоутверждение. Разум признавался самоценным и способным к самостоятельному постижению истины, пускай и в ограниченном объеме, но все-таки в значительной степени без подпорок догм религии Откровения. Эта позиция прослеживалась в работах Томазия, рассматривавшего разум как способность, подчиненную воле. Еще в большей степени она просматривается в творчестве Вольфа, полагавшего, напротив, волю зависимой от разума. Пиетисты же рассматривали разум как изначально испорченную человеческую способность и отказывали ему в возможности истинного постижения природы божественного (без опоры и вспоможения божественной благодати, даваемой лишь по вере в Откровение).

В то же время неправомерно делать из пиетистов врагов разума (что автоматически превращало бы их во врагов Просвещения в общепринятом понимании этого явления). Как ни странно, даже здесь мы находим у пиетистов некоторые черты сходства с основными идеями Просвещения, выражающимися в подчеркивании достоинства человеческого разума. И это сходство при ближайшем рассмотрении оказывается столь большим, что встает вопрос, а не сталкиваемся ли мы с очередным расхождением провозглашаемых теологических тезисов (по необходимости лютеранских, ввиду основного лозунга возврата к подлинной христианской вере, вновь обретенной благодаря Лютеру) с конкретной жизненной позицией пиетистов. Так, уже у Шпенера мы видим разработку воспитательной концепции, нацеленной на изучение и обсуждение верными Священного Писания, что немислимо без участия разума и по сути и представляет собой своего рода взращивание разума при водительстве Святым Духом. Еще более отчетливо отстаивание возможной пользы разума мы находим у Ланге. В своем апологетическом сочинении «Подлинный срединный путь между заблуждениями отделения от внешней общины Церкви», разбирая основные возражения против учения евангелической церкви, он посвящает несколько параграфов разбору тезисов, в соответствии с которыми разум в духовных делах не играет никакой роли. Во-первых, Ланге прямо заявляет, что отсутствие разума еще менее полезно в духовных делах, нежели его наличие. Во-вторых, он проводит различие между разумом, ослепленным плотскими страстями, и разумом, правильно употребляемым. Правильное употребление разума приемлемо, ведь иначе Бог нам его и не давал бы. Однако преимущество христиан заключается в том, что им дана особая божественная благодать, которая однако не должна пониматься как нечто, разум ослепляющее, но должна восприниматься как просветление разума, в силу чего он и оказывается способным на очищение от заблуждений и предрассудков и на возрастание в христианской вере⁵⁵. Сама же вера воспринимается не только как «божественная сила», но и как «божественный свет в душе» и включает в себя с необходимостью также и разумное познание Бога, которое сравнивается Ланге с глазами, благодаря которым мы видим правильный путь, и потому не менее необходимыми при ходьбе, нежели ноги⁵⁶.

Итоги

Рассмотрев основные положения учения пиетизма, мы можем сделать вывод о том, что, хотя у пиетистов, позиционировавших себя как лютеранское движение, и просматривается достаточное число черт, сходных с учени-

⁵⁵ См.: *Lange J.* Die richtige Mittel-straße zwischen... Cap. 6. § XVII. S. 40–41.

⁵⁶ См.: *ibid.* Cap. 6. § XVIII. S. 41–42.

ем Лютера, тем не менее не меньшее число черт роднит пиетистов с просветителями-философами. Как просветители, так и пиетисты равно стремились к просветлению разума, однако если первые видели возможность реализации этого в эмансипации разума, вторые усматривали ее в освещении разума божественным сверхъестественным светом. Как просветители, так и пиетисты стремились к разделению сфер разума и веры, а вслед за этим – теологии и философии, однако их мотивы при этом были прямо противоположными. Философски настроенные мыслители стремились к этому разделению для того, чтобы оградить разум от религиозных заблуждений и обеспечить ему свободное пространство для действия (пусть разум и не способен постичь все, но он должен быть свободен в постижении того, что входит в сферу его компетенции). Пиетисты же стремились к данному разделению для того, чтобы оградить от возможного вреда веру и постижение истины сердцем, что неизбежно случилось бы, передай мы разуму значительные права и свободы. И те, и другие стремились изменить мир, изменив самого человека, его внутреннюю сущность⁵⁷. Однако для философов инструментом такого изменения было очищение и воспитание разума, тогда как для пиетистов это было «новое рождение»⁵⁸, полностью основанное на божественной благодати, которая может быть дарована человеку только при условии искренней веры в искупительную жертву Христа.

Таким образом, мы можем сказать, что, по сути, и у тех, и у других были одни и те же цели, полностью соответствующие традиционному представлению о Просвещении, однако методы реализации этих целей существенно различались. Это в целом позволяет нам говорить о таком феномене, как религиозное Просвещение в Германии, и начинать отсчет его существования именно с оформления движения пиетизма. В то же время представляется разумным отличать этот феномен от собственно Просвещения как такового, под которым без дополнительных пояснений принято понимать именно Просвещение философское, так как несмотря на наличие существенных сходств, мы не можем не обращать внимание также и на наличие определенных существенных расхождений, обусловленных религиозной ориентацией движения пиетизма.

Список литературы

- Дворецкий И.Х.* Латинско-русский словарь. М.: Русский язык, 1976. 1096 с.
- Жучков В.А.* Немецкая философия эпохи раннего Просвещения (конец XVII – первая четверть XVIII в.). М.: Наука, 1989. 206 с.
- Крыштон Л.Э.* «Речь о практической философии китайцев» (1721): к вопросу изгнания Хр. Вольфа из Галле // *Вопр. философии.* 2017. № 3. С. 163–172.
- Лютер М.* К христианскому дворянству немецкой нации // *Лютер М. 95 тезисов / Сост., примеч. и коммент. И. Фокина.* СПб.: Роза мира, 2002. С. 17–86.
- Лютер М.* О свободе христианина // *Лютер М. 95 тезисов / Сост., примеч. и коммент. И. Фокина.* СПб.: Роза мира, 2002. С. 87–107.
- Лютер М.* Краткий катехизис // *Лютер М. 95 тезисов / Сост., примеч. и коммент. И. Фокина.* СПб.: Роза мира, 2002. С. 108–117.
- Соловьев Э.Ю.* Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2005. 416 с.

⁵⁷ См.: *Shantz D.H.* An Introduction to German Pietism: Protestant Renewal at the Dawn of Modern Europe. Baltimore, 2013. P. 141.

⁵⁸ См.: *Gierl M.* Pietism, Enlightenment and Modernity // *A Companion to German Pietism, 1660–1800.* Leiden; Boston, 2015. P. 350.

- Albrecht M.* Einleitung // *Wolff Chr.* Rede über die praktische Philosophie der Chinesen. Latein-Deutsch. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985. S. IX–LXXXIX.
- Bianco B.* Freiheit gegen Fatalismus. Zu Joachim Langes Kritik an Wolff // Halle. Aufklärung und Pietismus / Hrsg. von N. Hinske. Heidelberg: Lambert Schneider Verlag, 1989. S. 111–156.
- Bissinger A.* Zur metaphysischen Begründung der Wolffschen Ethik // Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur / Hrsg. von W. Schneiders. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986. S. 148–160.
- Bretzke J.T.* Consecrated Phrases. A Latin Theological Dictionary. Collegeville; Minnesota: The Liturgical Press, 2003. 152 p.
- Ciafardone R.* Einleitung // Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung / Hrsg. von R. Ciafardone. Stuttgart: Philipp Reclam Verlag, 1990. S. 11–38.
- Ebeling G.* Lutherstudien. Disputatio de homine. Tl. 3: Die Theologische Definition des Menschen. Kommentar zu These 20–40. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989. 698 S.
- Gierl M.* Pietism, Enlightenment and Modernity // A Companion to German Pietism, 1660–1800 / Ed. by D.H. Shantz. Leiden; Boston: Brill, 2015. P. 348–392.
- Heckel M.* Das Säkularisierungsproblem in der Entwicklung des deutschen Staatskirchenrechts // Christentum und modernes Recht: Beiträge zum Problem der Säkularisation / Hrsg. von G. Dilcher und I. Staff. Frankfurt a/M.: Suhrkamp Verlag, 1984. S. 35–95.
- Hinrichs C.* Preußentum und Pietismus: Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als religiös-soziale Reformbewegung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971. 473 S.
- Hinske N.* Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung // Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur / Hrsg. von W. Schneiders. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986. S. 306–319.
- Hunter J.* Multiple Enlightenments: Rival Aufklärer at the University of Halle 1690–1730 // The Enlightenment World / Ed. by M. Fitzpatrick. N. Y.: Routledge, 2004. P. 576–595.
- Klemme H.F.* Immanuel Kant und seine Schule // Die Schule Immanuel Kants. Mit dem Text von Christian Schiffert über das Königsberger Collegium Fridericianum / Hrsg. von H.F. Klemme. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994. S. 1–60.
- Kramer G.* Francke, August Hermann // Allgemeine Deutsche Biographie. 1878. Bd. 7. S. 219–231.
- Lange J.* Die richtige Mittel-straße zwischen den Abwegen der Absonderung von der euserlichen Gemeinschaft der Kirche auch anderer Lehr- und Lebens-Irrungen. Halle, 1712. 1435 S.
- Lange J.* Medicina Mentis qua, praemissa historia mentis medica, seu philosophica, detectaque ac rejecta philomoria: genuina philosophandi ac literarum studia tractandi, methodus, tanquam recta ad eruditionem ac sapientiam via, ostenditur. B., 1708. 451 S.
- Larrimore M.* Orientalism and Antivoluntarism in the History of Ethics. On Christian Wolff's *Oratio de Sinarum philosophia practica* // Journal of Religious Ethics. 2000. Vol. 28. No. 2. P. 189–219.
- Lohse B.* Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. 378 S.
- Reardon B.* Kant as Philosophical Theologian. L.: MacMillan, 1988. 214 p.
- Schiffert Chr.* Nachricht von den jetzigen Anstalten des Collegii Fridericiani // Die Schule Immanuel Kants. Mit dem Text von Christian Schiffert über das Königsberger Collegium Fridericianum / Hrsg. von H.F.Klemme. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994. S. 61–114.
- Schneiders W.* Aufklärung und Vorurteilstheorie. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie. Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1983. 358 S.
- Schneiders W.* Aufklärungsphilosophien // Europäische Aufklärung(en). Einheit und nationale Vielfalt / Hrsg. von S. Jüttner und J. Schlobach. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992. S. 1–25.

Shantz D.H. An Introduction to German Pietism: Protestant Renewal at the Dawn of Modern Europe. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2013. 490 p.

Sparn W. Auf dem Wege zur theologischen Aufklärung in Halle: Von Johann Franz Budde zu Siegmund Jakob Baumgarten // Halle. Aufklärung und Pietismus / Hrsg. von N. Hinske. Heidelberg: Lambert Schneider Verlag, 1989. S. 71–89.

Spener Ph.J. Der innerliche und geistliche Friede oder der Friede Gottes so wol desselben mit uns als unserer mit und in Gott samt dessen Beförderungsmitteln und hindernüssen. Franckfurt, 1686. 260 S.

Spener Ph.J. Pia Desideria oder herzliches Verlangen nach Gottgefälliger Besserung der wahren evangelischen Kirchen. Franckfurt am Main, 1706. 436 S.

Tschackert P. Spener, Philipp Jakob // Allgemeine Deutsche Biographie. 1893. Bd. 35. S. 102–115.

The doctrine of pietism: did the religious Enlightenment ever take place in Germany?*

Ludmila E. KryshTOP

RUDN University (Peoples' Friendship University of Russia). 6 Miklukho-Maklaya Str., Moscow, 117198, Russian Federation; e-mail: kryshTOP_le@rudn.university

This is a study of the pietist religious movement which took shape in Germany in mid-17th century and continued to be an important factor throughout the Enlightenment period. Often pietism is associated with reactionary forces hampering the dissemination of the Enlightenment ideas. Not the least role in the forming of this perception played the ill-famous banishment of Christian Wolff from Halle, initiated by the pietist Joachim Lange. Today, however, scholars have come to believe that the hitherto universally accepted view of Lange's critique of Wolff's metaphysics, dispraising the former as academically untenable, lacks serious grounds and, therefore, that the entire picture of pietism as a reactionary force is by no means a well justified one. There can be no doubt, of course, that pietism, due to its religious and Lutheran origins, retains much in common with the principles of Luther's doctrine. At the same time, however, pietists radically reconsidered some of the fundamental notions of Lutheranism, so that their position in many points effectively approached that of the philosophers of the early Enlightenment. Among such points of convergence one can single out the ideas about the nature of human mind and its possible benefits, as well as the firm rejection of prejudice and false belief, above all in morals and religion. This gives one the right to speak about pietism as a phenomenon of German religious Enlightenment, though important reservations should be made to account for the fact that while pietists shared the same goals with the Enlightenment philosophers, methods applied in either case remained different and even strictly opposite. Both groups were aiming at illuminating the human reason, but while for the philosophers this meant the emancipation of reason, for pietists it amounted to achieving the divine illumination of spirit.

Keywords: pietism, Philipp Spener, Martin Luther, Christianity, papism, reason, faith, *sola fide*, Enlightenment, religion, morals

References

Albrecht, M. "Einleitung", in: Chr. Wolff, *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985, S. IX–LXXXIX.

* The present article has been prepared for publication with the financial support from the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), grant No. 18-011-00080: Immanuel Kant and the philosophy of religion in Germany.

Bianco, B. "Freiheit gegen Fatalismus. Zu Joachim Langes Kritik an Wolff", *Halle. Aufklärung und Pietismus*, hrsg. von N. Hinske. Heidelberg: Lambert Schneider Verlag, 1989, S. 111–156.

Bissinger, A. "Zur metaphysischen Begründung der Wolffschen Ethik", in: *Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur*, hrsg. von W. Schneiders. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986, S. 148–160.

Bretzke, J.T. *Consecrated Phrases. A Latin Theological Dictionary*. Collegeville; Minnesota: The Liturgical Press, 2003. 152 pp.

Ciafardone, R. "Einleitung", *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*, hrsg. von R. Ciafardone. Stuttgart: Philipp Reclam Verlag, 1990, S. 11–38.

Dvoretzky, I.Kh. *Latinsko-russkii slovar'* [Latin-Russian Dictionary]. Moscow: Russkii yazyk Publ., 1976. 1096 pp. (In Russian)

Ebeling, G. *Lutherstudien, Disputatio de homine*, Tl. 3: Die Theologische Definition des Menschen. Kommentar zu These 20–40. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989. 698 S.

Gierl, M. "Pietism, Enlightenment and Modernity", *A Companion to German Pietism, 1660–1800*, ed. by D.H. Shantz. Leiden; Boston: Brill, 2015, pp. 348–392.

Heckel, M. "Das Säkularisierungsproblem in der Entwicklung des deutschen Staatskirchenrechts", *Christentum und modernes Recht: Beiträge zum Problem der Säkularisation*, hrsg. von G. Dilcher und I. Staff. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984, S. 35–95.

Hinrichs, C. *Preußentum und Pietismus: Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als religiös-soziale Reformbewegung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971. 473 S.

Hinske, N. "Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung", *Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur*, hrsg. von W. Schneiders. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986, S. 306–319.

Hunter, J. "Multiple Enlightenments: Rival Aufklärer at the University of Halle 1690–1730", *The Enlightenment World*, ed. by M. Fitzpatrick. New York: Routledge, 2004, pp. 576–595.

Klemme, H.F. "Immanuel Kant und seine Schule", *Die Schule Immanuel Kants. Mit dem Text von Christian Schiffert über das Königsberger Collegium Fridericianum*, hrsg. von H.F. Klemme. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994, S. 1–60.

Kramer, G. "Francke, August Hermann", *Allgemeine Deutsche Biographie*, 1878, Bd. 7, S. 219–231.

Kryshpton, L.E. "'Rech' o prakticheskoi filosofii kitaitsev' (1721): k voprosu izgnaniya Khr. Vol'fa iz Halle" [A Speech on the Practical Philosophy of the Chinese' (1721): To the Question of Chr. Wolff's Banishment from Halle], *Voprosy Filosofii*, 2017, No. 3, pp. 163–172. (In Russian)

Lange, J. *Die richtige Mittel-straße zwischen den Abwegen der Absonderung von der euserlichen Gemeinschaft der Kirche auch anderer Lehr- und Lebens-Irrungen*. Halle, 1712. 1435 S.

Lange, J. *Medicina Mentis qua, praemissa historia mentis medica, seu philosophica, detectaque ac rejecta philomoria: genuina philosophandi ac literarum studia tractandi, methodus, tanquam recta ad eruditionem ac sapientiam via, ostenditur*. Berlin, 1708. 451 S.

Larrimore, M. "Orientalism and Antivoluntarism in the History of Ethics. On Christian Wolff's Oratio de Sinarum philosophia practica", *Journal of Religious Ethics*, 2000, Vol. 28, No. 2, pp. 189–219.

Lohse, B. *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. 378 S.

Luther, M. "K khristianskomu dvoryanstvu nemetskoi natsii" [To the Christian Nobility of the German Nation], in: M. Luther, *95 tezisov* [95 Theses], ed. by I. Fokin. St.Petersburg: Roza mira Publ., 2002, pp. 17–86.

Luther, M. "Kratkii katekhizis" [The Small Catechism], in: M. Luther, *95 tezisov* [95 Theses], ed. by I. Fokin. St.Petersburg: Roza mira Publ., 2002, pp. 108–117.

Luther, M. "O svobode khristianina" [On the Freedom of a Christian], in: M. Luther, *95 tezisov* [95 Theses], ed. by I. Fokin. St. Petersburg: Roza mira Publ., 2002, pp. 87–107.

Reardon, B. *Kant as Philosophical Theologian*. London: MacMillan, 1988. 214 pp.

Schiffert, Chr. "Nachricht von den jetzigen Anstalten des Collegii Fridericiani", *Die Schule Immanuel Kants. Mit dem Text von Christian Schiffert über das Königsberger Collegium Fridericianum*, hrsg. von H.F. Klemme. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994, S. 61–114.

Schneiders, W. "Aufklärungsphilosophien", *Europäische Aufklärung(en). Einheit und nationale Vielfalt*, hrsg. von S. Jüttner und J. Schlobach. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992, S. 1–15.

Schneiders, W. *Aufklärung und Vorurteilkritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie*. Stuttgart; Bad Cannstatt: Fromann-Holzboog, 1983. 358 S.

Shantz, D.H. *An Introduction to German Pietism: Protestant Renewal at the Dawn of Modern Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2013. 490 pp.

Solov'ev, E.Yu. *Kategoricheskij imperativ npravstvennosti I prava* [The Categorical Imperative of Morality and Law]. Moscow: Progress-Tradicija Publ., 2005. 416 pp. (In Russian)

Sparn, W. "Auf dem Wege zur theologischen Aufklärung in Halle: Von Johann Franz Budde zu Siegmund Jakob Baumgarten", *Halle. Aufklärung und Pietismus*, hrsg. von N. Hinske. Heidelberg: Lambert Schneider Verlag, 1989, S. 71–89.

Spener, Ph.J. *Der innerliche und geistliche Friede oder der Friede Gottes so wol desselben mit uns als unserer mit und in Gott samt dessen Beförderungsmitteln und hindernüssen*. Franckfurt, 1686. 260 S.

Spener, Ph.J. *Pia Desideria oder herzliches Verlangen nach Gottgefälliger Besserung der wahren evangelischen Kirchen*. Franckfurt am Main, 1706. 436 S.

Tschackert, P. "Spener, Philipp Jakob", *Allgemeine Deutsche Biographie*, 1893, Bd. 35, S. 102–115.

Zhuchkov, V.A. *Nemetskaya filosofiya epokhi rannego Prosveshcheniya (konets XVII – pervaya chetvert' XVIII v.)* [German Philosophy in the Epoch of Early Enlightenment (at the end of 17th – at the beginning of the 18th century)]. Moscow: Nauka Publ., 1989. 206 pp. (In Russian)

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Катрин Малабу

МОЖЕМ ЛИ МЫ ОТКАЗАТЬСЯ ОТ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО?*

Катрин Малабу – профессор отделения философии Центра исследований современной европейской философии (CRMEP). Университет Кингстон. United Kingdom, London, River House 53–57 High Street, Kingston upon Thames, Surrey KT1 1LQ; e-mail: c.malabou@kingston.ac.uk

Действительно ли современная континентальная европейская философия близка к разрыву с Кантом? На наших глазах разворачивается наступление на структуры знания, доселе считавшиеся неразрушимыми: конечность субъекта, феноменальная данность, априорный синтез. «Отказ от трансцендентальности»: именно таким предстает главнейший проект посткритической мысли начала XXI столетия в книге Квентина Мейясу. Знакомые вопросы звучат в ней с новой силой: в самом ли деле Канту удалось дедуктивно вывести категории, а не произвольно назначить их; смог ли он доказать необходимость природы, обосновать различие между «априорным» и «присущим»? Не должны ли мы, напротив того, признать, что «Юмова проблема» – наличие неустранимого элемента случайности в мире – так и не была решена посредством трансцендентальной дедукции? Такого рода заявления предполагают, что у нас на вооружении имеется достаточно убедительная концепция неравномерности законов природы и возможности существования мира, совершенно отличного от известного нам. Действительно ли книга «После конечности» посвящена выработке таких концепций?

Ключевые слова: трансцендентальность, случайность, посткритицизм, природа, математика, Юм, Кант, Мейясу

Термины вопроса в заглавии заимствованы из книги Квентина Мейясу «После конечности», и далее я намерена обсудить эту книгу, вызвавшую настоящую бурю на философском небосклоне¹. «В качестве первоначального условия», говорит Мейясу, «требуется избавление (relinquishing) от трансцендентального» (с. 33). Французское выражение – “l’abandon du transcendantal”².

* Печатается с любезного разрешения автора. Перевод выполнен по изданию: *Malabou C. Can We Relinquish the Transcendental? // The Journal of Speculative Philosophy. 2014. Vol. 28. No. 3. P. 242–255.*

¹ *Meillassoux Q. Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence. P., 2006* (рус. пер.: *Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург; М., 2015*); здесь и далее цитируется с постраничными ссылками в скобках.

² *Meillassoux Q. Après la finitude. P. 38.*

Я думаю, что «избавление (*relinquishing*) от трансцендентального» лучше, чем «избавление от трансцендентализма». «Избавление» предполагает нечто более мягкое, осторожное, чем «отречение» (*abandon*). «Отречение» означает окончательное разобщение, в то время как «избавление» обозначает преодоленный разрыв, прощание, удерживающее отношение с тем, от чего оно откололось. Означает ли *abandon* у Мейясу «избавление» или «отречение», будет рассмотрено впоследствии. Сейчас я хотела бы настоять на том факте, что он предлагает нам покинуть (*leave*) трансцендентальное и, следовательно, Канта. Я собираюсь рассмотреть именно этот жест и выяснить, можем ли мы избавиться от трансцендентального и, следовательно, можем ли мы избавиться от Канта?

Проблема тем более серьезна, если мы признаем кантианство истоком, основанием европейской философии, а именно – континентальной традиции³. Значит, «мы», включенное в вопрос «Можем ли мы избавиться от трансцендентального?», касается всех континентальных философов. Его значением становится следующее: можем ли мы избавиться от трансцендентального, не избавляясь от самой континентальной философии, не подвергая риску идентичность континентальной философии? Таков значительный вызов, брошенный книгой «После конечности».

Вначале я рассмотрю основания этого вызова, которые приведут к экспозиции основных аргументов Мейясу, затем прокомментирую их.

Трансцендентальное, говорит Кант во введении в «Критику чистого разума», должно пониматься как синонимичное априорному, означая «безусловно независимое от всякого опыта» и синонимичное условию возможности вообще: «априорная возможность познания... трансцендентальна»⁴. Избавление от трансцендентального, следовательно, предполагает разрыв с априорным, с идеей условия возможности, равно как и с их зависимостью друг от друга.

Почему мы должны осуществить этот разрыв? Потому что, как утверждает Мейясу, эта взаимозависимость никогда не была способна спрятать или скрыть недостаток собственных оснований. Не может быть никакой трансцендентальной дедукции трансцендентального. Априорное – лишь предпосылка. То, что Кант называет дедукцией, – только описание, постулирование простых фактов. Чистые формы познания и мышления (категории, постулаты, идеи) – лишь полагаемые, никогда – дедуцированные или обоснованные. У Канта, утверждает Мейясу:

...невозможно вывести формы мышления из такого принципа или такой системы, которая бы придала им абсолютную необходимость. Эти формы – «первичный факт», который может создать объект с помощью описания, но не дедукции... И если сфера «в-себе» может отличаться от феномена, то как раз на основании подобной фактичности форм, их исключительно описательного характера: потому что если бы они были выводимы... то они должны были оказаться безусловно необходимыми, упраздняя даже возможность, что существует «в-себе», отличное от них (с. 51).

Трансцендентальное, значит, есть факт.

Можно спросить: но разве это не старый вопрос? Не была ли эта фактичность уже многократно прояснена? Не было ли уже трансцендентальное отброшено (*relinquished*), раскритиковано, деконструировано в свете соб-

³ О связи между кантианством и континентальной философией см.: *Rockmore T.* In Kant's Wake: Philosophy in the Twentieth Century. Malden (Mass.), 2006; *Braver L.* A Thing of This World: A History of Continental Anti-Realism. Evanston (IL), 2007.

⁴ *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Собр. соч.: в 8 т. Т. 3. М., 1994. Введение, АК, III, 27, В 3.

ственных дефективных оснований? Примеры таких подходов многочисленны; я могу, разумеется, упомянуть Гегеля, но мы можем также взять три примера в философии двадцатого века, предшествующие Мейясу: Хайдеггера, Деррида и Фуко.

Словарь трансцендентального все еще очевиден в «Бытии и времени»⁵, так же как и в работе «Кант и проблема метафизики»⁶. Заглавие первой части «Бытия и времени» – «Интерпретация присутствия на временность и экспликация времени как трансцендентального горизонта вопроса о бытии». Исходная темпоральность определяется в обеих книгах в терминах «схем» («горизонтные схемы экстазов темпоральности»)⁷.

Не рассматривая подробности философской эволюции Хайдеггера, я только упомяну, что вскоре после «Бытия и времени», например в «Основных проблемах феноменологии»⁸ и далее во «Вкладах в философию», Хайдеггер более не будет использовать термин *трансцендентальное* и сведет априорное к одному из онтических метафизических принципов среди прочих⁹. Тогда значение *Поворота* в мышлении Хайдеггера может рассматриваться как избавление от трансцендентального.

В работах Деррида мы можем выделить три основных подхода к критике трансцендентального – во-первых, деконструкцию гуссерлевского понятия трансцендентального, *vécsi*, развернутую в «Голосе и феномене»¹⁰; во-вторых, критику «трансцендентального означаемого», которая разрабатывается в «О грамματοлогии»¹¹; и, в-третьих, демонтаж понятия системы в «Glas», где Деррида пишет: «Не тот ли самый элемент, что ручается за пространство возможности системы, всегда остается за ее же пределами? Трансцендентальное всегда было, строго говоря, сверхкатегориальным, чем-то, что не может быть обретоно, сформировано, схвачено какой-либо категорией, присущей системе. Отброс системы»¹². Здесь Деррида показывает, что трансцендентальное есть в известном смысле то, что произвольно навязывается системе как ее форма, оставаясь снаружи как чуждое системе.

Что касается Фуко, то мы знаем, сколь сложным было его отношение к трансцендентальному. Оставляя за скобками из-за недостатка времени детали ключевых размышлений «Археологии знания»¹³, равно как и их развитие в статье «Что такое Просвещение?»¹⁴, я только сошлюсь на знаменитый пассаж из его беседы с Джулио Прети 1972 года, «Историк культуры»: «Во всей своей работе я стремлюсь... избегать какой-либо отсылки к трансцендентальному как условию возможности всякого познания. Когда я говорю, что стремлюсь избежать его, я не имею в виду, что я преуспеваю в этом. Я пытаюсь историзировать до предела, чтобы оставить как можно меньше места

⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 2011.

⁶ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М., 1997, в частности §§ 21–23, 32–34.

⁷ Экстазы – это наименования, которые Хайдеггер дает трем моментам времени – настоящему, прошедшему и будущему – в той степени, в которой они постоянно вне самих себя (от греческого *ek-stasis*).

⁸ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001.

⁹ Heidegger M. Contributions to Philosophy. From Enowning. Bloomington, 1989, например, §§ 111–12.

¹⁰ Деррида Ж. Голос и феномен // Деррида Ж. «Голос и феномен» и другие работы по теории знака Гуссерля. СПб., 1999. С. 9–137, в частности глава VI.

¹¹ Деррида Ж. О грамματοлогии. М., 2000.

¹² Derrida J. Glas. Lincoln; L., 1986. P. 183a.

¹³ Фуко М. Археология знания. Киев, 1996, см., в частности, главу V.

¹⁴ Фуко М. Что такое Просвещение? // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Статьи и интервью 1970–1984. М., 2002. С. 335–359.

трансцендентальному. Я не исключаю возможности, что однажды я буду вынужден столкнуться с неустранимым *residuum*, который фактически и будет трансцендентальным»¹⁵.

В этих трех примерах видно, что «разрыв» с трансцендентальным, используя еще одно из выражений Мейясу¹⁶, вообще не является каким-либо новым и неожиданным жестом; оно вписано в то, что уже стало традицией.

Как бы то ни было, возвращаясь к различию между *избавлением* и *отречением*, я, в некоторой степени идя вразрез с переводчиком¹⁷, скажу, что Хайдеггер, Деррида и Фуко *избавляются* от трансцендентального, в то время как Мейясу *отрывается от него*. До сегодняшнего дня континентальные философы – каким бы насильственным ни было их прочтение Канта, какой бы радикальной ни была их критика трансцендентального – в конце концов всегда сохраняли или оберегали какую-то его часть, например, нарекая его «квази-трансцендентальным»¹⁸, ибо даже если *трансцендентальное* – излишне метафизическое название, оно тем не менее очерчивает минимальное кредо континентальной философии. Существующее кредо – это множество структур теоретического и практического опыта, несводимых к двум крайностям: с одной стороны, к эмпирическим материальным данным, а с другой, к чистым формально-логическим сущностям и процедурам – множество понятий, позволяющих реальному быть и не способных существовать без реального. Фуко в «Археологии наук» дает ценное определение: трансцендентальное рассматривается как «игра форм, предвосхищающая все содержания постольку, поскольку они уже сделали их возможными»¹⁹.

Итак, деструкция или критика трансцендентального по сей день были лишь его пересмотром, никогда не отречением от него. Происходящее сегодня – нечто значительно более радикальное, чем эти деструктивно-деконструктивно-критические переработки. Нечто более резкое, непреклонное, опасное – идея *абсолютного* отречения от трансцендентального и его минимального кредо, которое мы сделали еще минимальнее: идеи «несводимого», нередуцируемого «остатка».

Почему опасно? Потому что, если ослабить силу несводимого, к чему будем сведены «мы»? «Вы» будете сведены к тому, что «вы» есть, как говорит Мейясу, «вы» будете опознаны как субъекты, «корреляционисты». Слово *корреляционизм*, используемое в работе «После конечности», стало знаменитым. Попробуем понять его более конкретно, в контексте несводимости, обычно определяющей трансцендентальное.

Мейясу заявляет, что такая нередуцируемость (а также ее понимание в феноменологии) есть недедуцируемая и чисто фактическая составляющая кантовской философии. Это лишь незаконное постановление мышления, соответствующее априорному синтезу. То, что Кант имеет в виду под несводимым, – это исходный синтез, переплетение, корреляция субъекта и объекта или субъекта и мира, как в только что процитированном мною отрывке из

¹⁵ Мишель Фуко – Джулио Прети: Foucault M. An Historian of Culture // Michel Foucault Live: Collected Interviews, 1961–1984. N. Y., 1996. P. 73–88. Ср. важную статью: Koopman C. Historical Critique or Transcendental Critique in Foucault: Two Kantian Lineages // Foucault Studies. 2010. Vol. 8. P. 100–121.

¹⁶ См.: Мейясу К. После конечности. С. 36: «порвать с трансцендентальным».

¹⁷ Речь идет об английском переводе «После конечности», выполненном Рэем Брасье. – Примеч. пер.

¹⁸ Квази-трансцендентальное – термин, введенный Жаком Деррида и часто используемый им, например, в кн. “Glas”. P. 183a.

¹⁹ Foucault M. On the Archaeology of the Sciences: Response to the Epistemology Circle // Essential Foucault. N. Y., 2003. P. 392–423, 421.

Фуко. «Трансцендентальное» – лишь иное наименование этому сопряжению, опять же необъяснимому в терминах материализма (не являющемуся продуктом эмпирического генезиса) или формальной логики.

«Под корреляцией, – пишет Мейясу, – 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... Корреляционизм состоит в дисквалификации любых попыток рассмотрения сфер субъективного и объективного независимо друг от друга» (с. 11). *Корреляция* – конечно же, другое название для синтеза. Избавиться от трансцендентального – значит «пересмотреть решения, которые обычно после Канта рассматриваются как окончательные» (с. 32), в частности решение признать приоритет за синтезом.

В некотором смысле, как утверждает Мейясу, «мы не можем не быть наследниками кантианства» (с. 36). Здесь не стоит вопрос об отказе от этого наследия; возврат к докритической философии или к догматизму просто невозможен. Но что кажется главным вызовом нашей философской эпохи, так это задача разработки подлинно посткритической позиции, несинтетической, однако и без вхождения в область аналитической философии.

Чтобы рассмотреть критику корреляционизма более детально, я выбрала два способа анализа из наиболее радикальных: во-первых, эта критика совпадает с беспрецедентным движением отчуждения и экспроприации субъективности; во-вторых, она ведет к выработке нового понятия инаковости, отличающейся от Совсем-Иного.

I

Избавление от трансцендентального предполагает нейтрализацию «собственного» и «собственности». Избавиться от синтеза – значит признать, что мир – не наш мир, что законы природы не являются законами нашего разума. То, что мы не скоррелированы с миром или природой, главным образом означает, что они не принадлежат нам. Синтез, как его определяет Кант, есть несомненный знак собственности; вспомним, например, начало «Критики способности суждения», где он разделяет область, территорию [почву, *territorium*] и царство [область, *ditio*], и утверждает, что мы должны найти в этой географии наше возможное место, место для нас самих: «Понятия, в той мере, в какой они соотносятся с предметами, независимо от того, возможно ли или невозможно познание этих предметов, имеют свою область, определяемую только по тому отношению, которое объект этих понятий имеет к нашей познавательной способности вообще. Та часть этой области, где для нас возможно познание, есть почва (*territorium*) этих понятий и необходимой для этого познавательной способности. Та часть этой почвы, на которой они законодательны, есть область (*ditio*) этих понятий и соответствующих им познавательных способностей»²⁰.

Метафора «почвы» здесь очень важна; она выражает идею собственности, обладания и господства. Такова противоречивость кантианства, когда оно формулируется через десубстанциализацию субъективности; субъектив-

²⁰ Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 5. М., 1994. Введение, раздел II «Об области философии вообще».

ность для Канта есть только форма, но она дарует априорному синтезу статус обладаемого пространства. Для Канта нет ничего, что могло бы предшествовать нашему отношению к миру.

Грядущая философия должна произвести реституцию мира самому себе, а значит, и его предшествованию по отношению к априорному. Тема «доисторического» – выражение этого предшествования или первенства: «мы назовем доисторической такую реальность, которая предшествовала появлению человека как вида, или даже ту, которая предшествовала всем известным формам жизни на Земле»; «мир, который полагается до возникновения мышления и даже жизни» (с. 19).

Мы не должны бояться возвращения эмпиризма или чистого логицизма. Избавление от трансцендентального предполагает исследование спекулятивного измерения, предшествующего всякому опыту, равно как и какой-либо форме суждения; оно предполагает «описание мира, покинутого человеком», «пустыню», «мир, исполненный вещей и событий, не коррелирующих с явлением, мир, не коррелирующий с отношением к миру» (с. 32), «мир, предшествующий всякому опыту» (с. 33).

Этот опустошенный, нейтральный, отчужденный мир безразличен к факту мышления о нем. Это безразличие является для Мейясу другим наименованием для абсолютного, чего-то радикально отделенного – *absolutus* – от нас, «способного существовать, не будучи данным... настолько сильно отделенного от мышления, что оно представляет себя как без-относительное к нам – способное существовать независимо от того, существуем мы или нет» (с. 35). Для меня этот подход к абсолютному безразличию мира является наиболее радикальной попыткой демонтажа понятия «собственного», бросающей вызов хайдеггеровской паре *Ereignis u Enteignis*, или дерридеанской деконструкции самости или самоаффектации, или фукольдианской концепции *парресии*. Играя с различием мира и земли, он представляет собой первое спекулятивное экологическое понятие. Земля – это пространство, которое не принадлежит нам. Мы должны мыслить ее, какой она была бы до колонизации. Мы должны изобрести философию без частной собственности.

Здесь мы переходим к следующему пункту анализа – понятию Со-всем-Иного.

II

Мир, способный существовать без нас, – это, как мы только что увидели, мир, безразличный к факту помысленности или высказанности в суждении, следовательно, безразличный также к своей мнимой необходимости. Необходимость – лишь одна из наших категорий. В реальности мир радикально контингентен, и именно эта радикальная контингентность являет себя как абсолютно иное.

Позвольте мне пояснить, что означает контингентность в книге «После конечности». Она возвращает нас к Канту. Трансцендентальная дедукция поставила на карту утверждение, что существует априорное «соответствие» между чистыми понятиями и предметами опыта. Это соответствие (*Übereinstimmung*) – еще одно имя для корреляции или синтеза – гарантирует всеобщую причинность и необходимость природы, следовательно, также и стабильность и постоянство законов природы: «Для Канта, если бы наши представления о мире не управлялись необходимыми связями (он называ-

ет их “категориями”, среди которых есть и принцип причинности), мир был бы лишь беспорядочным скоплением мутных перцепций, которые никак не могли бы составить упорядоченный опыт сознания» (с. 136). Вопреки Юму и скептицизму в целом Кант утверждает, что природа неизменна, что законы не могут измениться без причины.

И здесь априорный синтез гарантирует всеобщую необходимость порядка вещей – порядка как природы, так и мира. Проблема, как мы уже видели, состоит в том, что эта необходимость не может быть дедуцирована, но, скорее, только описана. Априорный синтез не доказывается и не обосновывается, всегда возникая как чисто фактический. Необходимого доказательства природной необходимости не существует. Разве могло быть иначе, если основа самой трансцендентальной необходимости, т. е. корреляция, лишена достаточного основания?

Отсюда следует, что корреляционная структура сама тотально контингентна: «фактичность – лишь незнание о долженствовании-быть-так в корреляционной структуре» (с. 53). Это «незнание» – не результат промаха в аргументации или рассуждениях Канта. Контингентность есть то, что она есть. Есть лишь контингентность: «...только контингентность является необходимой» (с. 116). Тогда почему бы не принять ее? Почему бы не назвать фактуальность спекулятивной сущностью фактичности, т. е. абсолютностью контингентности? Почему бы не признать, что Кант так и не разрешил проблему Юма?

Эта проблема, как мы знаем, может быть сформулирована так: «...возможно ли доказать, что одни и те же причины повлекут за собой в будущем такие же последствия *ceteris paribus*, то есть при прочих равных?» (с. 123). Этот вопрос затрагивает способность физики доказывать необходимость причинных связей и, следовательно, перманентную стабильность законов природы.

Кант упорно отвергает гипотезу, что мир способен радикально измениться, что законы физики могут быть тотально контингентны. Тем не менее из-за своей неспособности предоставить необходимое доказательство причинности, трансцендентальный идеализм негативно раскрывает самую суть того, что он отвергает. Его дедукция – это его деструкция. Следовательно, почему бы философии не раскрыться своей сущности, т. е. абсолютной контингентности – т. е. также и абсолютной инаковости?

Контингентность отсылает к латинскому *contingere*: случаться, то есть то, что происходит, но именно настолько, чтобы это случилось с нами. Контингентное – это то, что наконец случилось, нечто иное, то, что избегает описанных возможностей, но кладет конец тщетности игры, где все, включая невероятное, можно предвидеть (с. 161).

Спекулятивное понятие контингентности требует, чтобы мы радикально разграничили контингентность и случайность, что также означает, что контингентность природных законов «недостижима для вероятностных рассуждений» (с. 147).

Мы должны уйти от Юма, чтобы решить проблему Юма, потому что традиционная концепция контингентности связана с понятиями вероятности и случайности. Шары для бильярда и подбрасываемые игральные кости суть наиболее известные примеры такой связи. Почему вероятность не может дать нам доступ к абсолютной контингентности законов природы? Здесь мы касаемся важного пункта. Даже если спектр возможностей или вероятностей, открываемых случайностью, бесконечен, случайность не вытесняет и никогда не сможет вытеснить понятие возможности. Наш мир мог бы быть иным,

и, вероятно, он есть лишь результат счастливой случайности. Мир мог бы быть и другим. Однако само понятие возможности осталось бы тем же. Случайность не способна изменить значения возможности и необходимости, поскольку она фундаментально зависит от них: «...само понятие случайности мыслимо только при условии, что физические законы нерушимы» (с. 146). Понятие случайности, таким образом, предполагает веру в факт, что возможности, даже если они неисчислимы, образуют целое и могут быть тотализованы как числовая сущность.

После этого Мейясу демонстрирует невероятный тип рассуждения, который дарует нам доступ к абсолютной контингентности как также «математической по природе». Речь идет о трансфинитном. Канторовское понятие трансфинитного соответствует невозможности тотализации возможного: «Как раз такая тотализация представимого не может *отныне* быть гарантирована *a priori*. Мы знаем, благодаря канторовской революции в теории множеств, что представимое *необходимо* должно быть тотализуемым. Сущностный элемент этой революции как раз состоял в детотализации числа, детотализации, которая называется “трансфинитное”» (с. 152). Абсолютная контингентность, таким образом, будет ассоциирована с абсолютной возможностью несуществования возможности как таковой, с идеей мира, в котором возможность и необходимость не будут значить ничего, что по этой причине обрушит понятие вероятности и случайности.

Радикальная контингентность должна быть помыслена как поражение всякой физической необходимости без придания этому поражению статуса возможности. Спекулятивное понятие радикальной контингентности, в соответствии с которым только контингентность необходима, выводит на свет прочную связь, соединяющую отчуждение, инаковость и математику воедино – что является новым большим вызовом. Математика, освобожденная от коперниканской революции, обнажает онтологические принципы пустынного мира, «покинутого человеком, мира, исполненного вещей и событий, не коррелирующих с явлением» (с. 32).

Я полностью разделяю заявление Мейясу о том, что все философские попытки открыться инаковости до сих пор оставались лишь поэтическими. Вспомним о «другом мышлении» у Хайдеггера (неметафизическом мышлении), Совсем-Другом у Левинаса, или об *arrivant* у Деррида. Рассмотрим темы непредвиденного, непредсказуемого, неслыханного или абсолютно неожиданного – все эти мотивы так и остались поэтическими или художественными выражениями нового мессианства. Я разделяю с автором «После конечности» представление о том, что Другое может быть названо абсолютным вне абсолютной неспособности нашего разума доказать собственную абсолютность. Значит, Мейясу прав, когда заявляет: «...конец метафизики в поисках основания своих притязаний на абсолют принял форму возвращения крайней религиозности» (с. 62).

Попытка определить новое отношение к инаковости при помощи математического рассуждения позволяет нам выработать его рациональное понятие. Благодаря трансфинитному мы обретаем доступ к спекулятивному понятию абсолютной инаковости, не имеющей никакого отношения к обещанию, ожиданию, объявлению, но скорее связанной с инаковостью самого реального, реальной инаковостью самого реального, как оно есть соответственно его контингентности. Вот выражение этой радикальной инаковости: «Все что угодно может вполне реально обрушиться – и деревья, и звезды, и физические, и логические законы. Но не в силу некоторого вышестоящего закона,

обрекающего любую вещь на исчезновение, но наоборот – в силу отсутствия такого вышестоящего закона, который способен был бы предотвратить исчезновение чего бы то ни было» (с. 75).

Подводя итоги относительно этого понятия, я полагаю, что Мейясу коснулся важного пункта, остающегося таковым и поныне: все жесты отречения или избавления от трансцендентального, склонные разобщать философию и науку, игнорировали и пренебрегали деконструкциями трансцендентального в науке и лишь сохраняли трансцендентальное, поэтизируя его. Я считаю, что этому разрыву между философией и наукой должен быть незамедлительно положен конец.

Тем не менее я хотела бы в заключение кратко отметить, что не была убеждена тем, как Мейясу предлагает преодолеть этот разрыв. Вернусь к предыдущему отрывку о значении контингентности, *contingere*: «...контингентное – это то, что наконец случилось, нечто иное, то, что избегает описанных возможностей, но кладет конец тщетности игры, где все, включая невероятное, можно предвидеть» (с. 161). Здесь мы ожидаем эксплозии, неожиданности. Что такое эта инаковость? На что она похожа? Какой мир она создает? Каково крушение конечности? Какова метаморфоза? Что происходит?

Мы вынуждены признать, что в конечном счете не происходит ничего. Даже в рамках трансфинитного теоретического каркаса мир остается тем, что он есть, игральные кости мира остаются тем же, что они суть.

Здесь начинается наименее убедительная часть книги, где в конечном итоге Мейясу стремится доказать, что контингентность не несет угрозы стабильности мира. Нет никакой абсолютной необходимости, но нет и Хаоса: «...теперь мы дошли до сути дела – мы убеждены, что некое сущее, чтобы быть контингентным, быть не-необходимым, *не может быть неизвестно чем*» (с. 94–95). Более того, «быть – это необходимо быть фактом, но бытие фактом не позволяет быть чем угодно» (с. 116).

Я понимаю, что «контингентность такова, что может произойти все, что угодно – даже то, что ничего не произойдет, и все останется как есть» (с. 89). Тем не менее я не понимаю отказ от «чего угодно» – почему инаковость, если она абсолютна, не может быть неизвестно чем. Почему контингентность не может быть ассимилирована к «чему угодно»?

Кажется, мы оказались перед старой дихотомией между подлинностью и неподлинностью: должны быть хорошая контингентность и неподлинная контингентность, «все что угодно». В итоге Мейясу говорит, что контингентность лишь мыслима, математически возможна, но не актуальна. Контингентность реального не реальна. В конечном счете революции не происходит; все остается таким же, каким было. Фактически Кант, разумеется, был прав: киноварь всегда красная, не какого-нибудь оттенка красного, а именно этого.

Получается так, что Мейясу намеревается примирить виртуальность тотальной изменчивости и постоянство и стабильность природы. Вполне в духе Канта он сохраняет возможность мира, выводя на свет условия возможности контингентности, т. е. ее трансцендентальное понятие: трансцендентальное различие между тем, что контингентно, и тем, что является или только может быть «чем угодно».

Я подведу итоги несколькими вопросами и небольшим диалогом:

– Можем ли мы избавиться от трансцендентального? Если трансцендентальное означает подлинное, то мы не только можем избавиться от трансцендентального, но и должны сделать это. Это также значит, следовательно, что

мы должны избавиться от трансфинитного, затрагивающего инаковость, которая лишь математически возможна и является только иной формой подлинности и несводимости. Мы определенно должны избавиться от несводимого.

– Вы хотите сказать, что ничто не является несводимым, подлинным и безусловным?

– Да, именно это я и хочу сказать.

– Но тогда можем ли мы оставаться континентальными философами, если мы наделим «что угодно» несводимостью?

– Нет, если мы последуем за Хайдеггером, Деррида... или Мейясу. Да, если мы последуем за... за Кантом.

– За Кантом?

– Да, именно за Кантом. Траектория трех «Критик» совпадает с наиболее радикальным развертыванием трансцендентального вплоть до его самоуничтожения. Когда Кант рассматривает живое существо во второй части «Критики способности суждения», он имеет дело с нетрансцендентальным, с чем-то, что отказывается стать предметом суждения или мысли, нуждаясь в собственном определении. Затем он приходит к выводу, что существуют два вида необходимостей, механистическая и телеологическая. Кантовская деконструкция трансцендентального отсылает к этой плюрализации необходимости. Что делает жизнь по отношению к мышлению? «Существует такое многообразие форм природы, как бы модификаций ее общих трансцендентальных понятий, остающихся не определенными теми законами, которые априорно дает чистый рассудок», – говорит Кант во «Введении» к третьей «Критике»²¹. Жизнь – то, что модифицирует трансцендентальное, избавляется от него, вынуждая его трансформироваться.

– Становиться пластичным, вы имеете в виду?

– Да.

– Значит, мы должны согласовать избавление от трансцендентального с борьбой самого Канта против него.

– Каким образом?

– Рассматривая область, столь часто пренебрегаемую философами. Мы упоминали о ней, это область биологии.

– Например, утверждая, что наши категории сводимы к биологическим понятиям?

– Да, именно так.

– Что трансцендентальное находится в мозге?

– Да, именно.

– Вы отдаете себе отчет в том, что вы неаутентичный кантианец, когда говорите это?

– Я полностью осознаю это, но я не уверена, что Кант отверг бы такой неаутентичный подход к его философии.

Перевод с английского *Максима Мирошниченко*

Мирошниченко Максим Дмитриевич – аспирант Школы философии. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: jaberwokky@gmail.com

²¹ Кант И. Критика способности суждения. Введение, раздел IV «О способности суждения как априорной законодательной способности».

Список литературы

Деррида Ж. Голос и феномен // Деррида Ж. «Голос и феномен» и другие работы по теории знака Гуссерля / Пер. с фр. С.Г. Кашиной и Н.В. Сулова. СПб.: Алетейя, 1999. С. 9–137.

Деррида Ж. О грамматологии / Пер. с фр. Н.С. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. 512 с.

Кант И. Критика способности суждения / Пер. с нем. М. Левиной // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 5. М.: Чоро, 1994. 414 с.

Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 3. М.: Чоро, 1994. 741 с.

Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности / Пер. с фр. Л. Медведева. Екатеринбург; М.: Кабинет. ученый, 2015. 196 с.

Фуко М. Археология знания / Пер. с фр. С. Митина и Д. Стасова. Киев: Ника-Центр, 1996. 208 с.

Фуко М. Что такое Просвещение? // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 1: Статьи и интервью 1970–1984 / Пер. с фр. С.Ч. Офертаса. М.: Праксис, 2002. С. 335–359.

Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Акад. проект, 2011. 447 с.

Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / Пер. с нем. М.: Рус. феноменол. о-во, 1997. 176 с.

Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А.Г. Чернякова. СПб.: Высш. религиозно-филос. шк., 2001. 449 с.

Braver L. A Thing of This World: A History of Continental Anti-Realism. Evanston (IL): Northwestern University Press, 2007. xxi, 590 p.

Derrida J. Glas / Trans. by J.P. Leavy Jr. and R. Rand. Lincoln; L.: University of Nebraska Press, 1986. 262 p.

Foucault M. An Historian of Culture // Michel Foucault Live: Collected Interviews, 1961–1984 / Trans. by L. Hochroth and J. Johnston; ed. by S. Lotringer. N. Y.: Semiotext[e], 1996. P. 73–88.

Foucault M. On the Archaeology of the Sciences: Response to the Epistemology Circle // Essential Foucault / Ed. by P. Rabinow and N. Rose. N. Y.: The New Press, 2003. P. 392–423.

Heidegger M. Contributions to Philosophy: From Enowning / Trans. by P. Emad and K. Maly. Bloomington: Indiana University Press, 1989. xlv, 369 p.

Koopman C. Historical Critique or Transcendental Critique in Foucault: Two Kantian Lineages // Foucault Studies. 2010. Vol. 8. P. 100–121.

Meillassoux Q. Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence. P.: Seuil, 2006. 180 p.

Rockmore T. In Kant's Wake: Philosophy in the Twentieth Century. Malden (Mass.): Blackwell, 2006. 224 p.

Can we relinquish the transcendental?

Catherine Malabou

Kingston University. River House 53–57 High Street, Kingston upon Thames, London, Surrey KT1 1LQ, United Kingdom; e-mail: c.malabou@kingston.ac.uk

Is contemporary continental European philosophy preparing itself to break with Kant? An attack upon supposedly indestructible structures of knowledge is happening today: finitude of the subject, phenomenal given, *a priori* synthesis. 'Relinquishing the transcendental': such is the leading project of postcritical thinking in the early twenty-first century as it appears in Quentin Meillassoux's book. The familiar questions are posed in it with a renewed force: Was Kant genuinely able to deduce categories instead of imposing them, to prove the necessity of nature, to found the difference between 'a priori' and 'innate'? Should we consider, on the

contrary, that the “problem of Hume” – the existence of an irreducible contingency of the world—has never been settled by the Transcendental Deduction? Such a claim implies that we are provided a sufficiently convincing concept of the irregularity of the laws of nature and of the possibility of a totally different world. Does *After Finitude* elaborate such concepts?

Keywords: transcendental, contingency, postcriticism, nature, mathematics, Hume, Kant, Meillassoux

References

Braver, L. *A Thing of This World: A History of Continental Anti-Realism*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2007. xxi, 590 pp.

Derrida, J. *O grammatologii* [Of Grammatology], trans. by N.S. Avtonomova. Moscow: Ad Marginem Publ., 2000. 512 pp. (In Russian)

Derrida, J. “Golos I fenomen” [Voice and Phenomenon], in: J. Derrida, *Golos I fenomen I drugie raboty po teorii znaka Gusserlya* [Voice and Phenomenon: Introduction to the Problem of the Sign in Husserl’s Phenomenology], trans. by S.G. Kashinoi and N.V. Suslova. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 1999, pp. 9–137. (In Russian)

Derrida, J. *Glas*, trans. by J.P. Leavy Jr. and R. Rand. Lincoln; London: University of Nebraska Press, 1986. 262 pp.

Foucault, M. “Chto takoe Prosveshchenie?” [What is Enlightenment?], in: M. Foucault, *Intellektualy Ivlast’, Pt. 1: Stat’i I interv’yu 1970–1984* [Intellectuals and Power, Pt. I: Articles, Conferences, Interviews 1970–1984], trans. by S.Ch. Ofertas. Moscow: Praksis Publ., 2002, pp. 335–359. (In Russian)

Foucault, M. *Arkheologiya znaniya* [Archaeology of Knowledge], trans. by S. Mitina and D. Stasova. Kiev: Nika-Tsentr Publ., 1996. 208 pp. (In Russian)

Foucault, M. “An Historian of Culture”, *Michel Foucault Live: Collected Interviews, 1961–1984*, trans. by L. Hochroth and J. Johnston, ed. by S. Lotringer. New York: Semiotext[e], 1996, pp. 73–88.

Foucault, M. “On the Archaeology of the Sciences: Response to the Epistemology Circle”, *Essential Foucault*, ed. by P. Rabinow and N. Rose. New York: The New Press, 2003, pp. 392–423.

Heidegger, M. *Bytie I vremya* [Being and Time], trans. by V.V. Bibikhin. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2011. 447 pp. (In Russian)

Heidegger, M. *Contributions to Philosophy: From Enowning*, trans. by P. Emad and K. Maly. Bloomington: Indiana University Press, 1989. xlv, 369 pp.

Heidegger, M. *Kant i problema metafiziki* [Kant and the Problem of Metaphysics], trans. from German. Moscow: Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo Publ., 1997. 176 pp. (In Russian)

Heidegger, M. *Osnovnye problemy fenomenologii* [The Basic Problems of Phenomenology], trans. by A.G. Chernyakov. St.Petersburg: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola Publ., 2001. 449 pp. (In Russian)

Kant, I. “Kritika chistogo razuma” [Critique of Pure Reason], trans. by N. Losskii, in: I. Kant, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 3. Moscow: Choro Publ., 1994. 741 pp. (In Russian)

Kant, I. “Kritika sposobnosti suzhdeniya” [Critique of Judgment], trans. by M. Levina, in: I. Kant, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 5. Moscow: Choro Publ., 1994. 414 pp. (In Russian)

Koopman, C. “Historical Critique or Transcendental Critique in Foucault: Two Kantian Lineages”, *Foucault Studies*, 2010, Vol. 8, pp. 100–121.

Meillassoux, Q. *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris : Seuil, 2006. 180 pp.

Meillassoux, Q. *Posle konechnosti: Esse o neobkhodimosti kontingentnosti* [After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency], trans. by L. Medvedeva. Yekaterinburg, Moscow: Kabinetnyi uchenyi Publ., 2015. 196 pp. (In Russian)

Rockmore, T. *In Kant’s Wake: Philosophy in the Twentieth Century*. Malden, Mass.: Blackwell, 2006. 224 pp.

А.М. Гагинский

СКРЫТЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ РАЦИОНАЛЬНОЙ ТЕОЛОГИИ

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

В статье предпринята попытка осветить некоторые предпосылки рациональной теологии, которые, как правило, представляются само собой разумеющимися и потому принимаются по умолчанию. В частности, важнейшей предпосылкой для научной рациональности является допущение бытия исследуемого предмета. Однако в случае теологии, как показывает автор, такое допущение является проблематичным, поскольку оно ставит Бога в зависимость от бытия, вследствие чего божественное оказывается вторичным по отношению к бытийному. А именно, если доказывается бытие Бога, значит, допускается, хотя бы на уровне теоретической возможности, что Бога может и не быть. После того как такой способ мышления становится логически приемлемым, открывается возможность и для психологического сомнения в бытии Бога. В качестве альтернативы представители теологии постмодерна предлагают говорить о свободе Бога от бытия, однако такой дискурс является проблематичным ввиду того, что он принимает в качестве аксиомы тезис об отсутствии Бога. В заключение автор намечает возможный выход из сложившейся ситуации, предлагая с помощью учения о божественных энергиях пройти между Сциллой аналитической теологии и Харибдой теологии постмодерна.

Ключевые слова: Бог, бытие, доказательство, рациональность, философская теология

Когда все узнают, что доброе является добром,
возникает и зло. Поэтому бытие и небытие
порождают друг друга...

Дао дэ цзин

Заглавие этой статьи предполагает постановку вопроса об основаниях рациональной теологии, ибо для того, чтобы такого рода теология была возможна, необходимы определенные теоретические предпосылки, которые, как правило, кажутся само собой разумеющимися и потому принимаются по умолчанию. Важнейшая из этих предпосылок – приоритет онтологии в научном познании и психологии восприятия. В случае рациональной теологии

это означает, что необходимо прежде всего признавать существование Бога. А это уже не является само собой разумеющимся. Несмотря на то, что идею Бога нередко связывают с понятием «необходимое сущее», в действительности лишь бытие необходимо и самоочевидно, тогда как бытие-чего-либо нуждается в подтверждении, тем более если это нечто непостижимое. По этой причине были созданы доказательства бытия Бога, чтобы неочевидное (Бог) подтвердить с помощью необходимого (бытие). Эти доказательства давно сложились, но до сегодняшнего дня перерабатываются и переосмыслиются. Их значение обусловлено простой предпосылкой: если Бога нет, т. е. если Его не существует, то и говорить не о чем – нет предмета для обсуждения, нет ничего, что обеспечивает выполнимость религиозных упований. Поэтому существование Бога имеет первостепенное значение как для рациональной теологии, так и для религии вообще. Такое положение дел является общим местом, но именно поэтому оно и нуждается в осмыслении, ибо очевидное еще не значит – истинное.

Прежде всего, если Бог должен существовать, то Он нуждается в бытии, а значит, вопреки Ансельму, бытие нельзя понимать как неотъемлемое свойство Бога (в этом внутреннее противоречие онтологического аргумента). Более того, отсюда можно сделать вывод, что бытие вообще не есть какое-либо свойство. Вероятно, И. Кант осознал это, когда осмыслил онтологическое доказательство, и это был важнейший шаг в прояснении понятия бытия. Если доказывается, что Бог существует, значит, допускается, хотя бы в качестве теоретической возможности, что Он может и не существовать. Ведь как трудно сомневаться в том, что у квадрата четыре угла, так нельзя доказывать бытие того, что не может не существовать. Но доказательства бытия Бога существуют, следовательно, Бог может не существовать. Как говорит Фома Аквинский: «Никто не может помыслить противоречащее самоочевидному... Но противоречащее бытию Божию помыслить можно, ибо *сказал безумец в сердце своем: нет Бога* (Пс. 52:1). Следовательно, **бытие Божие не самоочевидно**»¹. Далее Фома поясняет, что бытие Бога не самоочевидно *для нас*, но самоочевидно *по природе*. К этому тезису я вернусь ниже, сейчас же нужно отметить, что речь пока идет только о логической возможности помыслить небытие Бога, которая распространяется и на психологию, т. е. оказывается вполне естественной для восприятия. Например, какой-либо ученый, сомневающийся в бытии Бога, не совершает в этом отношении ничего подозрительного с точки зрения психиатрии, скорее наоборот, верующий человек в секулярном обществе чувствует себя несколько некомфортно, ему приходится проверять на прочность свою веру. Так сомнение в бытии Бога оказывается логически и психологически допустимым.

Теистические доказательства призваны подтвердить то, что Бог причастен бытию, или включен в сферу бытия, т. е. существует. А это значит, что *Бог вторичен по отношению к бытию*. Именно на этом М. Хайдеггер строит свою критику христианства: «Бог сам, как несотворенный Творец, “есть”»². Глагол «есть» указывает на сущее, но сущее – после бытия, следовательно, бытие прежде Бога: «Бытие шире, чем все сущее... будь то скала, зверь, художественное произведение, машина, будь то ангел или Бог»³. В соответствии с этим бытие выступает как предпосылка любого рационального суждения (когда мы говорим о чем-то, что оно существует), как некое беспредпосылочное начало, тождественное истине, причем начало самоочевидное и по-

¹ *Thomas Aquinas. Summa theologia I, q. 2, a. 1* (пер. А.В. Апполонова).

² *Хайдеггер М. Введение в метафизику*. СПб., 1998. С. 92.

³ *Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие*. М., 1993. С. 202.

тому не нуждающееся в доказательстве. Странно было бы доказывать бытие бытия – особенность этого понятия в том, что его невозможно (непротиворечиво) отрицать. А доказывать или отрицать бытие какого-либо сущего, в том числе и Бога, вполне возможно, иначе не было бы почтенной традиции теистических доказательств.

Почему дело обстоит таким образом? Почему допустимо доказывать или отрицать бытие Бога? Потому что такова скрытая предпосылка, согласно которой Бог нуждается в бытии, как и все сущее. Но именно поэтому Бог и оказывается зависимым от бытия, вторичным по отношению к бытию. И традиция доказательств бытия Бога во многом ответственна за такое положение дел – не только в метафизике, но через нее и в культуре вообще⁴.

Если смотреть исторически, то нетрудно увидеть, что на Востоке эта традиция находилась на периферии философско-богословской мысли и по большому счету оставалась невостребованной, в отличие от Запада, где теистическим доказательствам придавалось гораздо большее значение⁵. Более того, впоследствии доказательства бытия Бога «...становятся необходимыми предпосылками построения самой новоевропейской философии»⁶. Их значимость вырастает, и, как следствие, Бог превращается в объект, бытие которого официально считается проблематичным. Ибо то, что нуждается в бытии, может и не быть. И в этом нет противоречия. Так утверждается необходимость (логическая и психологическая) допускать возможность небытия Бога. Такова судьба идеи Бога в европейской культуре.

Итак, доказывать бытие Бога – означает признавать вторичность Бога по отношению к бытию, т. е. имплицитно допускать, что Бог нуждается в бытии, а значит, может и не быть, как и любое другое сущее, поскольку сущее есть сущее только в отношении к бытию. Напрашивается вопрос: почему бытие имеет первостепенное значение? Как бытие стало выше или прежде Бога?

Как известно, философия начинается с поиска некоего начала (*ἀρχή*), общего для всего сущего. Как бы оно ни осмыслялось, начало всегда логически, онтологически, хронологически первично. Уже Анаксимен «...говорил о том, что начало – это беспредельный воздух, из которого происходит и то, что есть, что было и что будет, и даже боги и божественное (*καὶ θεοὺς καὶ θεῖα*)»⁷. Следовательно, божественное вторично по отношению к всеобщему началу, коим в данном случае выступает воздух. Так человек познал начало более древнее и интуитивно более достоверное, чем божественное, как бы это начало ни осмыслялось впоследствии, будь то воздух, атомы или бытие. В качестве неявной предпосылки эта интуиция присутствует даже у Фомы Аквинского, который, с одной стороны, разрабатывает свои знаменитые доказательства и говорит, что Бог есть, т. е. есть нечто сущее, а с другой, отождествляет Бога с бытием. Ни он, ни его последователи не замечают внутреннего противоречия: если Бог есть бытие, то невозможно доказывать

⁴ На всякий случай замечу, что для философской теологии доказательства бытия Бога бывают полезны и их можно уподобить приему таблетки. В таком случае я ставлю своей целью пролить свет на побочный эффект от этой таблетки, на который не обращали должного внимания.

⁵ Из этого не следует, разумеется, что в восточной традиции доказательства бытия Бога вовсе не было. Например, в «Точном изложении православной веры» Иоанна Дамаскина имеется глава на эту тему (*Joannes Damascenus. Expositio fidei I. 3*). Как известно, многие теоретические вопросы достались христианским мыслителям в наследство от античной философии – среди них и способы доказательства бытия Бога. И восточное богословие подпадает под критику ровно в той мере, в какой задействует данные доказательства.

⁶ Казарян А.Т. Доказательства бытия Божия // Православная энцикл. Т. 15. М., 2007. С. 564.

⁷ 13 А 7 DK.

бытие Бога, ибо это значит доказывать бытие бытия. Но Фома не различает бытие и сущее, вследствие чего доказывает бытие Бога как высшего сущего, ибо для него Бог есть, существует, тогда как *бытие не есть*: «Бытие не может *быть* (Sein kann nicht *sein*). Если бы оно было, оно не оставалось бы уже бытием, а стало бы сущим»⁸. Только сущее есть, тогда как бытие представляет собой то, что обеспечивает всякое «есть», оно есть то, что выявляет сущее в качестве сущего⁹.

Важный шаг на этом пути делает Дунс Скот благодаря учению об унивокации бытия. Он полагает, что можно быть уверенным в существовании Бога, но при этом сомневаться в том, каков Он:

Разум человека-странника, однако, может быть уверен относительно Бога, что Он есть сущее (*quod sit ens*), но сомневаться, конечное сущее или бесконечное, сотворенное или несотворенное; значит, понятие сущего (*conceptus entis*) в отношении Бога отлично от того и другого понятия, таким образом, само по себе оно нейтрально и включено в оба из них; следовательно, оно унивокально¹⁰.

Однако это не мешает Дунсу выстраивать свое доказательство бытия Бога, поэтому сюда нужно внести некоторые пояснения. В действительности человек может обладать уверенностью лишь в том, что Бог есть *нечто*, но сомневаться в том, конечное это нечто или бесконечное, существующее или несуществующее. Иначе ни Скот, ни Фома, да и никто другой не доказывал бы бытие Бога. Ведь если существуют доказательства Его существования, значит, Бог не есть нечто несомненное, значит, бытие *в нашем мышлении* – более раннее по отношению к божественному. Следовательно, бытийное – прежде божественного. Иначе говоря, если бытие относится равно к конечному и бесконечному, то оно унивокально¹¹; познание основано на чувственном восприятии, поэтому «первым естественным объектом нашего разума является сущее, поскольку оно сущее (*ens inquantum ens*)»¹². Отсюда следует, что бытие есть нечто естественное и необходимое для познания, оно предшествует познанию конечного и бесконечного, тварного и нетварного. Именно поэтому бытие мыслится прежде Бога. Значит, бытие есть первое для нас, ведь оно первично для познания, но оно есть первое и по природе, потому что оно есть начало в абсолютном смысле, т.к. оно не может быть после того, что есть. Стало быть, вопреки Фоме, бытие Бога оказывается не самоочевидным как для нас, так и по природе, т. е. как субъективно, так и объективно.

В XX в. эти идеи развивает М. Хайдеггер, который многим был обязан средневековой философии. В частности, абсолютный приоритет бытия становится конститутивным для его проекта:

Мы способны схватывать сущее как таковое, как сущее, только если мы понимаем нечто такое, как *бытие*. Это понимание действительности, соответственно, – бытия в самом широком смысле – в противоположность опыту сущего есть в некотором определенном смысле *более раннее*. <...>

⁸ Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 380.

⁹ В данной статье я не останавливаюсь на онтологической проблематике, поскольку имел возможность обсудить ее ранее. См.: Гагинский А.М. О смысле бытия и значениях сущего: Историко-философские размышления // Филос. журн. 2016. Т. 9. № 3. С. 59–76.

¹⁰ Duns Scotus. Ordinatio I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 27.

¹¹ Я полагаю, что *analogia entis* сегодня едва ли может быть убедительно обоснована с философской точки зрения и представляет собой пережиток платонизма. Более того, понятие аналогии вообще достаточно проблематично для теологии. См., напр.: Plantinga A. God and other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God. Ithaca; L., 1975. P. 187–272.

¹² Duns Scotus. Ordinatio I, prolog., p. 1, q. 1, a. 1, n. 1.

Бытие и его определения в некотором смысле лежат в основе сущего, ему предшествуют, суть *πρότερον*, нечто более раннее. ...Бытие как *a priori* есть раньше сущего¹³.

Из этого следует, что Бог, будучи Сущим, оказывается вторичным по отношению к бытию, которое суть *πρότερον*, нечто более раннее по отношению ко всему сущему, не исключая и Бога. Кроме того, отсюда можно сделать вывод, что бытие унивокально для всего сущего, оно равно объемлет моря, горы, галактики, человека и Бога. О том, что Бог осмысливается как некое сущее, вторичное по отношению к бытию, М. Хайдеггер более ясно говорит в другом тексте:

Выясняя средневековое понимание метафизики, мы интересуемся теперь не вопросом о правомочности познания сверхчувственного и не вопросом о возможности познания бытия Божия или бессмертия души. Все это вторичные вопросы. Речь скорее идет о *принципиальном* обстоятельстве, о том, что сверхчувственное, метафизическое оказывается одной областью *сущего* среди других. В результате метафизика ставится на *одну плоскость* с другими формами познания сущего, будь то в науках или в сфере технической практики, с тем лишь различием, что ее сущее – высшее. Оно располагается за..., по ту сторону, *trans...* <...> оно означает только *место* сущего, располагающегося *по порядку за другим сущим* или *поверх* него. Все же в целом – сверхчувственное и чувственное – *наличествует* в каком-то смысле *одинаково*. Невзирая на относительное различие этих сфер, познание вещей и их доказательство сохраняет *один и тот же повседневный характер*. Уже один только факт доказательств бытия Божия – совершенно независимо от их доказательной силы – документально свидетельствует о таком характере метафизической мысли¹⁴.

Впрочем, М. Хайдеггер тут не оригинален, ибо такой ход мысли был задан уже ранними греческими философами, которые искали начало, объемлющее все существующее. Возвращаясь к парафразе из Анаксимена и заменяя воздух на бытие, получаем следующее: начало – это беспредельное бытие, из которого происходит и то, что было, и что есть, и что будет, и даже боги и божественное... Начало в греческой мысли было понято как бытие не только у Парменида, сам язык постепенно приводил мыслителей к этому, ибо греческое *ὑπάρχεν*, означавшее в эпоху архаики «начинать», постепенно обрело чисто экзистенциальный смысл: «наличие, существование». Таким образом в языке отражается априорность бытия.

Неустранимость и приоритет онтологии объясняются тем, что для рационального способа суждения бытие выступает в качестве критерия истины: доказать что-то – значит привести к бытию, т. е. показать, что нечто существует, каким образом оно существует, есть такое-то или другое. Поэтому всякое доказательство в конечном счете апеллирует к бытию как своему критерию – это касается не только метафизики, но научной рациональности вообще. Однако само бытие – вне критериев, оно несомненно, будучи основой, оно не нуждается в основании или обосновании. Поэтому *рациональная* теология возможна только с опорой на *естественное понятие бытия*. Иначе говоря, рациональная, или естественная, теология скрывает в качестве предпосылки приоритет бытийного перед божественным.

Таков побочный эффект от попыток доказать бытие Бога, на который до сих пор, кажется, не обращали внимания: когда кто-то начинает доказывать существование Бога, тогда появляется и тот, кто утверждает обратное. От-

¹³ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. С. 13, 24.

¹⁴ Хайдеггер М. Основные понятия метафизики: Мир–конечность–одиночество. СПб., 2013. С. 84–85.

нюдь не случайно эти попытки нельзя в строгом смысле слова назвать доказательствами, разве что аргументами в пользу теизма. Понятие «аргумент» является менее обязывающим, но даже в этом случае нельзя забывать о том, какими средствами достигается (или не достигается) искомая цель: благими намереньями... Бог подчиняется бытию, которое становится «выше» Бога.

Почему это важно? Поскольку бытие унивокально и суть естественное понятие, мы навязываем Богу наше собственное отношение к бытию, исходя из нашего понимания и опыта бытия, ибо другого мы просто не знаем. В этом смысле традиция теистических доказательств может быть понята как проявление воли к власти по отношению к Богу, которому неявным образом навязывается единственное доступное нам естественное понятие бытия, в рамках которого можно быть или не быть. Исходя из этого, данная традиция пытается доказать, что Бог *обладает доступным нашему пониманию бытием*, потому что никакого другого бытия мы не знаем, точнее, другого бытия просто нет. Получается так, что Бога хотят посадить на метафизическую цепь причинности, заставляя Его всегда быть рядом, никуда не уходить и по возможности отпугивать чужаков. В таком случае онтологический статус Бога соответствует, например, статусу Зевса, потому что в обоих случаях речь идет о бытии некоего сущего, очень могучего и великого, однако все же логически зависимого от бытия.

Но не есть ли доказанный Бог лишь метафизический идол? Такое решение предлагают некоторые современные мыслители. Проблема лишь в том, что свобода Бога от бытия открывает возможность релятивизма, который приводит к разным видам теологии постмодерна, где отсутствие Бога берется за исходное основание. Так возникают *декадентские* – с моей точки зрения – *теологии* Ж.-Л. Мариона, Дж. Ваттимо, Дж. Капуто, Дж. Манусакиса и других. По причине отсутствия Богу отводится роль некой идеи, глядя на которую субъект аффицируется самим представлением этой идеи; Бог в этом процессе участия не принимает, Он вообще не делает ничего, как полагал Э. Левинас. Поскольку Бог не может быть дан сознанию как феномен, остается довольствоваться лишь собственной субъективностью, так сказать, *sola fide*. Однако внутренним нервом этих теологий, кажется, является не страх идолопоклонства, а скорее что-то вроде латентного атеизма¹⁵. Такой подход не имеет ничего общего не только с христианской традицией, но и крайне сомнителен в отношении пригодности для современности. Такой подход не может ответить на вопрос истерзанной души:

Когда тот польский педагог,
В последний час не бросив сирот,
Шел в ад с детьми и новый Ирод
Торжествовать злодейство мог,
Где был любимый вами бог?
Или, как думает Бердяев,
Он самых слабых негодяев
Слабей, заоблачный дымок?
Так, тень среди других теней,
Чудак, великий неудачник.
Немецкий рыжий автоматчик
Его надежней и сильней,
А избиением детей

¹⁵ Более подробно эта проблематика обсуждается в статье: Гагинский А.М. Постметафизическая теология в контексте истории онтологии // История философии. 2017. Т. 22. №. 1. С. 53–67.

Полны библейские преданья,
Никто особого вниманья
Не обращал на них, ей-ей.
Но философии урок
Тоски моей не заглушает.
И отвращенье мне внушает
Нездешний этот холодок.
Один возможен был бы бог,
Идущий в газовые печи
С детьми, под зло подставив плечи,
Как старый польский педагог¹⁶.

В данной статье неуместно разбирать это стихотворение, заслуживающее отдельного рассмотрения. Замечу лишь, что «слабый бог» теологии постмодерна едва ли способен заглушить тоску страдающего человека, нездешним холодком веет от такого понимания божественного. Поэтому если и говорить о свободе Бога от бытия, то нужно рассматривать не ангажированные теологии постмодерна, рожденные светской культурой, а ту традицию, которая начала мыслить об этом задолго до появления секулярного общества, побуждаемая одной лишь жаждой познания Бога. При должном внимании к этой традиции можно увидеть, что она лишена как недостатков аналитической теологии, педантично доказывающей валидность традиционных доказательств и, как следствие, вторичность божественного по отношению к бытию и законам логики, так и изъянов теологии постмодерна, понимающей Бога как пассивного наблюдателя и поэтому являющейся лишь очередной разновидностью деизма. Впрочем, древняя традиция, о которой речь пойдет ниже, может вызвать обвинение в возвращении к метафизике, которую на протяжении последних десятилетий с пафосом хоронит постмодерн. Вопрос лишь в том, что в действительности представляет собой метафизика, быть может, слухи о ее смерти несколько преувеличены...

В самом деле, зачем следовать традиции, зачем наливать новое вино в старые меха? Для того чтобы ответить на этот вопрос, сначала следует пояснить один принципиальный момент. В эпоху патристики закладываются основы византийской и латинской средневековой философии, формулируются важнейшие доктринальные положения христианской культуры, но вместе с тем возникают и расхождения на теоретическом уровне, характеризующие отличительные черты восточного и западного типов философствования. Проблема в том, что невнимание к различиям внутри христианской мысли ведет к обобщениям, не соответствующим действительности. К примеру, концепция метафизики как онто-теологии, предложенная М. Хайдеггером и подхваченная современными мыслителями, хотя и фиксирует некоторые важные особенности европейской философии, однако соответствует в большей степени западной традиции, по существу не затрагивая восточную. Поэтому критика «долгой христианизации Бога»¹⁷ в итоге не достигает цели, ибо метафизика не сводится к онто-теологии. Причем ошибочно поставленный диагноз реальной проблемы отнюдь не способствует ее разрешению, скорее наоборот. И если все-таки можно говорить о смерти метафизики, то необходимо пояснять, о какой именно метафизике идет речь. Поэтому, совершенно не претендуя на то, чтобы исчерпать эту проблему, я хотел бы обратить вни-

¹⁶ В сборнике: *Кушнер А.* Приметы. СПб., 1969.

¹⁷ *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Frankfurt a/M., 1989. S. 24.

мание на одну тенденцию, за некоторыми исключениями отсутствующую в латинской мысли, которая позволяет иначе взглянуть на предпосылки рациональной теологии.

Во избежание недоразумений следует уточнить, что речь идет не о противопоставлении западной схоластики и восточной мистики, а о *разведении концептуальных парадигм*, которые не являются четко заданными конфессионально или географически, но тем не менее в определенный период обладали на Востоке и на Западе. Это не «идеальные типы» – Восток и Запад, схоласты и византийцы, – которым «вместе никогда не сойтись». Отнюдь, речь идет об общих тенденциях, свойственных той или иной традиции, которые четко фиксируются при ближайшем рассмотрении¹⁸.

Итак, с точки зрения рациональной теологии важно обратить внимание на то, что в конце II в. Ириной Лионский говорит, обращаясь к гностикам: «Не ищи чего-либо выше Творца, ибо не найдешь (*neque super Demiurgum requies quid sit, non enim inuenies*)»¹⁹. По всей видимости, нет никакой разницы в том, помещать ли прежде Бога гностическую плерому или хайдеггеровское бытие, потому что если Бог включен во что-то, то оно будет первично: «... то, что содержит, больше того, что содержится; то, что есть большее – более сильное и могущественное, а что больше, сильнее и могущественнее, то и будет Богом»²⁰. Из контекста видно, что «большее» (*magis*) здесь понимается в широком смысле, как большее, объемлющее, предшествующее. Таким образом, почтенная традиция теистических доказательств может быть понята как разновидность гностицизма, потому что бытие в ней рассматривается как то, что унивокально объемлет тварное и нетварное, Бога и мир.

Если Ириной прав и выше Бога ничего не найти, т. е. если Бог *не нуждается* в бытии, а бытийное *не прежде* божественного, то рациональная теология окажется в трудной ситуации. По крайней мере, ее нужно будет кое в чем пересмотреть. Но почему можно допустить, что Бог не нуждается в бытии? По меньшей мере потому, что Он – ζφολοιοῦντος τοὺς νεκροὺς καὶ κалоῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα – «животворит мертвых и называет не-сущее как сущее» (Рим. 4:17). Значит, бытие и небытие находятся в Его власти и, в отличие от людей, Бог не зависит от бытия²¹. Но мы переносим на Него *наш опыт бытия*, страх смерти, ощущение отсутствия – создаем образ Бога по своему подобию. Действительно, люди не имеют власти над бытием, ведь мы не можем вернуть прошлое или тех, кто умер, но Бог, по словам апостола, может. Значит, если апостол прав, у Бога другое отношение к бытию, не такое, как у людей. Поэтому теистические доказательства, проект Дунса Скота и его развитие у М. Хайдеггера²², которые ставят Бога в зависимость от бытия, должны

¹⁸ Об этих парадигмах, предопределивших концептуальные различия латинской и греческой традиций, см., напр.: Гагинский А.М. Исходы метафизики: Две парадигмы патристической философии // Филос. науки. 2016. № 12. С. 45–58.

¹⁹ *Irenaeus*. Adversus haereses II.25.4. На всякий случай напомним, что Ириной писал по-гречески, однако большая часть текста сохранилась лишь в латинском переводе.

²⁰ Ibid. II.1.2.

²¹ В теологии постмодерна всемогущий Бог называется монстром (см.: After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy. N. Y., 2006. P. XVI). Вообще говоря, складывается впечатление, что в рамках этого дискурса понятие власти само по себе демонизируется. После критики М. Хайдеггером концепта «воля к власти» все связанное с этой темой вызывает подозрение. Однако это больше говорит о духе времени, нежели о Боге, ибо совершенно непонятно, чем может быть плоха хорошая власть или же здоровая воля к власти, например волевое стремление «по капле выдавливать из себя раба»...

²² Не секрет, что на М. Хайдеггера, готовившегося стать иезуитом, сильно повлияла средневековая философия. О том, что он развивает интуиции Скота, см.: Tonner Ph. Heidegger, metaphysics, and the univocity of being. L.; N. Y., 2010. См. также: Rampley M. Meaning and

быть поставлены под сомнение. Нет достаточных оснований полагать, что Бог должен существовать наравне с прочими сущими, иначе Его бытие уже давно было бы либо доказано, либо опровергнуто, но этого не произошло. Будучи недоказуемым, как говорит Климент Александрийский, Бог не является предметом познания (ὁ θεὸς ἀναπόδεικτος ὢν οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός)²³, вследствие чего «нельзя доказать Его с помощью науки (ἐπιστήμη), ибо она исходит из предшествующего и известного, но ничто не предшествует Нерожденному (τοῦ δὲ ἀγεννήτου οὐδὲν προὔλρχει)»²⁴. В том числе и бытие (αὐτὸ τὸ ὄν), ибо даже это важнейшее понятие прилагается к Богу не в собственном смысле (οὐ κυρίως, οὐχ ὡς ὄνομα)²⁵. Ввиду этого следует поставить вопрос: как могло бы выглядеть теистическое доказательство, не подводящее Бога под что-то более общее?

Итак, бытие не прежде Бога, и эта мысль не является чем-то новым для богословия. Как пишет автор Ареопагитского корпуса:

... в Нем и окрест Него все бытие, сущее и возникшее, ведь Он не был и не будет, не возник, не возникает и не возникнет, более того, даже не есть (οὔτε ἦν οὔτε ἔσται οὔτε ἐγένετο οὔτε γίνεταί οὔτε γενήσεται, μᾶλλον δὲ οὔτε ἐστίν). Однако Он есть бытие сущих (τὸ εἶναι τοῖς οὔσι), но не только сущее (τὰ ὄντα), но и само бытие сущего от превечно Сущего (αὐτὸ τὸ εἶναι τῶν ὄντων ἐκ τοῦ προαιωνίως ὄντος)²⁶.

Автор этого текста не только предвосхищает то, что сравнительно недавно было названо онтологическим различием²⁷, но и не считает приоритет онтологии чем-то необходимым. Вот еще характерный пример:

Сам по себе Он никоим образом никак ни Сущий, ни возникающий (δι' ἑαυτὸν δὲ οὐδὲν κατ' οὐδένα τρόπον οὐδαμῶς οὔτε ὢν οὔτε γινόμενος), ничто из сущего и возникающего, так как по природе Он не соответствует ничему из сущего, и поэтому Он скорее небытие, поскольку – сверхбытие (καὶ διὰ τοῦτο τὸ μὴ εἶναι μᾶλλον, διὰ τὸ ὑπερεῖναι), как более подобает говорить о Нем²⁸.

Вне зависимости от влияния неоплатонизма и метафизики вообще, в данном случае важно обратить внимание на то, что о Боге можно мыслить вне онтологии – и это находит подтверждение в традиции. Иными словами, Богу не обязательно *быть*, Он скорее небытие, т. е. не есть нечто сущее, и в этом смысле – вне онтологии. Разумеется, в греческой патристике можно найти огромное множество высказываний о том, что Бог есть, существует, но если поставить вопрос о философском смысле этого «есть», то ответ далеко не всегда будет тривиальным. Как пишет Григорий Палама, суммируя долгий путь византийской философии:

Всякая природа предельно удалена и совершенно чужда природе божественной. Ведь если Бог – природа, то остальное не есть природа, а если все остальное есть природа, то Он – не природа, равно как Он не есть су-

Language in Early Heidegger: From Duns Scotus to “Being and Time” // Journal of the British Society for Phenomenology. 1994. Vol. 25. No. 3. P. 209–228; McGrath S. Heidegger and Duns Scotus on Truth and Language // The Review of Metaphysics: A philosophical quarterly. 2003. Vol. 57. No. 2. P. 339–358.

²³ Clemens Alexandrinus. Stromata IV.156.1.

²⁴ Ibid. V.82.3.

²⁵ Ibid. V.82.1.

²⁶ Dionysius Areopagita. De divinis nominibus V.4.

²⁷ O'Rourke F. Being and Non-Being in Pseudo-Dionysius // The Relationship between Neoplatonism and Christianity. Dublin, 1992. P. 59.

²⁸ Maximus Confessor. Mystagogia. Proem., P. 116–117.

щее, если остальное есть сущее, а если Он – Сущий, то остальное не есть сущее (ὡς οὐδ' ὄν ἐστίν, εἰ τὰλλα ὄντα ἐστίν· εἰ δ' ἔστιν ἐκεῖνος ὄν, τὰλλα οὐκ ἔστιν ὄντα)²⁹.

Отсюда следует, что понятие бытия не охватывает унивокально Вселенную и Бога, как то было у Дунса Скота и М. Хайдеггера. Однако здесь нет речи и об аналогии, потому что Палама противопоставляет тварное и нетварное, которые соотносятся как сущее и не-сущее, бытие и небытие. Вряд ли можно сомневаться в собственном существовании – *si fallor sum*, говорит Августин³⁰. Естественное понятие бытия и экзистенциальная аналитика существования предполагают такую уверенность – *Dasein* по определению есть. Но если мы есть, то значит Бога нет... Позволю себе заострить эту мысль: Его нет в онтологическом плане – в том смысле, что наше естественное понятие бытия просто не может схватить неестественное «бытие» Бога, которое поэтому оказывается небытием. Ведь если бытием мы называем наше естественное понятие бытия, которое неприложимо к Богу, то Его следует относить к тому, что бытием не является, т. е. называется небытием. Впрочем, читатель меня совершенно не понял бы, если бы на этом основании заключил, что я считаю небытие Богом: отождествлять Бога с небытием так же безосновательно, как и с бытием. Здесь самая граница, а на границе всегда небезопасно. Но это еще не конец пути.

Отсюда следует, что о бытии Бога и человека можно говорить лишь по омонимии – вывод, который почти все схоласты категорически отвергали, потому что он подрывает возможность построения рациональной теологии. Ведь если понятие бытия по отношению к Богу омонимично, то мы не можем ничего знать о Нем, не можем построить науку теологию. Мы даже не можем сказать, что Он в буквальном смысле существует. Тем не менее такой вывод не есть нечто невозможное, если мы всерьез принимаем тезис о непостижимости Бога³¹.

Можно поставить вопрос: на чем основано убеждение, что рациональная теология вообще возможна? Ведь одного *sensus divinitatis* для построения науки еще недостаточно. По-видимому, это убеждение основано на том, что о Боге принято говорить как о субъекте, которому приписываются опреде-

²⁹ *Gregorius Palamas*. *Capita CL*, 78.

³⁰ «...если даже ошибаюсь, я существую» – классический аргумент Августина против скептицизма (*Augustinus*. *De civitate Dei* XI.26), который в западной традиции никто не ставил под сомнение, до тех пор пока Декарт не сделал его основоположением своей философии.

³¹ Мне всегда казалось странным, как можно говорить, что сущность Бога непостижима, и в то же время отождествлять ее с бытием, как это делал Фома. Ответ Аквината таков: «Бытие сказывается двояко: в одном смысле оно обозначает акт бытия (*actum essendi*), в другом оно обозначает связь предложения (*compositionem propositionis*), которое производит душа, соединяя субъект с предикатом. Поэтому мы не можем знать бытие Бога (*non possumus scire esse Dei*), равно как и Его сущность, взяв бытие в первом смысле, но только во втором (*solum secundo modo*). Ибо мы знаем, что такое предложение, которое мы формулируем о Боге, говоря “Бог есть”, – истинно» (*Thomas Aquinas*. *Summa theologiae* I.3.4.ad sec.; выделяя два значения бытия, Фома следует Аристотелю: *Aristoteles*. *De interpretatione* 16b22-25). Однако то, что мы не можем знать *esse Dei*, ни из чего не следует и является лишь догматическим постулатом. Почему мы не знаем, что такое *esse*, если мы понимаем значение этого слова? Почему нечто неизвестное называется именно *esse*? Какое есть основание утверждать, что неизвестное нам *esse* есть именно бытие? Ответ заключается в том, что Бог по аналогии с людьми должен каким-то образом существовать, но это и значит – подчинять Бога условиям нашего опыта. Как заметил Ж.-Л. Марион: «Идол характеризуется лишь тем, что бог в нем покоряется человеческим условиям опыта божественного, а его подлинность не может быть подтверждена ничем» (*Марион Ж.-Л.* *Идол и дистанция*. М., 2009. С. 19).

ленные атрибуты. Но это и делает речь о Боге проблематичной, потому что Он не есть некая сущность в ряду прочих, а значит, ему нельзя приписывать и какие-либо атрибуты. И если любая теология в своем основании является теологией откровения, то и *sensus divinitatis* уже есть некое откровение. Все основные догмы христианства суть результат осмысления Откровения. И что важно в данном случае, откровение спонтанно, беспредпосылочно, беспричинно. Это не значит, однако, что теология откровения, в отличие от рациональной теологии, есть нечто иррациональное. Нет, они различаются в основаниях. В частности, рациональная теология построена на доверии концепциям, она опирается на язык, который принадлежит тварному. Исходя из понятий и категорий этого языка, рациональная теология стремится составить представление о нетварном. Откровенная теология, напротив, построена на доверии Богу и основывается на религиозном опыте. Можно сказать, перефразируя Л. Витгенштейна: о чем невозможно говорить, о том следует молчать до тех пор, пока оно само не заговорит. Я считаю, что это единственное основание для теологии, тогда как все прочее будет оставаться человеческим, слишком человеческим. Оптимальную рационализацию этот опыт обретает в учении о божественных энергиях. Однако раскрытие этой темы – задача уже другой статьи.

Список литературы

- Гагинский А.М. О смысле бытия и значениях сущего: Историко-философские размышления // Филос. журн. 2016. Т. 9. № 3. С. 59–76.
- Гагинский А.М. Исходы метафизики: Две парадигмы патристической философии // Филос. науки. 2016. № 12. С. 45–58.
- Гагинский А.М. Постметафизическая теология в контексте истории онтологии // История философии. 2017. Т. 22. №. 1. С. 53–67.
- Казарян А.Т. Доказательства бытия Божия // Православная энцикл. Т. 15. М., 2007. С. 555–573.
- Кушнер А. Приметы. СПб.: Сов. писатель, 1969. 112 с.
- Марион Ж.-Л. Идол и дистанция / Пер. с фр. Г. Вдовиной. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. 292 с. (Символ. № 56)
- Фома Аквинский. Сумма теологии. Т. I–V / Пер. с лат. А.В. Апполонова. М.: URSS, 2007–2015.
- Хайдеггер М. Введение в метафизику / Пер. с нем. Н.О. Гучинской. СПб.: Высш. религиозно-филос. шк., 1998. 302 с.
- Хайдеггер М. Основные понятия метафизики: Мир–конечность–одинокость / Пер. с нем. В.В. Библихина, А.В. Ахутина и А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2013. 592 с.
- Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А.Г. Чернякова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 446 с.
- Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Республика, 1993. 447 с.
- After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy / Ed. by J.P. Manoussakis. N. Y.: Fordham University Press, 2006. 464 p.
- Aristotelis categoriae et liber de interpretatione / Ed. L. Minio-Paluello. Oxf.: Clarendon press, 1966. 120 p.
- Augustinus. De civitate Dei // Patrologiae Cursus Completus. Series Latina. T. 41 / Accurante J.-P. Migne. Parisiis, 1845. Col. 13–803.
- Clemens Alexandrinus. Stromata // Clemens Alexandrinus / Ed. L. Früchtel, O. Stählin, U. Treu. B.: Akademie Verlag, 1960. Vol. 2. S. 3–518; 1970. Vol. 3. S. 3–102.
- Corpus dionysiacum I / Hrsg. B.R. Suchla. B.: De Gruyter, 1990. 238 S.

Die Fragmente der Vorsokratiker / Hrsg. H. Diels, W. Kranz. Bd. I–III. 6. Aufl. B.: Weidmann, 1951–1952.

Duns Scotus. Ordinatio I, dist. 1–2 et 3 // Ioannis Duns Scoti Opera Omnia, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita praeside Carolo Balic et al. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. Vol. 2. 465 p.; 1954. Vol. 3. 427 p.

Gregorius Palamas. Capita physica, theologica, moralia et practica // *Saint Gregory Palamas*. The One Hundred and Fifty Chapters / Ed. R.E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1988. P. 82–256.

Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Frankfurt am Main: Klostermann, 1989. 514 S.

Irenaeus. Adversus haereses // Sources chrétiennes. Vol. 294 / Ed. A. Rouseau, L. Doutreleau. P.: Les Éditions du Sefer, 1982. 372 p.

Joannes Damascenus. Expositio fidei // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 2 / Hrsg. P.B. Kotter. B.: De Gruyter, 1973. S. 3–239.

Maximus Confessor. La Mystagogie / Ed. Ch. Sotiropoulos. Athenes, 2001. 310 p.

McGrath S. Heidegger and Duns Scotus on Truth and Language // The Review of Metaphysics: A philosophical quarterly. 2003. Vol. 57. No. 2. P. 339–358.

O'Rourke F. Being and Non-Being in Pseudo-Dionysius // The Relationship between Neoplatonism and Christianity / Ed. by Th. Finan and V. Twomey. Dublin: Four Courts Press, 1992. P. 55–78.

Plantinga A. God and other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God. 4th ed. Ithaca; L.: Cornell University Press, 1975. 271 p.

Ramplsey M. Meaning and Language in Early Heidegger: From Duns Scotus to “Being and Time” // Journal of the British Society for Phenomenology. 1994. Vol. 25. No. 3. P. 209–228.

Tonner Ph. Heidegger, metaphysics, and the univocity of being. L.; N. Y.: Continuum, 2010. 218 p.

The hidden premises of rational theology

Alexei M. Gaginsky

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

In this article, the author attempts to highlight some of the premises of rational theology which normally tend to be taken for granted. The most important precondition of scientific rationality is **the assumption that the object of inquiry does exist. When it comes to theology**, however, this assumption becomes ambiguous because it makes God dependent on the existence. As a result, it can be shown that divinity becomes ‘inferior’ to the existence. If one, namely, is to prove the existence of God, one is forced to acknowledge, at least in theory, that there may happen to be no God at all. Once this mode of thinking is deemed logically acceptable, doubts as to the existence of God become psychologically admissible as well. Postmodern theology, on the contrary, suggests thinking about God’s freedom from the existence, but this kind of reasoning is problematic since it accepts the absence of God as an axiom. The author outlines a possible solution by recurring to the doctrine of divine energies. If the concept of existence in theology is a homonym, then nothing about God can be known, it cannot even be said He exists. This notwithstanding, such conclusion is not something impossible if one is prepared to take the thesis of the incomprehensibility of God seriously.

Keywords: God, being, proof, rationality, philosophical theology

References

- Appolonov, A. V. (tr.) Thomas Aquinas, *Summa theologia*, Vol. I–V. Moscow: URSS Publ., 2007–2015. (In Russian)
- Augustinus, “De civitate Dei”, *Patrologiae Cursus Completus*, Series Latina, T. 41, accurate J.-P. Migne. Parisiis, 1845, col. 13–803.
- Balic, C. (ed.) Duns Scotus, “Ordinatio” I, dist. 1–2 et 3, in: *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita praeside Carolo Balic et al.* Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950, Vol. 2, 465 pp.; 1954, Vol. 3, 427 pp.
- Diels, H. Und Kranz, W. (Hrsg.) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. I–III, 6. Aufl. Berlin: Weidmann, 1951–1952.
- Früchtel, L., Stählin, O. Und Treu, U. (eds.) Clemens Alexandrinus, “Stromata”, in: *Clemens Alexandrinus*. Berlin: Akademie Verlag, 1960, Vol. 2, S. 3–518; 1970, Vol. 3, S. 3–102.
- Gaginsky, A.M. “O smysle bytija I znachenijah sushhego: Istoriko-filosofskie razyskanija” [On sense of being and the meanings of beings], *Filosofskij zhurnal*, 2016, Vol. 9, No. 3, pp. 59–76. (In Russian)
- Gaginsky, A. M. “Iskhody metafiziki: Dve paradigmy patristicheskoj filosofii” [Exodus of Metaphysics: Two Paradigms of Patristic Philosophy], *Filosofskie nauki*, 2016, No. 12, pp. 45–58. (In Russian)
- Gaginsky, A. M. “Postmetafizicheskaia teologija v kontekste istorii ontologii” [Postmetaphysical theology on light of ontology], *Istorija filosofii*, 2017, Vol. 22, No. 1, pp. 53–67. (In Russian)
- Heidegger, M. *Vremja I bytie* [Time and Being], trans. by V.V. Bibikhin. Moscow: Respublika Publ., 1993, 447 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Frankfurt am Main: Klostermann, 1989. 514 S.
- Heidegger, M. *Osnovnye ponjatija metafiziki: Mir–konechnost’–odinochestvo* [The main notions of metaphysics], trans. by V.V. Bibikhin, A.V. Akhutin and A.P. Shurbelev. St. Petersburg: Vladimir Dal’ Publ., 2013. 592 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. *Osnovnye problemy fenomenologii* [The main problems of phenomenology], trans. by A.G. Chernyakov. St. Petersburg: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola Publ., 2001. 446 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. *Vvedenie v metafiziku* [The introduction into metaphysics], trans. by N.O. Guchinskaya. St. Petersburg: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola Publ., 1998. 302 pp. (In Russian)
- Kazarjan, A. T. “Dokazatel’sstva bytija Bozhija” [Proofs of the existence of God], *Orthodox Encyclopaedia*, 2007, Vol. 15, pp. 555–573. (In Russian)
- Kotter, P. B. (Hrsg.) Joannes Damascenus, “Expositio fidei”, in: *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Vol. 2. Berlin: De Gruyter, 1973, S. 3–239.
- Kushner, A. *Primety* [Signs]. St. Petersburg: Sovetskii pisatel’ Publ., 1969. 112 pp. (In Russian)
- Manoussakis, J. P. (ed.) *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2006. 464 pp.
- Marion, J.-L. *Idol I distancija* [Idol and distance], trans. by G. Vdovina. Moscow: St. Thomas Institute Publ., 2009. 292 pp. (Simvol, No. 56; In Russian)
- McGrath, S. “Heidegger and Duns Scotus on Truth and Language”, *The Review of Metaphysics: A philosophical quarterly*, 2003, Vol. 57, No. 2, pp. 339–358.
- Minio-Paluello, L. (ed.) *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*. Oxford: Clarendon press, 1966. 120 pp.
- O’Rourke, F. “Being and Non-Being in Pseudo-Dionysius”, *The Relationship between Neoplatonism and Christianity*, ed. by Th. Finan and V. Twomey. Dublin: Four Courts Press, 1992, pp. 55–78.
- Plantinga, A. *God and other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*, 4th ed. Ithaca; London: Cornell University Press, 1975. 271 pp.

Ramsey, M. "Meaning and Language in Early Heidegger: From Duns Scotus to 'Being and Time'", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1994, Vol. 25, No. 3, pp. 209–228.

Rousseau, A. et Doutreleau, L. (éd.) Irenaeus, "Adversus haereses", in: *Sources chrétiennes*, Vol. 294. Paris : Les Éditions du Sefer, 1982. 372 pp.

Sinkewicz, R. E. (ed.) Gregorius Palamas, "Capita physica, theologica, moralia et practica", in: Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1988, pp. 82–256.

Sotiropoulos, Ch. (ed.) Maximus Confessor, *La Mystagogie*. Athenes, 2001. 310 pp.

Suchla, B. R. (Hrsg.) *Corpus dionysiacum* I. Berlin: De Gruyter, 1990. 238 S.

Tonner, Ph. *Heidegger, metaphysics, and the univocity of being*. London; New York: Continuum, 2010. 218 pp.

АНАТОМИЯ ФИЛОСОФИИ: КАК РАБОТАЕТ ТЕКСТ

Цикл «Реплики»

**ДНЕВНИК. ПИСЬМО. ЛИЧНОЕ СВИДЕТЕЛЬСТВО:
ЛЕВ ШЕСТОВ – С.Н. БУЛГАКОВ**

**Участники: А.П. Козырев, К.В. Ворожихина
Организатор проекта и ведущая – Ю.В. Синеокая**

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

Козырев Алексей Павлович – кандидат философских наук, заместитель декана по научной работе философского факультета, доцент кафедры истории русской философии. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: a.kozyrev@bk.ru

Синеокая Юлия Вадимовна – доктор философских наук, профессор РАН, заведующая сектором истории западной философии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: sineokaya@iph.ras.ru

Хориэ Хироюки – редактор журнала “Eurasia view” (Токио); e-mail: hiroyukiho@mail.ru

Участники беседы обсудили вопрос, что может дать текст дневника, письма или личного свидетельства для понимания философского сочинения, как связаны личные переживания и философские искания. Шестов и Булгаков при всех их различиях (проблемных и стилистических) имеют точки соприкосновения: библейское предание, сомнение во всеисии разума, экзистенциальные истоки творчества и др. Несмотря на то, что Шестов практически никогда не говорит от своего лица, его философия представляет собой самообнажение и самоанализ, а его работы оказываются непрямой исповедью. Булгаков переносит многое из дневников в свои философские работы, причем при использовании одного и того же текста дневника он может изменять его смысл. Так, на основе анализа этой правки можно проследить, как эволюционирует мировоззрение Булгакова. В дискуссии были задействованы неопубликованные материалы: письма Шестова и Булгакова, книга Булгакова «София, Премудрость Божья» и др.

Ключевые слова: религиозная философия, дневники, С.Н. Булгаков, переписка, софиология, философия трагедии, Лев Шестов, воспоминания

Ю.В. Синеокая. Дорогие друзья, мы начинаем очередной философский вечер цикла «Реплики» совместного проекта Института философии РАН и московской городской библиотеки им. Ф.М. Достоевского «Анатомия философии: как работает текст». У нас в гостях известный как в нашей стране, так и за рубе-

жом историк философии, исследователь отечественного духовного и интеллектуального наследия – Алексей Павлович Козырев. Он великолепный рассказчик и знаток русской философии. Я очень рада, что Алексей Павлович согласился принять участие в нашем проекте. Спасибо! Вторая наша собеседница – молодой исследователь Ксения Владимировна Ворожихина. Совсем недавно вышла в свет первая монография Ксении Владимировны «Лев Шестов и его французские последователи», от души поздравляю Ксению с первой книгой! Научным руководителем кандидатской диссертации, успешно защищенной Ксенией в МГУ несколько лет назад, был Алексей Павлович. Так что сегодня состоится беседа учителя и ученика, вновь встретившихся в нашем проекте уже как коллеги. Я уверена, что разговор получится плодотворным и интересным и даже, возможно, позволит открыть нашим гостям новые грани друг друга.

Тема нашей сегодняшней встречи – таинство рождения философского текста из личного экзистенциального опыта: метафизическое дневниковписание и исповедальная переписка как инварианты творчества, философские жанры в русской культуре. Герои нашего сегодняшнего разговора – отечественные религиозные мыслители первой половины XX столетия С.Н. Булгаков и Л.И. Шестов. Мы начинаем.

К.В. Ворожихина. Спасибо, Юлия Вадимовна! Я начну с того, что скажу несколько слов о Шестове. Шестов, как писал о нем Бердяев, «философствовал всем своим существом»¹, для него философия «была не академической специальностью, а делом жизни и смерти»². Его философия – это самообнажение, самоанализ; в ее основе – личное переживание, настоящее искание. Человеческая душа, полагал Шестов, по природе своей – философ, поскольку каждый человек заинтересован в решении философских вопросов, то есть вопросов о «самом ценном, важном, самом главном»³ – о Боге, о жизни, о смерти и о смысле человеческих страданий. У любого есть «метафизическая потребность», которая нуждается в удовлетворении. По мнению мыслителя, истин столько, сколько людей, каждый человек должен быть творцом своих истин, жить на свой страх и риск, делать выводы на основе собственного опыта. Свою задачу он видел в том, чтобы «помочь ближнему освободиться от обычной, ставшей как бы второй человеческой природой мудрости. Здесь еще человек может быть нужен и полезен человеку. Тот, кто узнал тщету человеческой мудрости, тщету готовых путей к истине, – может в трудную минуту поддержать и утешить начинающего»⁴. Таким образом, философия имеет пропедевтическое значение.

Задачу философии он видел в пробуждении ото сна, в призыве к бодрствованию, поэтому он полагал, что его философия должна «тормозить, щипать, бить, щекотать...»⁵ человека, чтобы привести его в чувство, в сознание, в реальность. Философия оказывается в конечном итоге «великой и последней борьбой за первоизданную свободу»⁶, то есть борьбой за реальность верующего сознания, не опороченную знанием.

А.П. Козырев. Диалог Шестова и Булгакова – это реальность. Шестов – киевский еврей, он был сыном киевского купца, печатался в киевских журналах и газетах. Первая его публикация в 1895 г. была посвящена статье «Смысл

¹ Бердяев Н.А. Основная идея философии Льва Шестова // Бердяев Н.А. Собр. соч. Т. 3. Париж, 1989. С. 407.

² Там же.

³ Шестов Л. Лекции по истории греческой философии. М.; Париж, 2001. С. 27.

⁴ Шестов Л. Sola fide – только верою. Париж, 1966. С. 285–286.

⁵ Шестов Л. Великие кануны. М., 2007. С. 35.

⁶ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 28.

войны» Вл. Соловьева, которая сначала вышла в журнале, а не в составе книги «Оправдание добра». Интересно, что такой парадоксальный философ, который говорил о тщете разума и тщете философии, посвящает свою первую публикацию классику русской философии. А Булгаков жил в Киеве в 1901–1906 гг., где преподавал политическую экономию в Коммерческом институте. Булгаков родился в г. Ливны Орловской губернии, но с Киевом он, безусловно, связан, поскольку там прошли марксистские годы Булгакова. В 1900 г. вышла его книга «Капитализм и земледелие», ставшая классическим трудом по аграрному вопросу, на который ссылался Ленин. Булгаков хотел защитить его как докторскую диссертацию в Московском университете, но после защиты получил степень магистра, поскольку использованная Булгаковым марксистская методология настораживала. Шестов также в молодости увлекался политикой и был близок к народолюбцам, изучал Маркса и был одним из первых толкователей Маркса в Киеве⁷. Им была написана статья «Положение рабочих в России» (в соавторстве) и подготовлен текст диссертации на тему «Фабричное законодательство в России», который был отвергнут цензурой. Со временем Шестов отошел от политики, начал заниматься литературной критикой и развил свое учение о «философии трагедии».

К.В. Ворожжихина. Да, они впервые встретились в конце 1902 г. в литературно-художественном обществе и встречали вместе 1903 г. В это же время Шестов познакомился с Бердяевым. Булгаков, вспоминая киевские годы, писал о том, что ему вместе с Бердяевым и Шестовым приходилось держать фронт против представителей позитивизма и безбожия в борьбе за религиозное мировоззрение. Позднее их встречи продолжились в Москве. В ноябре 1915 г. Шестов прочитал доклад в Психологическом обществе на тему «*Rotestas clavium*» («Власть ключей»). После доклада на прениях права религиозного и мистического постижения истины защищали Булгаков, Рачинский и Бердяев, в то время как за разум вступились Е. Трубецкой и Л. Лопатин. Бердяев так писал об этом времени: «У нас в России в период наших старых споров, дело шло о последних, предельных жизненных проблемах, о первичном, а не об отраженном, вторичном... Белинский говорил после спора, продолжавшегося всю ночь: нельзя расходиться, мы еще не решили вопроса о Боге. Так было и у нас, когда сходились С. Булгаков, М. Гершензон, Л. Шестов, В. Иванов, А. Белый, Г. Рачинский и др.»⁸.

Позже (11 июня по ст. стилю 1918 г.) Шестов присутствовал на рукоположении Булгакова и подарил ему сукно на рясу, о чем вспоминает Булгаков уже в эмиграции в поздравительном письме (от 12.03.1936) в связи с 70-летним юбилеем Шестова. В Париже личное общение между философами практически прекратилось, лишь иногда они встречались в тиши Булонского леса, и эти встречи всегда были радостны. Тем не менее сохранились письма этого периода, свидетельствующие об интересе мыслителей друг к другу.

А.П. Козырев. И эта дружба, если можно назвать ее дружбой, ведь близкими друзьями они никогда не были, продолжалась до смерти Шестова в 1938 г. Я бы хотел процитировать письмо Шестова Сергею Булгакову, которое я нашел в архиве Булгакова в Свято-Сергиевском Богословском институте в Париже, от 14 марта 1936 г., оно связано с благодарностью за поздравления с юбилеем:

Большое и сердечное спасибо Елене Ивановне и Вам за те дружеские чувства, которые, конечно, и мне всегда были (и сейчас в особенности) так дороги. Даже и незаслуженные похвалы (ведь заслуженных похвал

⁷ Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова: в 2 т. Т. 1. Париж, 1983. С. 10.

⁸ Цит. по: Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Т. 1. С. 59.

не бывает – помните, как Гамлет говорит “если с человеком обращаться по заслугам, кто из нас избежит пощечины?”) меня радовали – и именно потому, что я в них видел выражение Вашей дружбы. И ведь то-то – за все 35 лет, которые протекли со дня нашей встречи в Киеве, у нас ни разу не было не только ни одного столкновения – и ни разу не было ни одного недоразумения. А меж тем, что только не пришлось нам за эти долгие и такие страшные годы нам терять! <...> Не смею призывать на Вас Божье благословение – это привилегия, нам не принадлежащая, – но позволим себе пожелать душевного мира и твердости, столь нужных всем в наше время. Знаю от Н.А.[Бердяева] – и по его статьям, и по рассказам – что Вам приходится вести трудную борьбу и как раз на такой почве, на которой бороться, хотя и необходимо, но особенно тяжело – защищаться от клеветы, возводимой на Вас безответственными людьми. Я не сомневаюсь в том, что Вы и друзья Ваши, идущие с Вами, будете оправданы – и не только потомством, но и современниками. И твердо уверен, что у Вас окажется достаточно мужества и духовных сил, чтобы выдержать испытание. Единственно, что тут нужно Вам пожелать – это сил физических и здоровья. И тут уже не пожелание, а просьба (могу говорить и за себя и за всех друзей ваших). Чисто внешне оберегать себя, не перегружать лишней работой и не принимать слишком близко к сердцу обличения недобросовестных и невежественных людей»⁹.

Это ответное письмо, на первый взгляд, носит протокольно-этикетный характер. Но в нем содержится ряд интересных упоминаний. В 1936 г. идет полемика о Софии Премудрости Божией. Две церковных юрисдикции – РПЦЗ, Карловацкая (на Архиерейском соборе в Сремских Карловцах) и Московская – в лице Местоблюстителя Московского Патриаршего престола митр. Сергия Страгородского – осудили Булгакова за ересь. Карловчане в 17 пунктах выразили причину осуждения книги «Агнец Божий», найдя в ней гностицизм и арианство. В письме Шестов пытается по-дружески и по-человечески поддержать Булгакова. Иудей, до конца своих дней оставшийся верным вере отцов, пишет православному священнику, «левиту до шестого колена», как называл себя Булгаков. Может быть, стоит поучиться подобному межконфессиональному уважению и корректности.

Философия Шестова и Булгакова, несмотря на стилистическую и проблемную разницу, имеет нечто общее – библейское предание. «Афины и Иерусалим» – работа Шестова, где он говорит о том, что вера пророков и отцов для него глубже и важнее, чем вся греческая философия. «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, а не бог философов и ученых», – эти слова Паскаля можно сделать эпиграфом ко всему творчеству Шестова. А Булгаков, отойдя от марксизма, от занятий политической экономией, пришел к богословию и стал крупнейшим богословом православной церкви, его работы несут в себе потрясающее ощущение живого предания и поистине шестовский антиномизм и шестовскую боль о неразрешимых апориях познания, в тенетах которых человек может погибнуть. Я прочту одну цитату из работы «Трагедия философии», которую Булгаков написал в Крыму. В 1922 г. Булгаков был выслан бессрочно, без права возвращения, и на утлом суденышке он увозит с собой в Константинополь рукопись книги «Трагедия философии». Как интересно все оборачивается в русской философии: Шестов пишет работу «Достоевский и Ницше (Философия трагедии)», а сочинение Булгакова называется «Трагедия философии». Он ее

⁹ Оpubл.: Козырев А.П., Климов А.Е. Материалы к «Спору о Софии» // Записки русской академической группы в США. Т. XXXIX. Нью-Йорк, 2016. С. 59–60.

напечатает по-немецки в Дармштадте в 1927 г., а русский текст увидит свет только в 1995 г., уже в постсоветские годы. Вот как Булгаков характеризует «трагедию философии»: «История философии есть трагедия. Это – повесть о повторяющихся падениях Икара и о новых его взлетах. Эту трагическую сторону философии, которая есть и удел каждого мыслителя, остро чувствовали некоторые умы, как Гераклит и Платон. Кант подошел к самому краю бездны в своем учении об антиномиях и остановился. Сущность трагедии состоит в том, что человек страдает здесь не индивидуальной виной, и, даже будучи прав индивидуально и подчиняясь в своих требованиях велениям свыше, он в то же время закономерно гибнет. Философ не может не лететь, он должен подняться в эфир, но его крылья неизбежно растаивают от солнечной жары, и он падает и разбивается»¹⁰. С точки зрения религии философия – ересь, а история философии – религиозная ересиология, совокупность ересей. Но это не означает, что не стоит заниматься философией, нет, напротив, нужно за нее браться, взлетать и падать, гибнуть, страдать на кресте антиномий, испытывать трагическую муку, тоску по истине. Эта мысль очень близка пафосу философии Льва Шестова. Несмотря на разницу темпераментов и выбранный стиль (булгаковский стиль – профессорский, в чем-то немецкий, геллертерский, с фундаментальной опорой не только на немецких философов (Канта, Гегеля, Шеллинга, Фихте), но и представителей религиозно-исторической школы (Гарнак), в противоположность неакадемичному, ироничному и афористичному стилю Шестова), мысль Булгакова, как и мысль Шестова, очень зримо и трагически перед нами предстает.

К.В. Ворожжихина. Да, но при этом философы достаточно критически относились друг к другу. В целом Булгаков – не герой Шестова. Но они были знакомы, и определенные реакции на философствование Булгакова у Шестова были. Например, в письме своей сестре Фане в апреле 1905 г. Шестов пишет о Булгакове: «Он думает или, по крайней мере, хочет думать – что страдания не страшны, не должны быть страшными для верующего человека. Ведь в этом главное преимущество веры – что она может ничего не бояться. Отними это убеждение – и ничего не останется. Иной, конечно, вопрос, насколько он прав в своей вере, но раз допустить правоту и веру, уже нельзя ни на чем останавливаться... В Евангелии сказано: ищите прежде всего Царствия Божия и правды Его, все остальное вам приложится. И еще: претерпевший до конца спасется. Как ни толкуй эти слова, а смысл их в том, что мирских страданий бояться не следует. Правда, Булгаков, как и все другие, не умеет последовательно провести эти заповеди. Но ведь люди на то и люди, чтобы ничего до конца не доводить»¹¹. Вероятно, к московскому периоду их общения можно отнести свидетельство В.Г. Малахеевой-Мирович, согласно которому Шестов говорил: «Когда я с Вячеславом Ивановым, с Булгаковым, я чувствую, что по сравнению с ними уже верующий»¹².

Для Шестова сочетание «религиозная философия» является оксюмороном, хотя его книга «Афины и Иерусалим» во французском переводе вышла с подзаголовком: «Опыт религиозной философии». Он считал, что существует строгая дизъюнкция – либо религия, вера, либо философия, либо Иерусалим, либо Афины. Вся традиция религиозной философии, по мнению Шестова, отходит от веры и оказывается под властью разума.

¹⁰ Булгаков С.Н. Трагедия философии // Булгаков С.Н. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 314.

¹¹ Цит. по: Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Т. 1. С. 80–81.

¹² Малахеева-Мирович В.Г. Маятник жизни моей: 1930–1954. М., 2016. С. 627.

Шестова называют «философом библейского откровения»¹³; Библия для Шестова – это самая первая «критика разума»; Библия полна противоречий, она нелепа, парадоксальна и чудесна. В ней содержится истина, которая идет вразрез со всеми навыками нашего мышления, она не требует никаких доказательств и не принимает обоснований. Шестов фактически не делает различия между Ветхим и Новым Заветами. В письме (от 26.10.1938) к Булгакову он пишет: «Для меня противоположности между Ветхим и Новым Заветом всегда казались мнимыми... Знание преодолевается, откровенная истина – “Господь Бог наш есть Бог единый” – в обоих заветах возвещается эта благая весть, которая одна только и дает силы глядеть в глаза ужасам жизни»¹⁴. Как отмечает Булгаков, это «неразличение есть основной и важнейший факт в его учении»¹⁵: Шестов не делает его так, как это принято в христианском богословии. При этом Шестов принимает как Ветхий, так и Новый Завет не целиком. Он «исключает» из Ветхого Завета Книги учительные – Псалтырь и «хокмическую» письменность (т. е. письменность мудрых: Книги Притчей Соломоновых, Экклезиаста и др.), кроме Книги Иова, а также за небольшими исключениями и пророческие книги. В Новом Завете наиболее неприемлемым для него является Евангелие от Иоанна, начинающееся антиветхозаветно: «В начале было Слово», – что в понимании Шестова означает: сперва Афины, потом Иерусалим, то есть все, что связано с откровением, нужно взвешивать на весах Афин, на весах разума. Таким образом, Шестов проводит свою «критику» Библии, акцентируя внимание лишь на тех ее частях, которые считает не зараженными духом античной философии.

А.П. Козырев. На самом деле Булгаков тоже в большей степени является философом Иерусалима, нежели Афин. В религиозной философии есть два ключевых понятия – Логос и София. Логос – мужское начало в Боге, София – женское начало в Боге. Логос – это понятие греческой философии, понятие Гераклита. Апостол Иоанн заимствует его, чтобы быть понятным всем – и эллину, и иудею, чтобы сделать христианскую веру поистине вселенской: «В начале был Логос и Логос был у Бога и Логос был Бог» (Ин. 1:1). София – понятие библейское, это понятие псалмов, Книги Премудрости Соломона, Притчей Соломона. Хокма – мудрость, которая была устроительницей мира, хозяйкой и украшительницей мира: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони» (Притч. 8:22). Булгаков является философом Софии, а не Логоса. Архиепиеи, митрополиты, патриархи говорили, что Булгаков выдумал Софию, что он извлек Софию у Валентина, что София – родное понятие для культур, основанных и исходящих из Библии, – это ересь. Однако есть боговдохновенные книги Ветхого Завета, где София присутствует отнюдь не аллегорически. Из отцов церкви Афанасий Великий говорил о софиологических основах образа Богородицы. Конечно, как можно было бы красиво это выразить, Булгаков – это Афины, Шестов – это Иерусалим, но они оба имеют склонность к Иерусалиму, может быть, Шестов больше.

К.В. Ворожихина. Я бы хотела привести реакцию Булгакова на книгу Шестова «Афины и Иерусалим». В 1938 г. в журнале «Современные записки» выходит статья Шестова «Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия». Булгаков сразу откликнулся на нее, поскольку почувствовал определенную близость своим взглядам, обнаружил некоторые точки сопри-

¹³ Ловцкий Г.Л. Философ библейского откровения (К 100-летию со дня рождения Льва Шестова) // Новый журнал. 1966. Кн. 85. С. 208–230.

¹⁴ Библиотека Сорбонны (Архив Льва Шестова), MS2120/37.

¹⁵ Булгаков С.Н. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л.И. Шестова // Современные записки. 1939. № LXXVIII. С. 318.

косновения с шестовской мыслью: «...в понимании тварной свободы, а иной и не существует, я нахожу в Вас союзника. Очевидно, дальше в “философии откровения”, мы разойдемся, поскольку Вы философию веры поворачиваете в сторону а- или даже антидогматизма. Однако я вижу с новой очевидностью, как Ваш исходный постулат неразумной веры уже включает, хотя бы в качестве постулата догматический минимум послания к Евреям гл. XI.1.6: верить подобает, что Бог есть... Я всегда знал, а здесь определенно почувствовал, что Ваш апофеоз беспочвенности таит в себе абсолютную почву ветхозаветного откровения, которое в сознании Вашем, конечно, давно уже стало новозаветным»¹⁶ (письмо от 22.10.1938).

Помимо ответного письма Шестов посылает ему свою только что вышедшую книгу «Афины и Иерусалим», где, по мнению философа, тема, заинтересовавшая Булгакова, раскрыта более подробно. Шестов в 1938 г. умирает, и Булгаков пишет статью-некролог «Некоторые черты религиозного мировоззрения Л.И. Шестова», в которой содержится отзыв на работу Шестова. Если для Шестова истинная религиозная философия основывается на вере, а не на разуме, то для Булгакова религиозная философия не может быть выстроена на противопоставлении веры и мысли (философии), но только на их гармоническом соединении. Поэтому, считает Булгаков, «есть только один оправдываемый вид религиозной философии – догматическое богословие: путь в Иерусалим через Афины или наоборот... Противоположности между Афинами и Иерусалимом в действительности нет, она выдумана»¹⁷, а «возможность безмысленной веры есть такая же “парадоксальная” выдумка, как поработящая, а не освобождающая истина»¹⁸. Философский нигилизм Шестова, по мнению Булгакова, – одна из разновидностей рационализма, который, с одной стороны, приближается к софистам, провозгласившим человека мерой всех вещей, а с другой – к «обскурантам, предпочитающим религиозной мысли слепой догматизм»¹⁹.

А.П. Козырев. Есть еще Константинополь, второй Рим, может быть, для Булгакова Царьград – это то место, где соединяются Афины и Иерусалим, Эллада и Россия. Логика Шестова парадоксальна, но, наверное, при желании ее можно описать, формализовать. Риторически Шестов достаточно однообразен. Сочинения Шестова очень хороши для начального философского образования, чтобы инициировать себя к философии, расширить свой кругозор, почитать на европейских и «мертвых» языках. В своих книгах он давал цитаты без перевода на тех языках, на которых писали философы. Но тропы и приемы, которые он использует, везде похожи; о ком бы он ни писал, о своих героях или об антигероях, он пишет приблизительно одинаково. Но на самом деле он говорит о себе. У него есть союзники и противники. Он находит что-то свое и близкое, например «творчество из ничего» у Чехова, и начинает впиваться, как червь, в тексты Чехова, делая из Чехова Шестова. Он находит в Декарте рационализм и начинает этот рационализм критиковать. Приемы критики, скажем, рационалиста Сократа аналогичны тем приемам, которыми он разбирает умозрения Декарта.

К.В. Ворожихина. При создании своих текстов философ действительно использует других мыслителей, близких ему по духу (Достоевский, Ницше, ап. Павел, Авраам, Иов, Кьеркегор), как маски. Работы Шестова сотканы из бесчисленного множества фрагментов-цитат, выхваченных из самых разнооб-

¹⁶ Цит. по: *Баранова-Шестова Н.* Жизнь Льва Шестова. Т. 2. С. 191–192.

¹⁷ *Булгаков С.Н.* Некоторые черты религиозного мировоззрения Л.И. Шестова. С. 313.

¹⁸ Там же. С. 312.

¹⁹ Там же. С. 313.

разных литературных и философских источников, которые перекликаются и «играют» друг с другом: это библейские изречения, высказывания философов, литературные отрывки. Шестов неаккуратен в цитировании: он деформирует и искажает цитаты, часто воспроизводит по памяти, передавая их смысл приблизительно и неточно. Такое цитирование оказывается неявным способом изложения мыслей самого Шестова; цитаты «вкладываются» в уста мыслителей-двойников, которым Шестов приписывает собственные идеи. Это то, что Бердяев называл «шестовизацией» взглядов мыслителей, к которым обращается Шестов.

Метод, который использует Шестов при анализе текстов, – «странствование по душам» мыслителей, близких философу, – прежде всего тех, которые пережили безнадежность, отчаяние, безумие, даже смерть, и этот опыт лег в основу их «переоценки ценностей», «перерождения убеждений». Шестов видел свою задачу в восстановлении траектории внутренней жизни исследуемого философа, прояснении того, как преломлялся пережитый мыслителем опыт в его произведениях. Таким образом, прикрываясь масками своих философских двойников, Шестов выражает и исследует, главным образом, свои собственные мысли, идеи, самого себя; тем самым его произведения представляют собой не что иное, как непрерывный самоанализ, и в этой его работе над собой – предвосхищение психоанализа. Как считает Фаня Ловцкая (сестра мыслителя), специализировавшаяся на изучении психоанализа, Лев Шестов – «один из самых выдающихся предшественников Фрейда»²⁰. Тексты Шестова оказываются «духовной автобиографией», непрямой исповедью, в которой он познает *другого* – через себя и *себя* – через другого.

У Шестова, как и у его любимых героев, был в жизни мировоззренческий, экзистенциальный кризис. Этот перелом, когда, как пишет Шестов в своем дневнике, «распалась связь времен», произошел в 1895 г. Личная драма заставила его отказаться от догматической, рациональной философии и встать на путь адогматизма и «беспочвенности».

Ю.В. Синеокая. Что же произошло?

К.В. Ворожихина. Что именно произошло, долгое время было неизвестно. Дочь мыслителя Н. Баранова-Шестова предполагала, что, возможно, занятие нелюбимым делом – работа на предприятии отца – могло спровоцировать подобные последствия. По другой версии, Шестов хотел жениться на православной девушке Анастасии Малахиевой, но отец не дал согласия: семье Шварцманов уже была подобная ситуация, когда старшая сестра Шестова Дора вышла замуж за гоя и отец разорвал с ней отношения.

Однако из писем Шестова и воспоминаний поэтессы Варвары Малахиевой-Мирович складывается иная картина этих событий. В письме 1896 г. из Карлсбада Шестов пишет Варваре Мирович: «Бывают грустные настроения – но они относятся к тому проклятому случаю, который наделал столько дел в моей жизни. А помимо этого, убежден, что еще добьюсь своего, и выведу и вас, и Настю на путь»²¹. В дневниках Малахиевой-Мирович мы находим такое свидетельство: «Сестра (Анастасия) полюбила человека, который любил меня, был моим женихом. Брак наш по моде того времени и по не пробудившемуся у меня темпераментному влечению рисовался мне как непременно фиктивный. Но и у меня отношения к этому человеку были настолько глубоки и для всей внутренней жизни ни с чем несравнимо важны, что “отдать” его сестре без борьбы оказалось невозможным... Человек, из-за

²⁰ Штейнберг А.З. Друзья моих ранних лет (1911–1928). Paris, 1991. С. 244.

²¹ Библиотека Сорбонны (Архив Льва Шестова), Ms 2111–1/Ff 42.

которого мы “боролись”, сам переживал в это время – отчасти на почве той нашей борьбы – огромный идейный кризис... С моей стороны уязвила и пугала этого человека неполнота моего ответа на полноту его чувства. И все это перенеслось для него в философское искание смысла жизни и в тяжелую нервную болезнь, которая привела его в одну из заграничных лечебниц и потом на целые годы за границу...»²². По ее мнению, если бы в молодости она «ответила Льву Шестову так, как ему казалось тогда единственно важным для его души, не было бы у него того великого опыта, который привел его к огромной работе духа над загадкой жизни и смерти»²³.

Увлеченная богоискательством, Варвара Малахиева-Мирович не могла ответить на его чувства, она считала свою природу «монастырской», «лунной», не терпящей брака и семьи. Она рассматривала свои отношения с Шестовым лишь как духовный союз: «И в прикосновении Вашей руки и в Вашем взгляде было что-то смутившее меня и поднявшее в моей душе опасение за Ваше будущее, за будущее наших отношений»²⁴, и далее: «Они должны быть чисты, друг мой, чисты, как взгляд Христа, протянувшего руку Марии. Эта чистота [нужна] мне как лучший дар для моей души теперь, и никакие страсти, никакая любовь не дали бы мне, что дали отношения подобные нашим»²⁵ (из письма Малахиевой-Мирович Шестову от 16 августа 1895 г.). Некоторые фрагменты из дневников Варвары Малахиевой-Мирович были опубликованы в 2011 г. в журнале «Новый мир», более полный том ее дневников вышел в конце 2015 г.

А.П. Козырев. Женщины всегда думают, что все происходит из-за них.

Ю.В. Синеокая. Но не всегда они ошибаются.

А.П. Козырев. Не всегда они ошибаются, но, наверное, не только неудачная любовь является причиной философских исканий, занятий философией.

Ю.В. Синеокая. В жизни Булгакова было иначе?

А.П. Козырев. С Еленой Ивановной Токмаковой они поженились достаточно рано. Они познакомились, когда Булгаков был за границей, готовил докторскую диссертацию. Елена Ивановна была марксисткой и оставалась марксисткой дольше, чем ее муж. Она поехала в Европу, чтобы изучать социологию. Булгаковы прожили долгую жизнь, но это не означает, что у Булгакова не было романтических увлечений, среди которых – духовный роман с иконописицей Юлией Николаевной Рейтлингер (в монашестве – сестрой Иоанной)²⁶. Три пражских дневника наполнены образом этой женщины, о которой он пишет, в особое призвание которой он верит, иконы которой он называет новым словом в религиозном искусстве. Икону «Глава Иоанна Предтечи» она писала с Сергия Булгакова. Или, например, писательница Евгения Казимировна Герцык была предметом особой душевной привязанности Булгакова. Но у Шестова иная ситуация – у него это произошло в начале пути.

К.В. Ворожжихина. Дневники Малахиевой-Мирович можно сравнить с «Воспоминаниями» Евгении Герцык, написанными также в советской России в 1930-е гг. Так же как и Мирович, Герцык была близка к литераторам и мыслителям Серебряного века и в определенный момент претендовала на роль интеллектуальной подруги Шестова. Вероятно, между ними существовало опре-

²² Малахиева-Мирович В.Г. О преходящем и вечном. Дневниковые записи (1930–1934) // Новый мир. 2011. № 6. С. 131.

²³ Малахиева-Мирович В.Г. Маятник жизни моей. С. 738.

²⁴ Библиотека Сорбонны (Архив Льва Шестова), Ms 2111/1, fs 25.

²⁵ Библиотека Сорбонны (Архив Льва Шестова), Ms 2111/1, fs 26.

²⁶ См.: Ю.Н. Рейтлингер (сестра Иоанна) и о. Сергей Булгаков. Диалог художника и богослова. Дневники. Записные книжки. Письма. М., 2011.

деленное соперничество, по крайней мере, со стороны Герцк. Герцк пишет о Минович: «Нередко, приходя к нам вечером, он (Шестов. – К.В.) приводил с собой шестовцев, как мы с сестрою их прозвали. Молчаливый народ, неспаянный между собой, а с ним, с Шестовым, каждого порознь связывали какие-то вовсе не литературные нити»²⁷; «Хорошенькая и полногрудая украинка Минович, печатавшая в журналах декадентские пустячки. Вся – ходячий трагизм. Заметив заколотую на мне скромненькую брошку-якорь, значительно произнесла: “Вы не должны носить якорь – Вам к лицу безнадежность”... Нет, Льву Исааковичу вкус не позволил бы призывать приятельницу к безнадежности! Да и не вкус один»²⁸. Мысль о безнадежности как величайшей надежде была для Минович одной из важнейших шестовских идей.

А.П. Козырев. Есть еще одна вещь, которая объединяет Шестова и Булгакова: как ни странно, это – Япония. Здесь присутствует известный в Японии исследователь русской философии (С. Булгакова, И. Ильина) Хироюки Хориэ. Шестов тоже очень активно издавался в Японии. Хориэ говорит, что он был одним из популярнейших авторов в Японии 1930-х гг.

Хориэ: Западной философией в Японии начали заниматься в конце XIX в. Сначала у нас изучали немецкую философию, а в начале XX в. появился интерес к русской философии. У нас есть православная церковь, и прихожане стали интересоваться православной религиозной мыслью, поэтому сначала перевели работы Вл. Соловьева. Потом возник интерес к Шестову. Если я не ошибаюсь, в 1934 г. японский философ Киоси Мики опубликовал статью о «беспокойстве по Шестову», и это стало устойчивым выражением. Видимо, это соответствовало духу времени, духу эпохи – в это время началась японско-китайская война, и в обществе царил беспокойство, ощущалось, что под ногами пропала почва. С этим связывают такое отношение к Шестову.

Ю.В. Синеокая. Интересно. И до сих пор Шестов популярен в Японии? Сегодня тоже?

Хориэ: Не особенно. Но я думаю, что для нас, японцев, есть что-то близкое в свободном размышлении без догматики. Такой стиль философствования нам очень близок.

А.П. Козырев. Не только в Японии «беспокоились по Шестову», но и во Франции Шестов стал фигурой *grata*, то есть приветственной персоной. Существовало общество друзей Льва Шестова (*Comité des amis de Léon Chestov*), которые собирали по франку, по 10 франков и на эти деньги издавали французские переводы книг Льва Шестова, которые до сих пор можно найти у букинистов на берегах Сены. Я лично видел их там – книги Шестова найти несложно. Причем, как правило, это нумерованные экземпляры. Эти книги выходили обычно тиражом по 300 экземпляров. Это многого стоит, когда в иноязычной культуре появляется группа людей, которым интересно прочитать сочинение на своем языке, и к тому же они готовы оплатить его издание. Это значит, что Шестов действительно вышел за рамки русского языка и русской культуры и превратился в европейского или созвучного европейцам философа. Ксения как раз писала про французских друзей Льва Шестова: Борис Шлёцер, Жорж Батай, Бенжамен Фондан. Я сам могу засвидетельствовать, что, когда я был на стажировке в Париже в 1997 г., я ездил в Эколь Нормаль на творческий поэтический вечер Ива Бонфуа, выдающегося французского поэта, который действительно заслуживал Нобелевской премии. Он по образованию философ, закончивший Сорбонну в 1948 г. и

²⁷ Герцк Е.К. Лики и образы. М., 2007. С. 141.

²⁸ Там же. С. 142.

написавший предисловие к французскому двухтомнику Льва Шестова. Я к нему подошел и спросил, откуда он узнал о Шестове. И он ответил, что Борис Шлёцер познакомил его с философией Шестова. Значит, это не было случайностью. Даже в его стихах, в его поэзии есть очень много мотивов, которые легко можно опознать как шестовские. У него есть сборник стихов «В оболщении порога». Так и весь Шестов подходит к какому-то порогу, но переступить его и пройти дальше он не может.

К.В. Воровжихина. На самом деле достаточно интересно, что Шестов оказал влияние, например, на Жоржа Батая, ведь не совсем очевидно. Их знакомство продолжалось совсем недолго, но оно, на мой взгляд, оставило значительный след в философии и творчестве Батая. Шестов оказался фактически первым учителем философии Батая; прежде всего, он познакомил Батая с Достоевским. И один из важнейших мотивов философии Шестова – это соответствие жизни и мировоззрения. Шестов часто, анализируя тексты своих героев, указывает, например, что Достоевский хочет сказать одно, а на самом деле говорит совершенно другое, т. е. рационально он утверждает одно, а его переживания, его эмоциональный голос говорит об ином, и этот второй голос выражает экзистенциальную истину. Так, в своих текстах Шестов пытается найти несоответствие между жизнью и философией. Батай воспринял идею Шестова о том, что жизнь и философия связаны неразрывно, и, познакомившись с героями Достоевского, пытался жить так же, как они, то есть быть «человеком невозможным».

А.П. Козырев. Из чего родилась эта тема «Дневник. Письмо. Личное свидетельство»? Она возникла из одной моей публикации²⁹, когда в 1997 г., работая в архиве Сергиевского Богословского института в Париже, я нашел пожелтевшую тетрадку с названием «Из памяти сердца. Прага, 1923 г.». Я начал читать и понял, что это дневник Сергея Булгакова. Дневник очень важный, поскольку он писался уже в Праге, но в первой части дневника Булгаков вспоминает события, которые происходили за год до этого, когда пришли из ЧК его арестовывать. Его отвели в тюрьму и грозились расстрелять, потом грозились выслать в Китай – без семьи отправить по этапу, в конце концов ему объявили, что он высылается в Константинополь, в Турцию, и дали три недели на сборы. Ему иезуитским способом запретили вывезти старшего сына Федора, который остался заложником у советской власти, под предлогом того, что у него был уже призывной возраст. На самом деле, у него был не только призывной возраст, но он уже успел повоевать в Белой армии. Поэтому в любой момент Федора Сергеевича могли арестовать. Но удивительным образом он, все-таки не избежав репрессий, дожил до 1991 г.

Я обнаружил, что Булгаков многие свои тексты переносил из дневников. Дневник иногда пишется для себя, например на одном из дневников Василия Зеньковского написано: «Сжечь, не читая». Но есть дневники, которые пишутся совершенно для другого. Они очень интимные, подчеркнута личностные; например, Булгаков пишет, как к нему на исповедь пришла блудница, а он не смог ее исповедовать, прогнал, не стал с ней беседовать, а потом на следующий день пишет: «Это же сам Христос приходил ко мне, и я его не принял». Из этих дневников очень многое переносится Булгаковым потом в текст, опубликованный в журналах, в книгах. Булгаков, конечно, не сам дошел до этого, а последовал примеру своего младшего, но любимого друга Павла Флоренского, который так создал книгу «Столп и утверждение Истины», которая написана в виде писем к Другу.

²⁹ См.: Булгаков С., *прот.* Из памяти сердца. Прага. (Дневник 1923–1924) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 г. М., 1998. С. 112–256.

Булгаков познакомился с Флоренским в 1906 г. и боготворил его. Он мечтал на роль того самого единственного Друга, но все время не «проходил кастинг». Очерк «Моцарт и Сальери» – это почти автобиографический очерк Булгакова об их дружбе, как это показала И.Б. Роднянская. Он сам мыслил себя Сальери возле Моцарта, возле гения, от которого зажигаешься, как лучина. Поэтому когда Булгаков публикует в 1917 г. книгу «Свет Невечерний. Созерцания и умозрения», которая тематически очень близка к «Столпу...» Флоренского, то неслучайно включает в нее страницы из интимного дневника о смерти своего трехлетнего сына Ивашечки. После этого события Булгаков пережил религиозное обращение. Это событие, которое произошло в 1909 г., когда вышел сборник «Вехи», действительно перевернуло всю его жизнь и привело его не в религиозную философию, а к самой настоящей церковности. Я бы хотел процитировать неопубликованное письмо Федору Дмитриевичу Самарину, написанное 6 сентября 1909 г. в Кореизе: «Глубокоуважаемый Федор Дмитриевич! Сердечно благодарю Вас за сочувствие нашему горю. В нем нельзя утешить, его надо пережить с покорностью Промыслу и с стремлением, насколько сил хватает, понять и последовать Божьему указанию, в этом страшном ударе, выражающемся – и это, пожалуй, еще труднее, чем пережить самое горе. Но любовь ближних и далеких, и особенно любовь церковных – облегчают... боль в такой степени, в какой я и не ожидал, по крайней мере, на моменты. И в Ваших коротких строках мне почувствовалось такое живое и подлинное участие человека, жившего, страдавшего и знающего горе, что слова Ваши прошли мне в самое сердце. Спасибо Вам!

По остальному содержанию Вашего письма, в котором Вы затрагиваете столь животрепещущий для нас обоих вопрос как об отношении к “немцам” и их “Religionsgeschichte”, мы могли бы повести бесконечный разговор, но его отложим до личного свидания. Скажу, что в основах я вполне соглашаюсь с Вами: для религии, для настоящей религии все, что делают немцы, *несущественно*, касается только оболочки, а не зерна, заниматься R<eligionsgeschicht>е можно и религиозному идиоту, каковы многие из них, и сама по себе эта замена религии наукой о религии есть признак религиозного декаданса, мирового упадка веры. В моей религиозной экономике немцы получают наибольшую *силу* в полосе религиозной анемии, наоборот, подъемы отличаются охлаждением к ним. Несущественность и всю условность этого богословия без богожития я опытно познал только недавно, когда рука промысла властно отвлекла меня от письменного стола, и три-четыре дня у постели и гроба нашего мальчика дали или, лучше показали мне в религии больше, чем все Вельгаузены вместе взятые. Да, религия есть жизнь, а не наука. Но, в то же время, по целям апологетическим – могу сослаться здесь и на свой опыт – и по *человеческой* потребности фактически людям известного культурного круга уже невозможно отделить вполне свою религию и от науки о религии, и приходится считаться с нею. У меня, по-видимому, начинает вырабатываться к этому привычка вроде курения, п.<отому> ч.<то> все-таки из всех родов научного знания, этот для меня самый интересный»³⁰.

Человек из занимающегося религией стал религиозным. Он об этом же пишет в работе «Свет Невечерний», а потом в «Автобиографических заметках»: «О, я был, как в тисках, в плену у “научности”, этого вороньего пугала, поставленного для интеллигентской черни, полуобразованной толпы, для дураков! Как ненавижу я тебя, исчадие полуобразования, духовная чума наших дней, заражающая юношей и детей! И сам я был тогда зараженный, и

³⁰ РО РГБ 265.183.20.

вокруг себя распространял ту же заразу...»³¹. До боли пронзительный фрагмент «Света Невечернего», в котором автор описывает душевное потрясение, вызванное смертью и похоронами маленького сына, перепечатан из интимного дневника. В научной книге, полной богословской и философской информации, он, казалось бы, должен быть чужеродным. Текст, написанный на грани интимности, включается в состав научного, теоретического, высокого по своему стилю текста. В этом весь Булгаков: нет жесткой границы между его дневником, его эпистолярием и его научной деятельностью. Он пишет что-то сгоряча, потом перечеркивает, как в случае с крымской работой 1921 г. «Мужское и женское в Божестве»: «Это неточно и почти неверно. Надо переписать»³².

Вот еще один интересный пример. В Константинополе, попав туда в первые дни 1923 г., Булгаков посещает храм Айя-София. «Мы не знали, где мы были – на небе или на земле», – эту фразу сказали посланники князя Владимира. Храм, который устроен таким образом, что через отверстия в полу поднимается фимиам, а внизу под полом расположены были специальные кадиланицы-жаровни для ладана, потому что совершать каждение в этом храме обычным способом, по его периметру, было невозможно из-за его размеров. Поэтому слова посланников были правдивы. Возникает ощущение, что ты находишься в облаке. И освещение, которое потрясающим образом продумано, устроено так, что свет создает некую симфонию. Фрагмент из Константинопольского дневника Н.А. Струве напечатал в «Вестнике РХД» в 1979 г. (№ 129–130). На страницах Константинопольского дневника, где Булгаков описывает это посещение, указана дата: 9(22).1.1923 г. Но дальше в 1924 г. в Праге в журнале «Русская мысль» Булгаков печатает текст «В Айя-Софии. Из записной книжки. 9 (22) января 1923 г. Константинополь». Этот текст потом входит в «Автобиографические заметки», в книгу, которая будет издана в 1946 г., после смерти Булгакова. Текст пражской публикации 1924 г. по сравнению с текстом дневника Булгаков изменяет, он «шлифует» не только текст, но и саму мысль. Он посещает храм Св. Софии с полной убежденностью, что Византия порочна, беда Руси в том, что она приняла христианство из нечистого истока, надо было из Рима, по-латински. Он поминает Папу Римского в своих тайных евхаристических молитвах и собирается перейти в католичество. Он пишет диалоги «У стен Херсониса», которыми до сих пор восхищаются католики. Вскоре Булгаков попадает в Прагу, и его увлечение католичеством резко и быстро проходит. Он уже больше не собирается переходить в католичество, он понимает, что грех лежит и на Византии с ее царедворством, цезарепапизмом, и на иезуитстве и папизме. И текст переписывается именно в такой тональности. Так, на следующий день после посещения Св.Софии он пишет: «Из всех виденных мною дивных храмов, из которых самое чарующее впечатление оставили на меня св. Марк и Notre-Dame, это есть храм, *der Dom* в абсолютном и непререкаемом смысле, храм вселенский»³³. В публикации, обработанной дневниковой записи 1924 г., упоминание о венецианском соборе Сан-Марко и соборе Парижской Богоматери, а также о католическом кафедральном соборе исчезает, а запись предстает куда более лаконичной: «Из всех ведомых мне доселе дивных храмов это есть Храм безусловный, Храм

³¹ Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 13.

³² Булгаков С., прот. Мужское и женское в Божестве // С.Н. Булгаков: религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения. М., 2003. С. 345.

³³ Булгаков С.Н. Из «Дневника» // Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С. 357.

вселенский»³⁴. По-иному решается и историософский гамбит относительно возвращения Святой Софии от «местоблюстителей» (мусульман) во все-ленскую Церковь. Так, в 1923 г. Булгаков считает, что водружение креста на Св. Софии – извечная мечта русской политики, под знаком которой шли кровопролитные войны, – не увенчалась успехом из-за «грехов» России. «У старообрядцев есть мудрое, как вижу теперь, поверье, что София будет восстановлена в конце мира. Если освободить эту мысль от эсхатологического испуга, ее окрашивающего, то это значит, что София осуществится, станет возможной лишь в полноте христианства, в конце истории, когда явлен будет ее самый зрелый и последний плод, когда явится Белый Царь, и ему, а не политическому “всеславянскому царю” откроет свои ворота Царьград, и он воздвигнет Св. Софию, а освятит ее не распутинский ставленник, но вселенский патриарх, папа Римский»³⁵. В тексте 1924 г. происходят значительные перемены, тут нет такой однозначной идентификации первоиерарха, которому надлежит в будущем освятить константинопольскую Софию: «У старообрядцев есть мудрое, как я вижу теперь, верование, что восстановление креста на Софии (конечно, не циркулярно-завоевательное, но всемирно-историческое) означает конец истории. Если освободить эту мысль от эсхатологического испуга, ее окрашивающего, и выявить скрытое в ней видение, то она означает, что София, станет осуществима лишь в полноте христианства, то есть в конце истории, когда явлен будет ее последний и зрелый плод, и сверкнет в мире православное Белое Царство. Ему, а не политическому завоевателю, не “всеславянскому царю” откроются врата Царьграда, и ему дано будет воздвигнуть крест на Софии, которую освятит не распутинский ставленник, как и не “вселенский” патриарх, но в сознании своем иерарх вселенский... (курсив мой. – А.К.)»³⁶. Подобного рода правка носит не только «конфессиональный» характер, обусловленный так называемым «католическим соблазном» (так сам Булгаков охарактеризует длившееся несколько лет увлечение католичеством, подвигнувшее его к поминанию Папы Римского за православной литургией и готовности вслед за кумиром долгих лет его поздней юности и зрелости Владимиром Соловьевым совершить переход в другую конфессию), но и в работе над уточнением понятийного строя, зачастую почерпнутого из арсенала античной греческой философии и грекоязычного христианского богословия. Изначальной дневниковой записи он говорит, о том, что храм Святой Софии оставляет чувство пространства и свободы: «Входишь... И отовсюду, сверху и снизу, со всех сторон душу наполняет это чувство пространства и свободы, безмерности и ограниченности, не борьбы границы *πέρας* – с безмерностью – *ἄπειρον*, но светлого радостного согласия – тайна св. Софии»³⁷. В тексте 1924 г. мы видим иной вариант перевода терминов Анаксимандра: «не борьба грани – *πέρας* – с безгранностью (курсив мой. – А.К.), – *ἄπειρον*, но светлого, радостного согласия: утолен титанизм, укрощено его безысходное буйство, он скрылся в ночь, просветленную днем»³⁸. Не только перевод терминов, но и смысл эволюционирует. Оказывается, что по крайней мере одной из расшифровок «тайны св. Софии» оказывается «утоление титанизма», «просветление ночи днем». Что же, вполне в духе Владимира Соловьева: «темного хаоса светлая дочь»!

³⁴ Булгаков С.Н. В Айа-Софии. Из записной книжки // Новый мир. 1989. № 10. С. 242.

³⁵ Булгаков С.Н. Из «Дневника». С. 360.

³⁶ Булгаков С.Н. В Айа-Софии. С. 244.

³⁷ Булгаков С.Н. Из «Дневника». С. 358.

³⁸ Булгаков С.Н. В Айа-Софии. С. 243.

Можно написать целое исследование о том, как меняется эсхатологический пафос мысли Булгакова и его отношение к схизме, к Византии, к разделению церковей, меняется на правке одного только текста, которая произошла через год после его написания. То есть через год – это уже другой Булгаков. Так и «работает» текст. Дальше еще интереснее 1935 г., когда начались нападки на софиологию, Булгаков написал книгу «The Wisdom of God» («София, Премудрость Божия»), чтобы объяснить англиканам, что софиология – не ересь. Она была тут же (в 1936 г.) переведена на английский язык и напечатана, и это *summary* софиологии, которое стало известно англоязычному миру, это то, с чем Булгаков вошел в мировую богословскую традицию. С чего начинается эта пока еще не изданная по-русски книга Булгакова? Она начинается фактически с текста Константинопольского дневника, который Булгаков переписывает уже в третий раз, сокращает, берет оттуда те же формулировки, те же топы: Платон, окрещенный в христианство, анаксимандровы перас и апейрон, Эллада на Востоке; прямое касание античной философии, античной традиции: «Кто посетил храм Софии в Константинополе и пережил ее откровение, тот навсегда останется обогащен новым ведением о мире в Боге, о Божественной Софии. Этот небесный купол, склоняющийся к земле и ее объемлющий, в конечных формах выражает бесконечность, [τέρας и ἄπειρον], всеединство вселенной, ее неподвижную вечность в образе тварного мира, чудо *гармонии*. Эта легкость, ясность, красота, дивная гармония, при которой совершенно исчезает тяжесть купола и стен, – это море света, льющегося сверху и владеющего всем этим пространством, пленяет, покоряет, убеждает: я в мире и мир во мне. Это Платон, окрещенный в христианство, его горняя область, куда души возносятся к созерцанию идей. Но языческая София Платона смотрится и постигает себя в Софии Божественной, и поистине храм Св. Софии есть художественное ее доказательство и оказательство, здесь божественный покров над миром. Это есть последнее, молчаливое откровение греческого гения о Софии, Премудрости Божией, завещанное векам»³⁹.

Прошло 13 лет после первого посещения Св. Софии, и больше Булгаков в Стамбуле-Константинополе не был. То есть текст дневниковой записи, сделанный 9 января 1923 г. по старому стилю, становится для него парадигмальным. Можно привести и другие примеры: описание двух встреч с Сикстинской Мадонной в 1901 и 1925 гг. – это тоже странички из дневника.

Конечно, если теперь писать «Историю русской философии», то это нужно сделать иначе, нежели это сделали В.В. Зеньковский и Н.О. Лосский. Они написали ее хорошо. Но ее нужно писать по дневникам, письмам и личным свидетельствам, тогда, может быть, выступит совершенно иной рельеф, и тогда окажется, что русская философия – это не просто повторение немецких слов и формул, а действительно интересная повесть о человеческих взлетах и падениях, страстях, любви, вере, отчаянии, тоске. Будем надеяться, что совместными усилиями мы когда-нибудь такую историю русской философии напишем.

Ю.В. Синеокая. Я думаю, что лучше тебя этого никто не сделает. Спасибо большое за этот чудесный вечер!

А.П. Козырев. Спасибо Юлии Вадимовне за этот цикл, который, как мне кажется, один из самых интересных существующих у нас проектов популяризации философии. Конечно, это состоявшийся проект, и мне хочется пожелать Юлии Вадимовне дальнейших успехов!

³⁹ Цитата дается по рукописи, хранящейся в архиве Свято-Сергиевского Богословского института в Париже.

Список литературы

- Баранова-Шестова Н.* Жизнь Льва Шестова: в 2 т. Р.: La Presse Libre, 1983.
- Бердяев Н.А.* Основная идея философии Льва Шестова // Бердяев Н.А. Собр. соч. Т. 3. Париж: YMCA-Press, 1989. С. 407–413.
- Библиотека Сорбонны (Архив Льва Шестова), Ms 2111/1, fs 25.
- Библиотека Сорбонны (Архив Льва Шестова), Ms 2111/1, fs 26.
- Библиотека Сорбонны (Архив Льва Шестова), Ms 2111–1/Ff 42.
- Библиотека Сорбонны (Архив Льва Шестова), MS2120/37.
- Булгаков С., прот.* Автобиографические заметки, дневники, статьи. Орел: Орловская ГТРК, 1998. 474 с.
- Булгаков С., прот.* Автобиографические заметки. Париж: YMCA-Press, 1946. 165 с.
- Булгаков С., прот.* Из памяти сердца. Прага. [Дневник 1923–1924] / Публ. и коммент. А. Козырева совместно с Н. Голубковой при участии М. Колерова // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 г. / Под ред. М.А. Колерова. М.: О.Г.И., 1998. С. 112–256.
- Булгаков С., прот.* Мужское и женское в Божестве // С.Н. Булгаков: религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения / Сост. М.А. Васильевой и А.П. Козырева. М.: Русский путь, 2003. С. 343–365.
- Булгаков С.Н.* В Айа-Софии. Из записной книжки // Новый мир. 1989. № 10. С. 242–246.
- Булгаков С.Н.* Некоторые черты религиозного мировоззрения Л.И. Шестова // Современные записки. 1939. № LXVIII. С. 305–323.
- Булгаков С.Н.* Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 415 с.
- Булгаков С.Н.* Тихие думы. М.: Республика, 1996. 509 с.
- Булгаков С.Н.* Трагедия философии // Булгаков С.Н. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 311–518.
- Герцык Е.К.* Лики и образы. М.: Молодая гвардия, 2007. 864 с.
- Козырев А.П., Климов А.Е.* Материалы к «Спору о Софии» // Записки русской академической группы в США. Т. XXXIX. Нью-Йорк: The Association of Russian-American Scholars in the U.S.A., 2016. С. 19–375.
- Ловцкий Г.Л.* Философ библейского откровения (К 100-летию со дня рождения Льва Шестова) // Новый журнал. 1966. Кн. 85. С. 208–230.
- Малахеева-Мирович В.Г.* Маятник жизни моей: 1930–1954. М.: АСТ, 2016. 893 с.
- Малахеева-Мирович В.Г.* О преходящем и вечном. Дневниковые записи (1930–1934) // Новый мир. 2011. № 6. С. 130–149.
- Шестов Л.* Sola fide – только верою. Париж: YMCA-Press, 1966. 195 с.
- Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности. М.: АСТ, 2004. 222 с.
- Шестов Л.* Афины и Иерусалим. М.: АСТ, 2007. 416 с.
- Шестов Л.* Великие кануны. М.: АСТ, 2007. 253 с.
- Шестов Л.* Лекции по истории греческой философии. М.; Париж: Русский путь; YMCA-Press, 2001. 304 с.
- Штейнберг А.З.* Друзья моих ранних лет (1911–1928). Paris: Синтаксис, 1991. 288 с.
- Ю.Н. Рейтлингер (сестра Иоанна) и о. Сергей Булгаков. Диалог художника и богослова. Дневники. Записные книжки. Письма / Сост. Б. Поповой. М.: Никея, 2011. 312 с.

Diaries, letters, personal testimony: Lev Shestov and Sergei Bulgakov

Ksenia V. Vorozhikhina

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

Alexey P. Kozyrev

Lomonosov Moscow State University. 1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: a.kozyrev@bk.ru

Julia V. Sineokaya

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

Hiroyuki Home

Eurasia view; Sapan; e-mail: hiroykiho@mail.ru

The subject of the panel discussion here reported was the role that personal testimonies, correspondence and diaries can have in philosophical studies. In particular, the participants explored the problem of the inner relations between the experiences of a thinker's personal life and his philosophical activity. Lev Shestov and Sergei Bulgakov, for all the differences they had between them both in style and philosophical content of their writings, still have much in common: they both strongly rely on the biblical tradition, profess certain skepticism as regards reason and its presumed 'omnipotence'; they draw from the sources of intimate existential experience, and so on. Despite the fact that Shestov almost never speaks in the first person, his philosophy can be qualified as a kind of self-expression and self-analysis, and his writings ultimately appear as an indirect confession. Bulgakov directly transfers much of his diaries into his philosophical oeuvre, moreover, he often accords a different meaning to one and the same entry. An analysis of such revisions makes it possible to trace down how Bulgakov's worldview evolved. Shestov and Bulgakov's letters, Bulgakov's book *Sophia, the Wisdom of God* and other unpublished documents were employed in the course of the panel.

Keywords: religious philosophy, diaries, Sergei Bulgakov, correspondence, sophiology, philosophy of tragedy, Lev Shestov, recollections

References

Baranova-Shestova, N. *Zhizn' L'va Shestova* [Lev Shestov's Life], 2 Vols. Paris: La Presse Libre, 1983. (In Russian)

Berdyayev, N. A. "Osnovnaia idea filosofii L'va Shestova" [The Main Idea of Lev Shestov's Philosophy], in: N.A. Berdyayev, *Sobranie sochinenii* [Collected works], Vol. 3. Paris: YMCA-Press, 1989, pp. 407–413. (In Russian)

Bibliothèque de la Sorbonne, archives Léon Chestov, Ms 2111/1, fs 26.

Bibliothèque de la Sorbonne, archives Léon Chestov, Ms 2111/1, fs 25.

Bibliothèque de la Sorbonne, archives Léon Chestov, Ms 2111–1/Ff 42.

Bibliothèque de la Sorbonne, archives Léon Chestov, MS2120/37.

Bulgakov, S. N. "Nekotorye cherty religioznogo mirovozzreniya L.I. Shestova" [Some Features of L.I. Shestov's Religious Worldview], *Sovremennye zapiski*, 1939, Vol. LXVIII, pp. 305–323. (In Russian)

Bulgakov, S. N. "Tragediya filosofii" [Tragedy of Philosophy], in: S.N. Bulgakov, *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Nauka Publ., 1993, pp. 311–518. (In Russian)

Bulgakov, S. N. “V Aia-Sofii. Iz zapisnoi knizhki” [In the Aya Sophia. From the Notebook], *Novyi mir*, 1989, Vol. 10, pp. 242–246. (In Russian)

Bulgakov, S. N. *Svet Nevechernii. Sozertsaniya i umozreniya* [Unfading Light. Contemplation and Speculation]. Moscow: Respublika Publ., 1994. 415 pp. (In Russian)

Bulgakov, S. N. *Tikhie dumy* [Quiet Thoughts]. Moscow: Respublika Publ., 1996. 509 pp. (In Russian)

Bulgakov, Sergii, archpriest. “Iz pamyati serdtsa. Praga (Dnevnik 1923–1924)” [From the Memory of the Heart. Prague (Diary 1923–1924)], ed. by A. Kozyrev, N. Golubkova and M. Kolerov, *Issledovaniya po istorii russkoi mysli. Ezhegodnik za 1998 g.* [Studies in Russian Intellectual History. Yearbook 1998], ed. by M.A. Kolerov. Moscow: O.G.I. Publ., 1998, pp.112–256. (In Russian)

Bulgakov, Sergii, archpriest. *Avtobiograficheskie zametki* [Autobiographical Notes]. Paris: YMCA-Press, 1946. 165 pp. (In Russian)

Bulgakov, Sergii, archpriest. *Avtobiograficheskie zametki, dnevniki, stat'i* [Autobiographical Notes, Diaries, Articles]. Orel: Orlovskaya GTRK Publ., 1998. 474 pp. (In Russian)

Bulgakov, Sergii, archpriest. “Muzhskoe i zhenskoe v Bozhestve” [Male and Female in the Godhead], *S.N. Bulgakov: religiozno-filosofskii put'.* *Mezhdunarodnaya nauchnaya konferentsiya, posvyashchennaya 130-letiyu so dnya rozhdeniya* [S.N. Bulgakov: religious and philosophical way. International scientific conference dedicated to the 130th anniversary of the birth], ed. by A. P. Kozyrev and M. A. Vasil'eva. Moscow: Russkii put' Publ., 2003, pp. 343–365. (In Russian)

Gertsyk, E. K. *Liki i obrazy* [Faces and Images]. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 2007. 864 pp. (In Russian)

Kozyrev, A. P. & Klimov, A. E. “Materialy k ‘Sporu o Sofii’” [Materials for the ‘Dispute about Sofia’], *Zapiski russkoi akademicheskoi gruppy v SShA*, Vol. XXXIX. New York: The Association of Russian-American Scholars in the U.S.A, 2016, pp. 19–375. (In Russian)

Lovtskii, G. L. “Filosof bibleiskogo otkroveniia (K 100-letiyu so dnya rozhdeniya L'va Shestova)” [Philosopher of Biblical Revelation (The 100th Anniversary of the Birth of Lev Shestov)], *Novyi zhurnal*, 1966, Vol. 85, pp. 208–230. (In Russian)

Malakhieva-Mirovich, V. G. “O prekhodyashchem i vechnom. Dnevnikovye zapisi (1930–1934)” [At Transient and Eternal. Diary Entries (1930–1934)], *Novyi mir*, 2011, Vol 6, pp. 130–149. (In Russian)

Malakhieva-Mirovich, V. G. *Mayatnik zhizni moei: 1930–1954* [The Pendulum of my Life: 1930–1954]. Moscow: AST Publ., 2016. 893 pp. (In Russian)

Popova, B. (ed.) Yu. N. Reitlinger (sister Ioanna) and fr. Sergius Bulgakov, *Dialog khudozhnika i bogoslova. Dnevniki. Zapisnye knizhki. Pis'ma* [Dialogue between the artist and the theologian. The Diaries. Notebooks. Letters]. Moscow: Nikeya Publ., 2011. 312 pp. (In Russian)

Shestov, L. *Afiny i Ierusalim* [Athens and Jerusalem]. Moscow: AST Publ., 2007. 416 pp. (In Russian)

Shestov, L. *Apofeoiz bespochvennosti* [The Apotheosis of Groundlessness]. Moscow: AST Publ., 2004. 222 pp. (In Russian)

Shestov, L. *Lektsii po istorii grecheskoi filosofii* [Lectures on the History of Greek Philosophy]. Moscow; Paris: Russkii put' Publ.; YMCA-Press, 2001. 304 pp. (In Russian)

Shestov, L. *Sola fide – tol'ko veroyu* [Sola fide – Only by Faith]. Paris: YMCA-Press, 1966. 195 pp. (In Russian)

Shestov, L. *Velikie kanuny* [The Great Vigils]. Moscow: AST Publ., 2007. 253 pp. (In Russian)

Shteinberg, A. Z. *Druz'ya moikh rannikh let (1911–1928)* [Friends of my early Years (1911–1928)]. Paris: Sintaksis, 1991. 288 pp. (In Russian)

ДЕМИФОЛОГИЗАЦИЯ КАК ФИЛОСОФСКАЯ ЗАДАЧА СУДЬБА НИКОЛАЯ ЧЕРНЫШЕВСКОГО*

Участники: *В.К. Кантор, Е.В. Бессчетнова*
Организатор проекта – *Ю.В. Синеокая*

Кантор Владимир Карлович – доктор философских наук, заведующий Международной лабораторией исследований русско-европейского интеллектуального диалога, ординарный профессор. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4. Член редколлегии журнала «Вопросы философии». Российская Федерация, 117997, Москва, ул. Профсоюзная, д. 90, ком. 336; e-mail: vlkantor@mail.ru

Бессчетнова Елена Валерьевна – кандидат философских наук, заместитель заведующего Международной лабораторией исследований русско-европейского интеллектуального диалога, преподаватель школы философии факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: ebesschetnova@hse.ru

Публикуемая беседа, состоявшаяся в библиотеке им. Ф.М. Достоевского в рамках цикла «Реплики», была посвящена обсуждению книги В.К. Кантора «“Срубленное древо жизни”. Судьба Николая Чернышевского». В этой книге впервые предпринята попытка демифологизации жизни и идей одного из крупнейших мыслителей России, пожалуй, с самой трагичной судьбой. Власть подарила ему двадцать лет Сибири вдали не только от книг и интеллектуальной жизни, но вдали от просто развитых и образованных людей. Из реформатора и постепеновца, блистательного мыслителя, сына протоиерея, человека, вернувшего России идеи христианства в облике современного ему позитивизма, литератора, вызвавшего к жизни в России, по мысли Бахтина, идеологический роман, миф сотворил революционера. В его идее разумного эгоизма видели злобный утилитаризм, хотя это была перефразировка знаменитой формулы Христа: «Возлюби ближнего твоего, как самого себя». Это поразительная история человека, ни разу не унизившегося до просьб о помиловании, русского Сократа, с невероятным чувством личного достоинства, из которого власть создала фантом революционера, что способствовало развитию тех сил, против которых выступал Чернышевский. В итоге место реформатора заняли крайние радикалы.

Ключевые слова: Чернышевский, христианство, реформатор, разумный эгоизм, золотое правило христианской этики, эстетика жизни, новые люди, христианский социализм

* Статья подготовлена в результате проведения работы в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100».

В.К. Кантор. Позвольте мне начать нашу беседу, поскольку в ее основе лежит все же моя книга о Чернышевском, в которой я попытался – вопреки советско-ленинскому и набоковскому объяснению – посмотреть на мыслителя в контексте слов Василия Розанова, увидевшего в нем деятеля масштаба Петра Великого, спиритуалистическое *solo*, человека «с перунами в душе». Его трагическая гибель, гибель «древа жизни», по определению Розанова, произошла в стране Обломовых. Это все мы и должны обсудить. Но для начала мне безусловно следует представить свою собеседницу – молодую исследовательницу, автора книги о Соловьеве и Леонтьеве, а также нескольких замечательных статей о Чернышевском¹. Думаю свои идеи она выскажет в нашей беседе.

Е.В. Бессчетнова. Говоря о книге «Срубленное дерево жизни». Судьба Николая Чернышевского», невозможно не сказать о чрезвычайном интересе, который она вызвала в общественной и интеллектуальной жизни академического сообщества. Рецензенты отмечают, что в книге произошло по сути дела возрождение Чернышевского и его реабилитация не только как мыслителя, но и как личности. Естественно, этот взгляд будет для многих непривычен и неприятен, все-таки еще устойчива советская легенда о нем как непосредственном предшественнике большевизма, но это только усиливает оригинальность книги.

Если говорить о наследии Чернышевского, то существует как минимум два поколения, которые по-разному его воспринимают: первое поколение то, для которого Чернышевский – один из персонажей ночных кошмаров школьника советского периода, когда всех заставляли читать роман «Что делать?» и учить наизусть четвертый сон Веры Павловны. Второй тип – это молодое поколение, для которого имя Чернышевского практически не значит ничего, за исключением того, что в их родном городе так названа улица или есть университет имени Чернышевского, или библиотека, или же памятник на одной из улиц. Честно признаюсь, у меня прежде не возникало желания даже открыть роман «Что делать?» и я даже не могла подумать, что он настолько увлекательный. Чернышевского мне открыл профессор Владимир Карлович Кантор. Книга о Чернышевском – это не первая его работа о мыслителе. Им написано более десятка статей², и даже в его романе «Крепость» герой пишет статью о Чернышевском. И вот мой вопрос к Вам: Владимир Карлович, что именно впервые привлекло вас к личности Чернышевского в 70-е годы прошлого века?

В.К. Кантор. Ответ прост и может показаться глуповатым. Но это правда. После восьмого класса нам было велено читать летом Чернышевского. Я уже тогда был влюблен в классическую литературу девятнадцатого века. А потому прочитал не только «Что делать?», но и десятка два статей Чернышевского – о гоголевском периоде русской литературы, где много было рассуждений о немецкой эстетике, том о Лессинге и т. д. И меня поразила невероятная энергия его текстов при всей стилистической шероховатости, которую я отметил. Я ни у кого такого слога не встречал, я ничего не пони-

¹ Бессчетнова Е.В. Владимир Соловьев и Константин Леонтьев о бытии России: в предчувствии катастрофы. М.; СПб., 2017; Бессчетнова Е.В. Эстетика Н.Г. Чернышевского и Вл.С. Соловьева как путь к преобразению мира // Вопр. философии. 2014. № 3. С. 105–111; Бессчетнова Е.В. Новые люди Н.Г. Чернышевского и современные социальные практики // Человек. 2016. № 3. С. 100–108.

² См., например: Кантор В.К. Эстетика жизни (Споры вокруг второго – 1865 г. – издания «Эстетических отношений к действительности») // Вопросы философии. 1985. № 5. С. 38–49; Кантор В.К. Голгофник versus Варавва. К полемике Чернышевского и Герцена о России // Вопр. лит. 2013. № 6. С. 294–331; Кантор В.К. «Подпольный человек» против «новых людей», или О торжестве зла в мироустройстве // Вопр. философии. 2015. № 3. С. 102–115.

мал, как теперь я думаю, но энергия была настолько захватывающей, что я своим школьным друзьям говорил, как это здорово. Они рассказали о моем восторге учителю литературы, тот сказал: «Ты у нас интеллеktуал, сделаешь доклад о “Что делать?”». Я сказал: «Нет, я совершенно этот роман не понял, поэтому говорить лучше не буду». Потом аналогичная история произошла в университете, когда с меня требовали курсовую по эстетике Чернышевского. Я увильнул, я не мог сформулировать, что это такое. Уже много позже я все-таки это сформулировал, и вышла статья в «Вопросах философии» под названием «Эстетика жизни». Она очень понравилась моему другу, замечательному философу и писателю, издавшему на Западе роман, за который он получил премию Владимира Даля, Владимиру Кормеру. Он хотел вернуться в подзаконную литературу и предложил: «Давай напишем сценарий по Чернышевскому, прямо так и назовем “Эстетика жизни”». И мы, наверное, полгода писали сценарий. Написали первую часть. Остановились на аресте Чернышевского. Потом случилась беда. Кормер тяжело заболел, через год скончался. Без соавтора продолжать было неприлично, и я положил рукопись в дальний ящик. Спустя тридцать лет в Саратове у меня возникли хорошие отношения с музеем Чернышевского, журналом «Волга» и крупнейшим специалистом по Чернышевскому А.А. Демченко. Главному редактору «Волги» Елизавете Мартыновой я обмолвился, что у меня где-то валяется сценарий по Чернышевскому. «Поищите», – сказала она. Надежды найти не было никакой. Но, видимо, Господь вел меня, я нашел по прошествии трех десятков лет этот текст. Написал преамбулу, изменил заглавие (теперь это «Посланный в мир»³), отправил в журнал, и текст был опубликован.

Е.В. Бессчетнова. Диссертация Чернышевского называется «Эстетические отношения искусства к действительности». Главный ее тезис «Прекрасное есть жизнь», это и основной контекст идей мыслителя. Об этом писал Вл. С. Соловьев. Думаю, Вы правы, связывая этот тезис со словами Христа, говорившего, что он пришел дать жизнь вечную. И здесь нельзя не согласиться с Вами, что это позиция не атеиста, а глубоко верующего христианина. Жизнь в христианстве является высшей ценностью. А принявший христианскую систему ценностей тем самым «перешел от смерти в жизнь». Повсюду жизнь – вот основной пафос Чернышевского. При этом наивысшую ценность составляет жизнь человека, которую Чернышевский определял как постоянное духовное усилие, чтобы оставаться живым. «Прекрасное есть жизнь» – именно этот тезис становится основным в эстетической концепции Чернышевского. Тезис «Прекрасное есть жизнь» для Чернышевского вовсе не означал, что современная ему действительность совершенна, наоборот, в ней, несомненно, присутствует и красота, и уродство, и поэтому главная цель человека и его деятельности есть преобразование природы и общественной жизни. Как бы это ни было парадоксально, данный взгляд Чернышевского вполне созвучен с эстетикой жизни К.Н. Леонтьева. Эстетику Леонтьев искал не в искусстве, а в самой жизни – «картины жизни» для него были неравноценны «картинам для удовольствия зрителя».

Позиция Чернышевского также схожа с тезисом Достоевского – искать человека в человеке. Не случайно эпиграфом к книге поставлена фраза Чернышевского, что «прогресс – это стремление к возведению человека в человеческий сан». Кстати сказать, и название Вашей первой статьи в данном контексте не случайно. Верно?

³ См.: Кантор В., Кормер В. Посланный в мир (Н.Г. Чернышевский). Киносценарий // Волга – XXI век. 2015. № 3–4. С. 135–164.

В.К. Кантор. До сих пор меня спрашивают – откуда возникло название статьи «Эстетика жизни»? Дело в том, что Чернышевского очень долго считали и до сих пор считают всего лишь продолжателем Фейербаха, что он просто изложил его философию, поэтому он материалист, атеист и так далее. Я попробовал посмотреть немного под другим углом зрения – ведь диссертация писалась для русских внутри России. Какая же была проблема главная в России в этот момент? Это тема смерти личности: «Мертвые души» у Гоголя, Некрополис, то есть город мертвых, обозначенный Чаадаевым как место написания его «Философического письма». Ибо основная задача самодержавного и любого авторитарного государства – это смерть личности, человек должен погибнуть за государство. Чернышевский выдвигает совершенно другой тезис – «Прекрасное есть жизнь!». Он писал в своем эстетическом трактате, что есть разное представление о жизни в разных слоях общества. В высшем слое общества – это избалованная красавица, а в народе – это «крепкая здоровая девка». Что же мы, образованные, понимаем под словом «жизнь» – это лик, лицо, очи. Мыслитель выдвигает совершенно христианскую форму, прекрасное есть лик. Прекрасное есть жизнь глаз, прекрасное есть жизнь духа.

Е.В. Бессчетнова. Главная задача книги сформулирована следующим образом: «я должен попытаться преодолеть фантомность этой фигуры» (с. 7). Разумеется, чтобы понять становление личности такого масштаба, необходимо показать его бытовую и культурный контекст. Весьма существенно место рождения героя – Саратов, город на Волге, реке, которую Василий Розанов называл «русским Нилом». Существенно и то, что Чернышевский был сыном протоиерея и закончил семинарию, где был одним из лучших учеников. Важен культурный контекст его жизни. Он выпускник историко-филологического факультета Петербургского университета. Первую свою работу «Словарь к Ипатьевской летописи» написал под руководством историка древнерусской литературы, великого филолога И.И. Срезневского, защитил магистерскую диссертацию под руководством знаменитого либерала профессора А.В. Никитенко, писал в «Отечественных записках», затем стал публиковаться в «Современнике», где довольно скоро Некрасов сделал его вторым человеком в журнале, оставляя его руководителем журнала на время своих отъездов, полемизировал с Герценом, Огаревым, Катковым, Тургеневым. Его двоюродным братом был академик А.Н. Пыпин, близко общавшийся с Вл. Соловьевым, который писал о трагическом пути Чернышевского, его нравственной позиции, напоминая позицию святого, и высоко оценил его диссертацию в своей статье «Первый шаг к положительной эстетике». Отец философа, историк С.М. Соловьев – убежденный государственный и человек, далекий от идей реалистов-радикалов шестидесятых годов, – негодовал по поводу ареста и ссылки Чернышевского и открыто говорил об этом с другими людьми. Но, наверное, самые точные слова о Чернышевском принадлежат В.В. Розанову: «Конечно, не использовать такую кипучую энергию, как у Чернышевского, для государственного строительства – было преступлением, граничащим со злодеянием. <...> В одной этой действительно замечательной биографии мы подошли к Древу Жизни: но – взяли и срубили его. Срубили, “чтобы ободрать на лапти” Обломовым» (с. 5). Заглавие книги (цитата Розанова) является камертоном для всей книги. В ней Вы рисуете Чернышевского как одну самых ярких индивидуальностей России, но что повлияло на его становление? В каком контексте происходило становление этой личности?

В.К. Кантор. Это вопрос резонный и более чем справедливый. Повлияло все, как на каждого из нас влияет все. Во-первых, я начну даже не с родителей, не с отца, хотя отец был удивительный человек. Это Волга, Саратов,

Евразия. Это ситуации, когда еще его родственники попадали в плен к кочевым племенам, его дядя бежал от кочевников, добираясь до места. Это разбойники, ведь Волга славилась невероятным количеством разбойников, я не говорю уже про Пугачева и Разина. Жизнь на краю смерти. Это то, что было дано Толстому в Севастополе и на Кавказе, когда он поехал воевать, что Достоевскому дано было на каторге – в Мертвом доме – понимание другой стороны России, России огромной, нестоличной. Чернышевский это понимал с детства. Герцен повторял, что у нас нет прошлого, мы можем писать заново все. Т. е. как нет прошлого? Еще какое, отвечал Чернышевский. Только звуки языка, которым писалось наше прошлое, не похожи на звуки европейского языка. Это звуки восточных племен, кочевников, дикие и страшные, – вот наше прошлое. И нам нужно от него избавляться так же, как западу избавляться от своего прошлого. От кочевников Батыя мы имеем понятие произвола. Все делать волей прихоти.

Конечно, влияние месторазвития важно, но много важнее было влияние отца. Отец был протоиереем Сергиевской церкви. А родом был из села Чернышева Пензенской губернии: отсюда фамилия, полученная им в семинарии, из которой Гаврила Иванович вынес блестящее знание древних языков и французского. По приказу Петра в церкви могли служить только священники, кончившие семинарию. Что такое семинария? Мы не понимаем ее уровня, воспринимая семинарию по «Очеркам бursы» Помяловского. А семинария – это латынь, греческий, обязательно живой европейский. Чернышевский с отцом переписывался на серебряной латыни, его любимый писатель был Цицерон, он его цитировал постоянно и читал. Вообще, если говорить о языках, Чернышевский знал одиннадцать языков. Кроме церковнославянского, древнегреческого, латыни, основных современных языков он знал татарский, персидский, арабский. Когда он попал в «Современник», он вел среди прочего зарубежный отдел, обзор политических событий – читал по-английски, по-французски, по-немецки, по-итальянски. Кстати, он был единственный из русских мыслителей, которого при жизни оценил западный гений. Я говорю о Марксе, который писал, что единственный мыслитель в России, делающий честь этой стране, – это Чернышевский. Комментарии Чернышевского к книгам знаменитого английского экономиста Дж. Милля поразили Маркса, который считал, что никто лучше не понимает экономики, чем русский Чернышевский. Чтобы читать Чернышевского, Маркс выучил русский язык. Но вернемся к церкви. Одна деталь очень любопытная. В Саратов приехал известный граф Сперанский – один из первых русских реформаторов, тоже бывший семинарист. И он пригласил отца Николая Гавриловича к себе в секретари. Тот сказал «нет» – отказ дорогого стоил, потому что его соученик, которого он рекомендовал графу Сперанскому, стал тайным советником, сенатором. Он отказался, т. к. считал себя пастырем, а не чиновником. Это семейная легенда, и практически последняя статья Чернышевского перед арестом – о Сперанском, под названием «Русский реформатор». Один из епископов, приезжавший в Саратов, после беседы с маленьким Николенькой сказал: «Это же надежда русской церкви». Это христианское начало в нем осталось. Но на семейном совете было решено отправить сына в университет. Один из священников сказал его матери: «Что же вы делаете – это будущее церковное светило». Она ответила: «Вы же знаете, как сейчас относятся к священникам, их слово ничего не стоит». Жизненная задача Чернышевского была попытаться в новом – совершенно светском варианте – дать идеи христианства, чтобы они были услышаны. Как раз его *идея разумного эгоизма* – одна из

таких попыток. В этой его идее видели злобный утилитаризм, хотя это была перефразировка знаменитой формулы Христа: «Возлюби ближнего твоего, как самого себя», ибо человек, ненавидящий себя, не знающий чувства любви, будет ненавидеть и других.

Е.В. Бессчетнова. Я уже упомянула об университетских учителях Чернышевского: Срезневском и Никитенко. Как они, на Ваш взгляд, повлияли на него?

В.К. Кантор. Срезневский был специалист по древнерусской литературе. У него Чернышевский, как Вы уже отметили, писал первую работу. Она была опубликована в 1853 году в «Прибавлениях» ко второму тому «Известий Императорской Академии наук по отделению русского языка и словесности». В словаре Ипатьевской летописи, в которой князь Владимир произнес о крестившихся русичах, что отныне они стали «новые люди». Потом эти слова прозвучат в романе «Что делать?». Второй его учитель был Никитенко – известный русский литератор, литературовед, цензор, у которого много славных было поступков в жизни. Скажем, когда «Мертвые души» Гоголя были запрещены московской цензурой, писатель привез рукопись в Петербург. Никитенко, бывший Петербургским цензором, смог ее пробить. Никитенко был профессором, у которого Чернышевский писал диссертацию. У нас часто говорят, что это вариация на мотивы Фейербаха. Американская исследовательница Ирина Паперно написала, что у Чернышевского идеи Фейербаха легли на мощный православный фундамент. Думаю, она права. Заметим, что, читая Фейербаха, он не выходил за пределы религиозных проблем, ибо первая прочитанная им книга немецкого философа называлась «Сущность христианства».

Е.В. Бессчетнова. Чернышевский был абсолютно свободным и независимым мыслителем, кумиром русской молодежи 1850-х годов. Как Вы думаете: какие идеи создали такой эффект, какие идеи могли молодежь привлечь и какие идеи заставили власть опасаться распространения влияния идей Чернышевского?

В.К. Кантор. Вопрос очень сложный. Надо сказать, что популярность Чернышевского была действительно невероятной. Был такой советский историк В.Ф. Антонов, который написал прекрасную книгу о Чернышевском как реформаторе. Автор показывает, что критик не только не был революционером, он был против революции. Но власти не нравилась независимость мысли, «непочтительность к авторитетам», как он говорил. Разумеется, молодежи это импонировало, и Чернышевский это чувствовал. Но был человек, которого он любил как сына. Это Добролюбов. Тоже семинарист, тоже с Волги. Как, кстати, и драматург Александр Островский, любимый автор обоих мыслителей, тоже сын священника, семинарист, хотя и родившийся в Москве, но семинарию кончавший в Костроме.

Е.В. Бессчетнова. И тоже сын священника.

В.К. Кантор. Да. Когда Чернышевский с ним познакомился, Добролюбову было девятнадцать лет. Молодой человек показал одну из первых своих статей, спросив, можно ли ему попробовать писать для «Современника». Попробуйте, сказал Чернышевский. Посмотрел и сказал, что молодой человек пишет то, что надо. Это был действительно второй голос Чернышевского, его второе я. Смерть Добролюбова была потрясением для него и для молодежи. Вернусь к Тургеневу. Тургенев был очень большим занудой, все время повторялся, обращал на себя внимание. Добролюбов слушал-слушал и говорит: «Иван Сергеевич, знаете, мне неохота с вами говорить. Скучно. Давайте просто не будем», – и ушел. Можете представить, как классик открыл рот и

растерянно обратился к Чернышевскому: «Николай Гаврилович, вот вы змея простая, а Добролюбов очковая»⁴. Считается, что Тургенев в Базарове вывел Добролюбова. Но Чернышевского все же дворяне гораздо больше не любили, чем Добролюбова. От Тургенева пошла шутка о клоповоняющем господине. Что могут они, эти семинаристы, когда мы воспитаны на великой немецкой классике! В ответ Чернышевский наносит мощный и изящный удар. Он пишет трактат: «*Лессинг, его время, его жизнь и деятельность*»⁵. Я думаю, что мало кому из присутствующих скажет нечто этот его шаг. Ну знаменитый драматург, ну автор весьма популярного эстетического трактата «Лаокоон». Но знает ли кто, что Лессинг – тоже сын священника. Окончил богословский факультет, то есть по сути тоже из семинаристов. А именно он родил немецкую классику, его последователями были Шиллер, Гёте, Кант, Гегель, Шеллинг и прочие. Когда Чернышевский эту книгу выпустил, литераторы-дворяне открыли рот. Во-первых, никому не приходило в голову, что семинарист знает так блистательно немецкую литературу и философию. А во-вторых, он показал, что семинарист – это мощная интеллектуальная сила: от Лессинга до Чернышевского.

Е.В. Бессчетнова. Главным делом Чернышевского стал журнал «Современник». Фактически Некрасов передал ему управление журналом. Их встреча была не просто важна для Чернышевского, но во многом решила его судьбу. Как, на ваш взгляд, выстраивались отношения Чернышевского и Некрасова?

В.К. Кантор. Это действительно почти романтическая история, потому что считалось, что «Современник» издает Панаев. Некрасов как бы при нем. Чернышевский первые статьи публиковал у Краевского. Одна из первых его статей о поэтике Аристотеля, которого он читал по-гречески. Мы не очень понимаем уровень этого человека. Кстати, Лосев сказал, что в России было лишь два настоящих эстетика – Соловьев и Чернышевский⁶. Эти слова дорогого стоят. Чернышевский понес потом свои статьи в «Современник», поскольку молодая жена требовала денег, нужно было много и везде писать и печататься.

Некрасов полностью принял Чернышевского, сказав: «Мне понравилось, что вы написали, будьте нашим постоянным автором»⁷. Надо понять, что такое Некрасов, почему он оценил Чернышевского. Он прошел примерно ту же страшную школу жизни. Он был из дворян, но отец не хотел, чтобы он поступал в университет, его отправляли в промышленное училище. Приехал, поступил сам в университет. Вольноопределяющийся – значит без денег, без стипендии. И вот в течение нескольких лет он ходил в столовую, где бесплатно давали хлеб и соль. Он прикрывался газетой и брал хлеб, солил его и этим питался. Не случайно в конце жизни у него был рак желудка. Жить было негде. Он снимал углы. Вот эта жизнь, которую он прошел, – она позволяла

⁴ *Чернышевский Н.Г.* В изъятие признание // *Чернышевский Н.Г.* Полн. собр. соч.: в 16 т. Т. X. М., 1951. С. 123.

⁵ *Чернышевский Н.Г.* Лессинг, его время, его жизнь и деятельность // *Чернышевский Н.Г.* Полн. собр. соч.: в 16 т. Т. IV. М., 1948. С. 5–221.

⁶ Бибихин приводит слова Лосева: «Что в России... Россия беспробудное мужичество. В России нужно только водку и селедку. Алкоголизм и селедка. Эстетики мизерные. Ну вот только Владимир Соловьев. Он защищал тезис Чернышевского, что прекрасное есть жизнь. Так же как греки, онтологично. Прекрасное есть бытие. Вот разве что он. <...> Чернышевского диссертация хороша. <...> Главное у него правильно» (*Бибихин В.В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М., 2004. С. 23).

⁷ *Чернышевский Н.Г.* Воспоминания о Некрасове // *Чернышевский Н.Г.* Полн. собр. соч.: в 16 т. Т. I. М., 1939. С. 716.

ему видеть то, что дворянину Тургеневу в голову не приходило. В сущности Некрасов в каком-то смысле создал Чернышевского, он дал ему журнал. Когда он уезжал на 1,5 года в Европу, он сделал Чернышевского главным редактором. Понимаете, что такое вести лучший журнал России? Реально главным редактором стал Чернышевский, которому приносили статьи, стихи, прозу. Это сумасшедшая работа, договоры с типографией, с распространителями, авторами и т. д. При этом он писал всю ту же свою невероятную норму, он спал по 2–3 часа в сутки. У него была конторка наверху квартиры. Ольга Сократовна развлекалась, шум, студенты приходили. А он сидит и пишет. Когда ему говорили: «Трудно вам было на каторге, голодно?» – он отвечал, что привык, что ему в день хватало кружки воды и горбушки хлеба. О Некрасове еще два слова. Чернышевский был благородный и благодарный человек. Он без конца повторял, что Некрасову обязан всем, если бы не было Некрасова, не было бы и его.

Е.В. Бессчетнова. Несмотря на то, что авторитет Чернышевского в обществе рос, у императора начиналась боязнь Чернышевского. Откуда у Александра II страх реформаторов? Получается оксюморон. Император реформатор и боялся реформаторов.

В.К. Кантор. Потому что император хотел тех реформ, которые не меняли бы сущности самодержавия, никакой конституции. Чернышевский был арестован в июле 1862 года, сразу после крестьянской реформы, причем интересно, что его арестовывал жандарм Федор Ракеев, который еще ротмистром отвозил тело Пушкина в Святые горы. Это был, видимо, специалист по литераторам. Чернышевский был уверен, что арест его ненадолго, не было ничего компрометирующего. И вправду четыре месяца не знали, к чему прицепиться. Все его статьи прошли цензуру и т. д. Наконец, Чернышевский написал императору письмо с требованием справедливого суда. Но *требовать* у императора ничего нельзя! Да еще и подписался: «Ваш подданный Николай Чернышевский» – даже не *верноподданный*. Можете представить ярость императора? **Русский мыслитель** выступил как европейский человек, гражданин, который обращается к другому гражданину. Это послужило причиной долговечной ярости императора. Независимость для авторитарного властителя страшнее всего. «Великий бунтарь» Бакунин написал Николаю, отцу Александра II, из крепости письмо, где подписался «кающийся грешник Михаил Бакунин». А здесь абсолютная непочтительность. Надо было его наказать, посадить? Но как? Был Костомаров, которого мы называем доносчиком, *он не был доносчиком, он был клеветником*. История Костомарова проста: как раз он был революционером, его арестовали, отправили на Кавказ, он дико перепугался, произнес знаменитое «слово и дело». Что он все расскажет про Чернышевского, но рассказывать-то нечего было. Тогда он сочинил роман в духе Эжена Сю или Конан Дойла, что Чернышевский, как главный преступник Лондона, профессор Мориарти из рассказов о Шерлоке Холмсе, сидит и плетет вокруг себя паутину революционеров, подземные ходы, склады с оружием, литературой. Послали в третье отделение. Там пожалели плечами и не поверили. Тогда он попросил работы Чернышевского, мол, он их откомментирует. Он комментировал каждую фразу Чернышевского как призыв к революции и произнес классическую, далее любимую фразу Ленина: «Подцензурными статьями он воспитывал революционеров»⁸. Ленин в сущности повторил слова Костомарова. Интересно, судьба с ним распо-

⁸ Ленин В.И. Гонимые земства и аннибалы либерализма // Ленин В.И. Полн. собр. соч.: в 55 т. Т. 5. М., 1967. С. 29.

рядилась жестоко. Когда его выпустили из камеры, где он писал все наветы на Чернышевского, он тяжело заболел, его уложили в больницу для бедных, потому что для третьего отделения он был отработанный материал. Там он вскорости умер. К нему относились плохо все, даже врачи и медсестры, они знали, что он оклеветал выдающегося человека, и за его гробом шла одна мать. Никаких реальных обвинений против Чернышевского не было выдвинуто. Можно сказать, что его судили как героя набоковского романа «Приглашение на казнь» Цинцинната за «мысленное преступление».

Е.В. Бессчетнова. Чернышевский писал свое первое большое литературное произведение уже после ареста. Мифов вокруг романа сложилось не меньше, чем вокруг самого автора. Его называли и катехизисом революционера, и евангелием нигилистов. П.А. Кропоткин писал, что роман «Что делать?» стал откровением для молодежи того времени, превратился в программу, сделался знаменем. Но какую программу на самом деле дал Чернышевский в своем романе, действительно ли это был призыв к подполью и революции? В книге подробно описаны различные мнения о романе, но главный тезис полностью опровергает представление о произведении как о литературной агитации к свержению существующего строя. Это роман о любви и труде в христианском понимании. В действительности, если не искать в тексте призывов к революционному действию, не вкладывать их туда, то в нем можно увидеть только идеи, говорящие о необходимости изменения взгляда отдельного человека на себя, призыва полюбить себя и ближних и начать вести деятельную жизнь, тогда и окружающий мир изменится. Считалось, что «Что делать?» – это ответ на тургеневского Базарова. И в своем романе Чернышевский дает новое понимание молодых людей, отличных от нигилистов.

В.К. Кантор. Начну с того, что ни один из его новых людей не является революционером. Ригориста Рахметова архимандрит Бухарев называл русским подвижником, святым. Придя к Вере Павловне, Рахметов говорит: «Вы разрушали благосостояние 50 человек, – что значит 50 человек! – вы вредили делу человечества, изменяли делу прогресса. Это, Вера Павловна, то, что на церковном языке называется грехом против духа святого, – грехом, о котором говорится, что всякий другой грех может быть отпущен человеку, но этот – никак, никогда»⁹. Это Рахметов, суровый человек, ригорист. Оставшись ночевать, он ищет в библиотеке Лопухова, что почитать перед сном, и выбирает трактровку Ньютоном апокалипсиса. Это сильная деталь!

Так вот, роман начинается самоубийством одного из главных героев – Лопухова. Потом Вера Павловна поет знаменитую песенку французских санкюлотов «Дела пойдут». Но революционные мотивы Чернышевский опускает и дает якобы перевод этой песни, который не имеет ничего общего с ее реальным содержанием. Вот новые слова: «Да, пела она, мы бедные. Мы необразованные, но мы будем учиться, работать и мы разбогатеет, станем сильными и властными»¹⁰. Никакой революции. Для того времени этот прием был понятен, по-другому все воспринималось. Что делает «самоубийца» Лопухов? Он уезжает в Америку и возвращается предпринимателем.

Е.В. Бессчетнова. Не предпринимателем. А сотрудником крупной компании.

В.К. Кантор. Ну не важно. Буржуазной компании. У нас часто говорили, что конец романа, где все в цветах, бледный мужчина в черном, радостная женщина встречает бледного мужчину – символичен. Советское литературо-

⁹ Чернышевский Н.Г. Что делать? Из рассказов о новых людях. Л., 1976. С. 222–223.

¹⁰ Там же. С. 9–10.

ведение писало, что изображена революция, освободившая автора. Но на самом деле автор был уверен, что его выпустят, поскольку нет за ним преступления. Когда вышел роман «Что делать?», и публика думала: раз напечатали роман, то автора выпустят. Вопрос, почему третье отделение роман разрешило? Любопытный вопрос. Потому что в новых людях оно увидело не радикалов, а людей дела, причем верующих. В «Повести временных лет» Владимир после крещения русских в Днепре говорит: «Христос Бог, сотворивший небо и землю! Взгляни на новых людей этих»¹¹. Не забудем, что Чернышевский писал словарь к «Ипатьевской летописи», соответственно, этот эпизод не мог не знать. А известный автор «Хроник Нарнии» *Клайв Стейнлз Льюис* пишет в своей книге «Просто христианство»¹², что новые люди появились после Нового завета. Для Чернышевского это было очевидным.

Е.В. Бессчетнова. Новые люди у Чернышевского появляются, когда начинает дуть еще слабый ветер свободы, когда появляется платформа для развития. Познание и собственное дело становятся для них основой жизни, а любовь к себе, к окружающим людям, осознание того, что прекрасное есть жизнь, широта дерзаний и смелость поступков – главными качествами новых людей. Это был призыв к буржуазному предпринимательству, а не бомбометанию (см. с. 345). Кроме того, если провести аналогии с современным нам капиталистическим обществом, то нетрудно сделать вывод, что мастерские Веры Павловны – это start up с инновационным принципом распределения прибыли, сама героиня – социальный предприниматель. Лопухов, в свою очередь, – это представитель крупного корпоративного бизнеса. Он же работал на заводе, в конторе заводской, а после своего самоубийства уезжает в Америку и становится служащим крупной английской компании, под именем Чарльза Бьюмонта возвращается в Россию. Кирсанов – третий главный герой – занимается научными исследованиями. Он медик и при этом у него своя кафедра. Он проводит эксперименты, занимается научными исследованиями. Три типа деятельности современных молодых людей, которые каждый сегодня может выбрать в качестве приоритетного для себя. А сам роман «Что делать?» – это прежде всего роман о любви, о любви к женщине, о любви к ближнему как самому себе. Именно так первоначально восприняли роман молодые люди того времени, многие буквально последовали примеру Лопухова и Верочки, уехали из дома и втайне венчались. Интересно, что даже Третье отделение первоначально пропустило роман в печать, увидев в нем лишь любовную линию. Любовь Лопухова к Вере Павловне – пример безграничной любви мужчины к женщине, на которую способен не каждый, но каждый должен стремиться к ней. Это любовь духовно развитого человека, любовь, в основе которой – христианская заповедь «Возлюби ближнего своего как самого себя». Лопухов отказывается ради Веры Павловны не только от карьеры медика, но и полностью от своей прежней жизни и даже имени. Примечательно, что для Чернышевского любовь между героями является нормой для человека. В романе не раз подчеркивается, что в этом нет ничего особенного и невероятного. Чернышевский был убежден, что чувство, подобное чувству героев, оказывается началом любви к жизни и другим людям.

В.К. Кантор. Никакой революции, заметим себе. Чарльз Бьюмонт женится на дочери миллионера Кате Полозовой. Для Чернышевского миллионы не преступление. Любопытно, откуда пошла идея революции. Об этом писал

¹¹ Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси: XI – начало XII века. М., 1978. С. 133.

¹² *Льюис К.С.* Просто христианство. М., 1994.

профессор Цион – человек, не любивший Чернышевского. Он иронизировал, замечая, что молодые люди, прочитавшие «Что делать?», если их спросят, что это такое, скажут, что, мол, плохой роман, но там три важные идеи: 1) быть верным самому себе, 2) найти подругу по сердцу и по душе, 3) не очень понятно было, что делать. Заводить мастерские? Не хотим. Мы драться хотим. Подруга была под рукой, независимости у них было выше крыши. И вдруг случилась Парижская коммуна, и тут-то они и поняли, вот оно! Спустя 10 лет после романа они поняли, что имел в виду Чернышевский. Вот так родилась легенда о революционном пафосе.

Е.В. Бессчетнова. Владимир Сергеевич Соловьев в статье «Из литературных воспоминаний. Н.Г. Чернышевский» приводит в пример слова своего отца, который в домашнем разговоре со своим другом возмущался: «Что же это такое? – говорил отец. – Берут из общества одного из самых видных людей, писателя <...> такого человека в один прекрасный день без всякого ясного повода берут, сажают в тюрьму, держат года, – никому ничего неизвестно, – судят каким-то секретным судом, совершенно некомпетентным, к которому ни один человек в России доверия и уважения иметь не может и который само правительство объявило никуда не годным, – и вот, наконец <...> этот Чернышевский, которого оно (общество. – В.К.) знает только как писателя, ссылается на каторгу за политическое преступление, – а о каком-нибудь доказательстве его преступности, о каком-нибудь определенном факте нет и помину»¹³. Был ли суд на самом деле?

В.К. Кантор. Формально, да. Собрались сенаторы, которые судили. Они долго спорили, они не знали, за что его посадить, в чем обвинить. Но потом решено было по совокупности. А главный обвинитель – шеф жандармов генерал Потапов. Тоже история, не могу не рассказать, она комическая. Когда генерал Потапов, главный деятель, который подзуживал Костомарова, вышел в отставку, то император хотел его взять в Государственную Думу, но брат императора сказал: «Ты что, у него размягчение мозга, нельзя такого брать». Действительно прославился потом Потапов тем, что, когда он ездил по Европе, всегда заезжал в Майнц, подходил к статуе Гуттенберга, показывал ей язык, и ехал дальше.

Казнь была классической, похожей на костер Джордано Бруно. Народ сзади кричал «уничтожить, расстрелять его, враг императора, государства». И только узкий круг свободомыслов, которые собрались вокруг, поддерживал его. Интересно, что в глазах каторжан он не революционер, а ученый, носитель нравственной силы. И прозвище у него было на каторге «Стержень нравственности».

Е.В. Бессчетнова. Давайте поговорим об окружении Чернышевского на каторге. Если у Достоевского в «Записках из Мертвого дома» мы понимаем, что его окружали реальные преступники, то каково было окружение Чернышевского? В своей книге Вы ставите Чернышевского и Достоевского рядом в истории русской культуры. На разных примерах отмечается близость взглядов мыслителей, в то время как большинство исследовательских работ написаны с целью развести их. Кроме того, в книге показано, как сама судьба постоянно сближала мыслителей. Вывод можно сделать следующий: несмотря на внешне неблизкие отношения, два гения на каком-то почти подсознательном уровне испытывали глубочайшее уважение друг к другу. Пересечение Чернышевского с Достоевским еще в первый счастли-

¹³ Соловьев В.С. Из литературных воспоминаний. Н.Г. Чернышевский // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 641–642.

вый и деятельный период жизни первого было своего рода увертюрой, ведь ему также суждено было стать идеологическим преступником, увидеть дно человеческого существования и «мертвый дом», но только гораздо в более жесткой и беспощадной форме.

В.К. Кантор. Это разница огромная. Там уголовных не было. Там были политические. Это был период, когда политические арестовывались десятками. Александр Второй – вроде бы Освободитель, отменил крепостное право, но меня поразило, как зарубежная пресса того времени замечала о жестокости императора, который даже приговоры к длительному тюремному заключению менял на повешение, даже не расстрел, а именно повешение. По поводу Чернышевского русские эмигранты писали, что даже декабристов, которые выступили против царя с оружием в руках, наказали меньше, чем Чернышевского. Но на каторге ему повезло (первые семь лет), его окружали люди, которые его обожали. Он сочинял романы и пересказывал их. Страшнее была Вилуйская долина смерти. От семилетней каторги идут замечательные рассказы, самоирония, которая из философов в России была свойственна только Соловьеву. Скажем, он сочинил такую легенду. К имаму Шамилю пришел пророк и сказал, что в Петербурге есть ученый, который пишет книгу, которая перевернет весь мир. Шамиль спросил, когда это произойдет. Когда баран закричит козлом, сказал пророк. Имам приказал пророка казнить и ушел к очередной жене. Когда он наутро вышел, то увидел барана, который кричал козлом. Имам задумался и послал своих верных мюридов найти этого ученого в Петербурге и убить. Они долго его искали, и один из них нашел. Человек сидел на последнем этаже какого-то многоквартирного питерского страшного дома. Он сидел перед открытой печкой и бросал листочки в огонь. Мюрид спросил «Это ты человек, который написал книгу, которая перевернет мир?». – «Я». – «Имам приказал тебя убить». Человек печально посмотрел на посланца имама: «Подожди, дай вначале сожгу свою книгу». Его сотоварищи по каторге спросили, это вы были тем ученым? Нет, ответил Чернышевский, я был тот баран, который начал кричать козлом. Самоирония удивительная.

Е.В. Бессчетнова. Но потом он попал в Вилуйск, который называли «долиной смерти». Как существовал Чернышевский в долине смерти, ведь его не только ограничили в пространстве и поместили в ужасные условия, но и запретили писать. Происходили бесконечные обыски, все написанное тут же уничтожалось. И это было ужаснее, чем физическая смерть, Чернышевского хотели лишить самого главного в его жизни – возможности свободно писать и мыслить. Иными словами, целью было не физическое уничтожение Чернышевского, а уничтожение его как мыслителя. Короленко, сам прошедший сибирскую ссылку, писал: «Было очевидно, что этот человек удивительно владеет собой, держит себя в руках и не дает тяжелому и безжизненному отупению далекого захолустья победить свой могучий ум и здравый смысл, который всегда отличал его и прежде, служа главным орудием его в полемике “с псевдоучеными авторитетами”». Но сколько силы растрчено в этом пустом пространстве на бесплодную борьбу с мертвым болотом! Я видел людей, которые прожили в сибирской глуши гораздо меньше Чернышевского и не в таких условиях, и на них подчас не оставалось человеческого облика. <...> Нужно было обладать могучим умом Чернышевского, чтобы не поддаться одиночеству долгой сибирской ссылки, без товарищей и друзей. Он не поддался и, насколько среда была к этому способна, подымал ее до себя»¹⁴.

¹⁴ Короленко В.Г. Воспоминания о Чернышевском // Н.Г. Чернышевский в воспоминаниях современников: в 2 т. Т. 2. Саратов, 1959. С. 307–308.

В.К. Кантор. Убийство было явное. Виллойск называли долиной смерти, там гуляла проказа, холера, люди хронически болели пневмонией, туберкулезом и т. д. Охранники менялись каждый год, чтобы не померли. Чернышевский просидел там двенадцать лет, причем самое ужасное было то, что, хотя после каторги по приговору суда он должен был идти на вечное поселение в европейской части России, по приказу императора его отправили в Виллойск. Это патологическая ненависть была удивительная. Это значило убить философа. Он, в сущности, был Сократом русской культуры. Помните, Сократу предложили не философствовать в обмен на прощение, а он ответил, что не получится, что он не может не философствовать.

Е.В. Бессчетнова. Вы свою книгу называете «Апология Чернышевского», и сразу напрашивается аналогия с апологией Сократа. А какова переключка судеб Чернышевского и Сократа?

В.К. Кантор. Он принял то, что ему было предписано. Как Сократ выпил свою цикуту, так и Чернышевский принял все наказания. В какой-то момент совесть у императора проснулась, он прислал генерала с предложением Чернышевскому подать просьбу о помиловании, оно уже было написано, осталось только подписать, и тогда его освободили бы. Чернышевский спросил: «Мне кажется, что я сослан только потому, что моя голова и голова шефа жандармов Шувалова устроены на разный манер, – а об этом разве можно просить помилования?»¹⁵.

Кто сыграл основную роль в освобождении Чернышевского? Это смешная история. Народная Воля была разгромлена к тому моменту абсолютно. Осталось там три-четыре человека, которые доживали свой век. И у них появилась светлая идея послать пугательное письмо императору Александру III, что, если он не освободит Чернышевского, они устроят на коронации фейерверк такой, что мало не покажется. Императора это встревожило, и тогда он сказал, что освободит Чернышевского только после коронации, чтобы она прошла спокойно. Так и случилось. Чернышевского освободили и отвезли в жаркую холерную Астрахань. Через пять лет ему разрешили вернуться в Саратов за несколько месяцев до смерти, в конце жизни он очень подружился с Короленко, тот его обожал...

Два слова о его последней фотографии, где он лежит на смертном одре. Он лежит с библией в руках. Эту фотографию было запрещено публиковать. Я был тот человек, который первый опубликовал ее.

Е.В. Бессчетнова. Важно, что в Вашей книге Вы идете против мэйн-стрима, преодолевая установку «незнания Чернышевского». Вы обращаетесь непосредственно к текстам Чернышевского: к его статьям, романам, мемуарам, переписке, личным фотографиям – и работаете с ними так, чтобы увидеть в них самого мыслителя, а не подтверждение господствующей идеологии, гипотез или простых слухов.

Книга демифологизирует и очищает от паутины мнений образ одного из крупнейших мыслителей России. В ней Вы не идеализируете своего героя, а показываете, что Чернышевский проходит через собственные искушения: искушение собственной исключительностью, искушение быть спасителем человечества (Чернышевский в молодости даже был воодушевлен созданием вечного двигателя), искушение женщиной, искушение «медными трубами», но он справляется с ними и как истинно верующий человек со смирением принимает свой крест. Вы ставите Чернышевского в один ряд с ярчайши-

¹⁵ Кокосов В.Я. К воспоминаниям о Н.Г. Чернышевском // Н.Г. Чернышевский в воспоминаниях современников. М., 1982. С. 363.

ми представителями русской религиозной мысли – с Ф.М. Достоевским и Вл. С. Соловьевым. Будем надеяться, что это исследование станет импульсом не только к переосмыслению наследия Чернышевского, но и к возрождению основных идей мыслителя.

Вопрос из зала. Я хотела спросить: Вы сами, Владимир Карлович, известный писатель, не только философ, Вы написали много романов, повестей, рассказов, очень интересных. Рассказывая о Чернышевском, Вы как бы пишете чуть ли не роман с таким ярким, очень интересным героем. Просто заново открывается, действительно, личность Чернышевского, которая была нам навязана в абсолютно другом ракурсе, и мне очень интересно Ваше мнение о романе «Что делать?». Насколько в художественном плане это интересно, что именно Вы чувствуете, какие образы Вас там завораживают, какие идеи, не какие-то искусственные, а именно через логику художественного образа, что там раскрывается для Вас?

Е.В. Бессчетнова. Можно один комментарий по поводу книги «Что делать?» и другой по поводу книги Владимира Карловича о Чернышевском? Когда я читала, у меня было такое ощущение, что я читаю детективный роман. А «Что делать?» это и есть детектив, потому что начинается с убийства и потом раскрывается сюжет, почему это убийство состоялось. Прямая параллель между книгой Владимира Карловича и романом «Что делать?».

В.К. Кантор. Достоевский, конечно, учитывал этот опыт Чернышевского. Я могу сказать, что, когда я первый раз прочитал этот роман, я был вне себя от восторга, мне все нравилось. Сейчас я могу сказать, что это слабее Достоевского. Но Чернышевский сделал одно невероятно важное художественное открытие. Герои у него определялись не бытом, а идеями. Потом таким писателем стал Достоевский. От него пошел идеологический роман, от Чернышевского. Это впервые было сделано в России.

Вопрос из зала. Я хотел бы спросить, а если бы его не посадили в тюрьму, что бы он написал?

В.К. Кантор. Он собирался писать колоссальную энциклопедию духа. Это был его большой замысел. Он хотел стать чем-то вроде Аристотеля для России и создать «Органон». «Я буду великим учителем, вроде Аристотеля». Впервые, как говорил Розанов, «Россия в его судьбе подошла к древу жизни и срубила его. Чтобы ободрать на лапти Обломову»¹⁶, – это Розанов пишет. А по энергии только Петр Великий с ним может сравниться.

Реплика из зала. Я хотел поблагодарить Вас за такой чрезвычайно интересный рассказ. Для меня это просто откровением было. Я не представлял, что из себя представляет этот человек. Он святой, можно сказать. Чрезвычайно интересно продолжение – Ленин и Чернышевский. Т. е., насколько я понимаю, это был любимый роман Ленина, который он цитировал. И вот Вы говорили про диссертацию Чернышевского, что ее воспринимали как революционную, а на самом деле это все легло на почву, в сущности, христианской веры. Это очень интересно.

Список литературы

Бессчетнова Е.В. Эстетика Н.Г. Чернышевского и Вл.С. Соловьева как путь к преобразению мира // *Вопр. философии*. 2014. № 3. С. 105–111.

Бессчетнова Е.В. Новые люди Н.Г. Чернышевского и современные социальные практики // *Человек*. 2016. № 3. С. 100–108.

¹⁶ Розанов В.В. Уединенное // *Розанов В.В. Соч.*: в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 208.

Бессчетнова Е.В. Владимир Соловьев и Константин Леонтьев о бытии России: в предчувствии катастрофы. М.; СПб.: Центр гуманитар. инициатив, 2017. 224 с.

Бибихин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. 416 с.

Кантор В., Кормер В. Посланный в мир (Н.Г. Чернышевский). Киносценарий // Волга – XXI век. Саратов. 2015. № 3–4. С. 135–164.

Кантор В.К. «Подпольный человек» против «новых людей», или О торжестве зла в мироустройстве // Вопр. философии. 2015. № 3. С. 102–115.

Кантор В.К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитар. инициатив, 2016. 528 с.

Кантор В.К. Голгофник versus Варавва. К полемике Чернышевского и Герцена о России // Вопр. лит. 2013. № 6. С. 294–331.

Кантор В.К. Эстетика жизни (Споры вокруг второго – 1865 г. – издания «Эстетических отношений к действительности») // Вопр. философии. 1985. № 5. С. 38–49.

Ленин В.И. Гонители земства и аннибалы либерализма // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч.: в 55 т. Т. 5. 5-е изд. М.: Политиздат, 1967. С. 25–72.

Льюис К.С. Просто христианство / Пер. с англ. И. Череватой. М.: Гендальф, 1994. 272 с.

Н.Г. Чернышевский в воспоминаниях современников: в 2 т. / Общ. ред. Ю.Г. Оксмана. Саратов: Саратов. кн. изд-во, 1958–1959.

Н.Г. Чернышевский в воспоминаниях современников / Сост.: Е.И. Покусаев и А.А. Демченко. М.: Худ. лит., 1982. 591 с.

Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси: XI – начало XII века / Сост. и общ. ред. Д.С. Лихачева. М.: Худ. лит., 1978. С. 23–277.

Розанов В.В. Уединенное // *Розанов В.В.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1990. С. 196–276.

Соловьев В.С. Из литературных воспоминаний. Н.Г. Чернышевский // *Соловьев В.С.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 639–650.

Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч.: в 16 т. М.: ГИХЛ, 1939–1953.

Чернышевский Н.Г. Что делать? Из рассказов о новых людях. Л.: Наука, 1976. 871 с.

Demythologizing as a philosophical enterprise: the fortune of Nikolay Chernyshevsky*

Vladimir K. Kantor

National Research University Higher School of Economics. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: vlkantor@mail.ru

Elena V. Besschetnova

National Research University Higher School of Economics. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: ebesschetnova@hse.ru

This is a transcript of another installment of the *Rejoinders in a dialogue* series held in Dostoyevsky Library in Moscow, this time dedicated to discussing Vladimir Kantor's recent book, *The Collapsed Tree of Life, The Fate of Nikolai Chernyshevsky*, in which for the first time an attempt is made to demythologize the life and ideas of one of Russia's greatest thinkers and perhaps the most tragic figure of Russian culture. Russian authorities granted

* This paper has been prepared for publication as part of the work within the Program of fundamental studies of the National Research University Higher School of Economics and benefited from financial support within Russian Federation National Support Initiative for the Leading Universities "5-100".

him 20 years of Siberian exile, far away not only from books and literary life but from any educated society. It was only through the workings of myth that reformer and gradualist, speculative thinker and archpriest's son who reintroduced to Russia Christian values in the guise of contemporary positivism and brought to life, in the words of Mikhail Bakhtin, the ideological novel, – that such a man was made a revolutionary. His idea of rational egoism was mistaken for malicious utilitarianism, being nothing else than a paraphrase of Christ's maxim: "Love your neighbor as yourself". It is a striking story of a man who never degraded himself by asking for mercy, the story of a Russian Socrates, someone who possessed an unusually strong sense of human dignity, unscrupulously misrepresented by the authorities as a seditious character, contributing to the rise of the forces against which Chernyshevsky spoke. Radical activists took the place of a moral reformer. "In one truly remarkable biography we came to the Tree of Life," wrote Vasily Rozanov, "but they took it and cut it down". The author's aim is to give the Russian thought back its essential and pan-European voice. It is men of the same caliber as Chernyshevsky who highlight the true scale of Russia.

Keywords: Chernyshevsky, Christianity, reformer, rational egoism, the golden rule of Christian ethics, aesthetics of life, new men, Christian socialism

References

Besschetnova, E. V. "Estetika N. G. Chernyshevskogo i V.I.S. Solov'eva kak put' k preobrazheniyu mira" [Aesthetics of N. G. Chernyshevsky and V.I.S. Solovyov as a way to transform the world], *Voprosy filosofii*, 2014, No. 3, pp. 105–111. (In Russian)

Besschetnova, E. V. "Novye lyudi N. G. Chernyshevskogo i sovremennye sotsial'nye praktiki" [New people N. G. Chernyshevsky and modern social practices], *Chelovek*, 2016, No. 3, pp. 100–108. (In Russian)

Besschetnova, E. V. *Vladimir Solov'ev i Konstantin Leont'ev o bytii Rossii: v predchubstviu katastrofy* [Vladimir Solov'ev and Konstantin Leont'ev about the being of Russia: in anticipation of the disaster]. Moscow; St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2017. 224 pp. (In Russian)

Bibikhin, V. V. *Aleksei Fedorovich Losev. Sergei Sergeevich Averintsev* [Alexei Fedorovich Losev. Sergei Sergeevich Averintsev]. Moscow: Institute of philosophy, theology and history of St. Thomas Publ., 2004. 416 pp. (In Russian)

Chernyshevsky, N. G. *Chto delat'?: Iz rasskazov o novykh lyudyakh* [What to do? From stories about new people]. Leningrad: Nauka Publ., 1976. 871 pp. (In Russian)

Chernyshevsky, N. G. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works], 16 Vols. Moscow: GIKhL Publ., 1939–1953. (In Russian)

Kantor, V. K. & Korner, V. "Poslanni v mir (N.G. Chernyshevskii). Kinostenarii" [Sent to the world. Screenplays], *Volga – XXI vek*, 2015, No. 3–4, pp. 135–164. (In Russian)

Kantor, V. K. *'Srublennoe drevo zhizni'. Sud'ba Nikolaya Chernyshevskogo* ['Felled the tree of life'. The fate of Nikolai Chernyshevsky]. Moscow; St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2016. 528 pp. (In Russian)

Kantor, V. K. "'Podpol'nyi chelovek' protiv 'novykh lyudei', ili O torzhestve zla v miroustroistve" ['The underground man' against 'new people', or About the triumph of evil in the world], *Voprosy filosofii*, 2015, No 3, pp. 102–115. (In Russian)

Kantor, V. K. "Estetika zhizni (Spory vokrug vtorogo – 1865 g. – izdaniya 'Esteticheskikh otnoshenii k deistvitel'nosti')", [Aesthetics of life (Disputes around the second – 1865 – publications 'Aesthetic relations to reality')], *Voprosy filosofii*, 1985, No. 5, pp. 38–49. (In Russian)

Kantor, V. K. "Golgothnik versus Varavva. K polemike Chernyshevskogo i Gertsena o Rossii" [Christ (Golgothnik) versus Barabbas. To the polemic of Chernyshevsky and Herzen about Russia], *Voprosy literatury*, 2013, No. 6, pp. 294–331. (In Russian)

Lenin, V. I. "Goniteli zemstva i annibaly liberalizma" [The Persecutors of the zemstvo and the cannibals of liberalism], in: V.I. Lenin, *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works], Vol. 5. Moscow: Politizdat Publ., 1967, pp. 25–72. (In Russian)

Lewis, C. S. *Prosto khristianstvo* [Mere Christianity], trans. by I. Cherevataya. Moscow: Gendal'f Publ., 1994. 272 pp. (In Russian)

Oksman, Yu. G. (ed.) *N.G. Chernyshevsky v vospominaniyakh sovremennikov* [N.G. Chernyshevsky in the memoirs of his contemporaries]. Saratov, 1958–1959. (In Russian)

Pokusaev, E. I. & Demchenko, A. A. (eds.) *N.G. Chernyshevsky v vospominaniyakh sovremennikov* [N.G. Chernyshevsky in the memoirs of his contemporaries]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1982. 591 pp. (In Russian)

“Povest' vremennykh let” [The Tale of Bygone Years], *Pamyatniki literatury Drevnei Rusi: XI – nachalo XII veka* [Literary classics of Ancient Russia: 11th century – the beginning of the 12th century]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1978, pp. 23–277. (In Russian)

Rozanov, V. V. “Uedinennoe” [Secluded], in: V.V. Rozanov, *Sochineniya* [Selected works], Vol. 2. Moscow: Pravda Publ., 1990, pp. 196–276. (In Russian)

Solov'ev, V. S. “Iz literaturnykh vospominanii. N.G. Chernyshevskii” [From literary memories. N.G. Chernyshevsky], in: V.S. Solov'ev, *Sochineniya* [Selected works], Vol. 2. Moscow: Pravda Publ., 1989, pp. 639–650. (In Russian)

ДИСКУССИИ

А.Л. Никифоров

НЕ ВСЕ ТО ЗОЛОТО, ЧТО БЛЕСТИТ («ЛОГИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ТРАКТАТ» Л. ВИТГЕНШТЕЙНА)*

Никифоров Александр Леонидович – доктор философских наук, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: nikiforov_first@mail.ru

В статье обосновывается мысль о том, что философское содержание «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна является крайне бедным. Опираясь на язык пропозициональной логики, Витгенштейн строит чрезвычайно упрощенную модель мира, языка и познания. Его понимание познавательного образа как зеркального отображения реальности кажется наивным и не имеющим отношения к реальному научному знанию. Отсюда сделан вывод о том, что вклад Витгенштейна в философию XX в. часто преувеличивается. «Трактат» может быть интересен только представителям аналитической философии, но за рамками этого направления на него не обращают внимания.

Ключевые слова: онтология, метафизика, образ, предложение, логика, отражение, предмет, философия

К сожалению, о «Трактате» Витгенштейна чрезвычайно трудно говорить. Прежде всего потому, что язык этого своеобразного произведения часто весьма неясен, его нелегко понять и почти невозможно составить какое-то цельное и сколько-нибудь ясное представление об основных идеях автора. К тому же неясность языка «Трактата» породила огромное количество разнообразных толкований, интерпретаций, комментариев его утверждений. Достаточно сказать, что только у нас в России вышло четыре разных его перевода, причем переводчики и редакторы этих изданий, будучи весьма профессиональными исследователями творчества Витгенштейна, порой довольно далеко расходятся друг с другом при переводе важнейших терминов и утверждений «Трактата». Поэтому почти любое утверждение о «Трактате», о смысле его предложений может быть оспорено. Думаю, и с моими соображениями согласятся немногие, тем более что я не принадлежу к числу поклонников Витгенштейна и считаю, что этого мыслителя переоценили: его работы по их

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, грант № 15-03-00872 «Языковые универсалии в построении картины мира человека», грант № 18-011-00980 ««Социальная эволюция» и «прогресс» как категории номотетического познания».

содержанию не могут претендовать на тот значительный вклад в философию XX в., который им приписывают. Это, в частности, относится и к «Трактату», философское содержание которого, на мой взгляд, ничтожно.

О Витгенштейне написано чудовищно много. Я буду опираться в основном на предисловие к первому русскому переводу «Трактата» (1958)¹; на книгу швейцарского философа г. Кюнга «Онтология и логический анализ языка» (1999)²; на популярную книгу Д. Эдмондса и Д. Айдиноу «Кочерга Витгенштейна» (2004)³; на подробные комментарии В. Руднева в издании «Людвиг Витгенштейн. Избранные работы» (2005)⁴; на издание «Трактата» И.С. Добронравовым и Д.Г. Лахути (2008)⁵; на книгу финского логика Я. Хинтикки «О Витгенштейне» (2013)⁶.

Мне кажется, личность любого философа в той или иной мере отображается в его произведениях, поэтому, быть может, полезно сказать несколько слов о самом Витгенштейне. Он родился в 1889 г. в Вене в семье одного из богатейших людей Австро-Венгрии сталелитейного магната Карла Витгенштейна, у которого было восемь детей – пятеро мальчиков и три девочки. Три брата Людвиг покончили с собой, сам он всю жизнь страдал тяжелым депрессивным расстройством и не раз был близок к самоубийству. Приехав в Манчестер (Англия) для обучения в Высшей технической школе, Витгенштейн познакомился с трудами Г. Фреге и Б. Рассела, увлекся логикой и в 1911 г. отправился в Кембридж слушать лекции Рассела. Когда в 1914 г. началась Первая мировая война, Витгенштейн отправился добровольцем на фронт. Воевал и на русско-австрийском фронте. В конце войны попал в плен к итальянцам. В 1921 г. на немецком языке был опубликован его «Трактат», на который никто не обратил внимания. Но уже в 1922 г. появился английский перевод с предисловием Рассела, что привлекло широкое внимание к этой работе. Какое-то время Витгенштейн преподавал школьную математику в деревнях Австрийских Альп, затем в 1929 г. переехал в Англию, в Кембридж, где в возрасте уже сорока с лишним лет защитил докторскую диссертацию и читал лекции до своего выхода на пенсию. В Англии Витгенштейн отказался от многих идей своего «Трактата» и стал развивать философию обыденного языка. Умер он в 1951 г.

Когда знакомишься с биографией Витгенштейна, то складывается впечатление, что это был психически неуравновешенный, чрезвычайно самолюбивый и самоуверенный человек, абсолютно нетерпимый к чужим мнениям. После смерти отца в 1913 г. он пожертвовал крупную сумму денег деятелям австрийской культуры и отказался от наследства в пользу сестер. Но, кажется, он никогда не нуждался в деньгах. Я. Хинтикка полагает, что на творчество Витгенштейна существенное влияние оказало то, что он страдал дислексией – нарушением способности писать и воспринимать тексты. «Если это так, – продолжает Хинтикка, – тогда метод философского изложения у Витгенштейна не был осознанным выбором жанра или стиля, а был навязан ему дислексией, которая делала для него чрезвычайно трудным вербально артикулировать длинные лингвистические и другие символические структуры, такие как доказательства и другие аргументы»⁷.

¹ *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 1958.

² *Кюнг Г.* Онтология и логический анализ языка. М., 1999.

³ *Эдмондс Д., Айдиноу Дж.* Кочерга Витгенштейна. История десятиминутного спора между двумя великими философами. М., 2004.

⁴ *Витгенштейн Л.* Избр. работы. М., 2005.

⁵ *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 2008.

⁶ *Хинтикка Я.* О Витгенштейне. М., 2013.

⁷ *Хинтикка Я.* Указ. соч. С. 21.

Итак, что же представляет собой «Логико-философский трактат» Людвига Карловича Витгенштейна?

Это очень небольшая книжка (около или чуть более 80 страниц), в которой представлено 7 основных тезисов автора. Эти тезисы не обосновываются, а догматически провозглашаются. Утверждения, относящиеся к какому-то тезису, не доказывают, не подкрепляют, а дополняют, разъясняют, комментируют его. Текста нет, есть набор отрывочных пронумерованных афоризмов.

Если очень кратко выразить суть философского содержания «Трактата», то можно сказать, и это отмечали многие исследователи, что Витгенштейн строит, вернее, постулирует картину мира, являющуюся зеркальным отображением языка символической логики. Иначе говоря, он онтологизирует язык пропозициональной логики (логики высказываний), созданный Фреге, Расселом и Уайтхедом.

Я напомним о том, что представляет собой этот язык.

Имеется набор пропозициональных констант и переменных: a, b, c, \dots и x, y, z, \dots , представляющих предложения; имеется набор логических связок: отрицание («неверно, что»), конъюнкция («и»), дизъюнкция («или») и импликация («если, то»); дается определение правильно построенного предложения: пропозициональная константа, «не- p », « p & q », « p или q », «если p , то q »; к этому добавляется одно или несколько правил вывода. Пропозициональные константы и переменные называются *атомарными* предложениями, предложения с логическими связками – *молекулярными*.

А вот учение о бытии или онтология Витгенштейна.

1. Мир есть все то, что имеет место⁸.

В. Руднев в своем переводе передает этот тезис так: «Мир – это все, чему случается быть». А затем дает обширный комментарий, сравнивая свой перевод с первым изданием «Трактата» 1958 г. и с изданием М.С. Козловой 1994 г. Вообще говоря, этот первый тезис абсолютно бессодержателен: «Мир есть то, что он есть». Но поклонники Витгенштейна открывают в нем все новые смыслы.

Дальше картина мира становится несколько более определенной.

1.1. Мир есть совокупность фактов, а не предметов. <...>

1.13. Факты в логическом пространстве суть мир. <...>

1.21. Любой факт может иметь место или не иметь места, а все прочее при этом остается тем же самым.

2. То, что имеет место, что является фактом, – это существование атомарных фактов.

В пропозициональной логике есть только предложения и связи предложений, в ней нет имен для предметов, поэтому и Витгенштейн видит в мире только ситуации, положения дел, факты – то, что описывается предложениями, что делает их истинными или ложными. И как наличие или отсутствие какого-то предложения никак не затрагивает других предложений, так и факты Витгенштейна совершенно независимы друг от друга. Сложные молекулярные факты разлагаются на простые атомарные факты. Пока мы видим полную аналогию мира Витгенштейна с языком пропозициональной логики.

Хотел бы обратить внимание на выражение «логическое пространство», весьма характерное для Витгенштейна. Что это такое – «логическое пространство»? Ясно, что это метафора. Физика говорит нам о том, что собой представляет физическое пространство: оно трехмерно, изотропно, оно мо-

⁸ Здесь и далее цит. по: *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 2008.

жет быть искривлено и т. п. Можно говорить, скажем, о «пространстве выбора». Это тоже метафора, но она достаточно понятна: вот из этого набора можешь выбирать, а другого ничего нет. Но как понять метафору «логическое пространство»? Что такое «логика» вообще? Есть аристотелевская логика, есть классическая логика высказываний и предикатов, есть интуиционистская логика, отказывающаяся от закона исключенного третьего и снятия двойного отрицания, есть многозначная логика с тремя, четырьмя и более истинностными значениями, есть модальная логика и т. д. Более того, существует даже так называемая «паранепротиворечивая» логика, допускающая противоречие. Все эти логические системы задают весьма разные «логические пространства», поэтому говорить о «логическом пространстве» вообще, без уточнений, – значит ни о чем не говорить.

Далее Витгенштейн отходит, кажется, от логики высказываний и начинает говорить о предметах.

- 2.01. Атомарный факт есть соединение объектов (вещей, предметов). <...>
 2.012. В логике нет ничего случайного: если предмет *может* входить в атомарный факт, то возможность этого атомарного факта должна предрешаться уже в предмете. <...>
 2.0123. Если я знаю объект, то тем самым я знаю и все возможности его вхождения в атомарные факты.
 (Каждая такая возможность должна быть заложена в природе объекта.)
 <...>
 2.0124. Если даны все объекты, то тем самым даны также и все *возможные* атомарные факты. <...>
 2.0141. Возможность вхождения объекта в атомарные факты есть его форма. <...>
 2.0272. Конфигурация объектов образует атомарный факт. <...>
 2.04. Совокупность всех существующих атомарных фактов есть мир.

Итак, насколько можно понять, молекулярные факты разлагаются на атомарные факты, а эти последние распадаются на предметы, которые далее уже неразложимы. Предмет содержит в себе все возможности своего вхождения в атомарные факты (ситуации, положения дел). Знать предмет – значит знать, в какие возможные ситуации он может быть включен. Вот этот набор возможных ситуаций, элементом которых может быть предмет, Витгенштейн называет *формой* предмета. Множество предметов, таким образом, задает набор возможных ситуаций, из которых может состоять мир. Ясно, что не все возможности реализованы. Совокупность реализованных ситуаций – это и есть окружающий нас мир.

По-видимому, все это – не более чем схоластическая игра словами на уровне повседневного рассудка. Вот, например, Витгенштейн утверждает, что логическая форма предмета – это совокупность возможных ситуаций, в которые он может входить. В. Руднев в своем комментарии приводит в пример чайник: в чайнике можно кипятить воду, из чайника можно налить воду в чашку, чайник можно поставить на стол или на пол и т. п. Поэтому в чайнике уже заложены возможности его вхождения в такие ситуации. Знать чайник – значит знать, в какие возможные ситуации он может входить. Это имело бы какой-то смысл, если бы мы подразумевали только те ситуации, для вхождения в которые чайник был предназначен, или функции, для исполнения которых он был изготовлен. Но ведь Витгенштейн говорит о *всех* возможностях его использования! И это делает его понятие формы предмета совершенно расплывчатым. Я могу варить в чайнике кашу, могу хранить в нем соленые огурцы, могу положить его под подушку, чтобы сделать ее повыше, могу, в

конце концов, треснуть кого-то чайником по голове. Количество возможных ситуаций использования чайника неопределенно велико, и столь же неопределенным оказывается понятие формы предмета. Если знать предмет означает знать возможности его вхождения в разнообразные положения дел, а таких положений дел бесконечно много, то отсюда следует, что я не знаю и никогда не узнаю, что такое чайник.

В пропозициональной логике между атомарными предложениями нет никаких связей. Соответственно, и в мире Витгенштейна между фактами отсутствуют какие-либо связи, кроме логических.

5.1361. События будущего не могут выводиться из событий настоящего.

Суеверие есть вера в причинную связь. <...>

6.37. Не существует необходимости, по которой одно должно произойти потому, что произошло другое. Имеется только *логическая* необходимость.

6.371. В основе всего современного мировоззрения лежит иллюзия, что так называемые законы природы являются объяснениями природных явлений.

Таково учение о мире Витгенштейна, такова рисуемая им онтологическая картина. Ясно, что это совершенно умозрительное построение, это – та метафизика, которая вполне справедливо была отброшена логическим позитивизмом. Если сравнить метафизику Витгенштейна с великими метафизическими системами прошлого, то бросается в глаза ее бедность и примитивность: молекулярные факты распадаются на атомарные факты, которые представляют собой неизвестно какие конфигурации совершенно неясных предметов. Никаких связей в мире нет, поэтому в нем нет и законов. Наука может лишь фиксировать атомарные факты. Объяснять факты, предсказывать их она не может. Возникает вопрос: нужна ли она в таком случае? Д. Юм, как известно, сомневался в реальном существовании причинно-следственных связей, но он хотя бы обосновывал свои сомнения, а не просто провозглашал.

Если оценить в целом онтологию Витгенштейна, то можно сказать, что это очень примитивная модель, задаваемая чрезвычайно простым языком логики высказываний и находящаяся в явном противоречии с наукой и ее очевидными достижениями. Такие онтологические модели искусственных языков строить нетрудно. Язык, на который опирается Витгенштейн, содержит предложения и логические связи. Соответственно, онтологическая модель такого языка включает в себя простые и сложные ситуации. Если мы возьмем язык логики предикатов первого порядка, в котором есть индивидуальные константы и одноместные предикаты, то онтологическая модель такого языка будет содержать предметы и их свойства, а атомарное предложение будет описывать ситуацию наличия некоторого свойства у какого-то предмета. Добавив сюда двуместные предикаты, мы получим в онтологии ситуации, описывающие отношения между предметами. И так далее. Но ведь это до отвращения скучно!

Посмотрим теперь, какую теорию познания предлагает нам Витгенштейн.

2.1. Мы создаем для себя образы фактов.

2.11. Образ изображает положение дел в логическом пространстве – существование или несуществование атомарных фактов.

Как возникает образ какого-то положения дел или предмета? Начиная с античных греков, сколько идей и концепций было предложено различными философами, отвечавшими на этот вопрос! Воздействие на орган чувств, передача возбуждения по центростремительным нервам в мозг, переработка этого возбуждения в чувственный образ, различие между первичными и

вторичными качествами вещей, соединение физического и психического, работа воображения и т. д. – всего этого Витгенштейн не знает. Он просто постулирует, что мы неведомо каким образом создаем для себя образы фактов. И опять упоминается расплывчатое «логическое пространство»!

2.12. Образ есть модель действительности.

2.13. Объектам соответствуют в образе элементы этого образа.

2.131. Элементы образа замещают в образе объекты. <...>

2.141. Образ есть факт.

Вот еще одно словечко, на каждом шагу используемое Витгенштейном и совершенно лишенное смысла, – «факт». Факт – это и положение дел, и образ этого положения дел, и мысль, и предложение – все факт! В философии науки понятию факта все-таки пытались придать какое-то определенное значение: факт – это то, что несомненно, достоверно, что выражается протокольным или базисным предложением, факт противопоставляется теории, факт «теоретически нагружен» и т. п. Для всех вопросов, встающих в связи с пониманием соотношения между теорией и фактом, употребление этого слова Витгенштейном ничего не дает.

2.15. То, что элементы образа соединяются друг с другом определенным способом, показывает, что так же соединяются друг с другом и вещи. <...>

2.161. В образе и в отображаемом должно быть нечто тождественное, чтобы первый вообще мог быть образом второго. <...>

2.21. Образ соответствует или не соответствует действительности; он верен или неверен, истинен или ложен. <...>

2.223. Чтобы узнать, истинен или ложен образ, мы должны сравнить его с действительностью.

Каким-то совершенно неясным способом мы создаем для себя образы положений дел, ситуаций. Эти образы состоят из совокупностей образов предметов. Как предметы соединяются в реальной ситуации, точно так же соединяются образы предметов в образе ситуации. Мы создаем образы ситуаций, которые возможны. Не все из возможных ситуаций реализованы в мире, поэтому их образы могут быть как истинными, так и ложными. Чтобы узнать, какие из созданных нами образов истинны, мы обращаемся к действительности. Истинный образ является зеркальным отображением существующего положения вещей.

Выше шла речь о том, что если я знаю предмет, то знаю все его возможности вхождения в атомарные факты. Какие-то предметы я знаю и с помощью воображения, фантазии выдумываю разнообразные ситуации, составленные из известных мне предметов. Какие же из придуманных мной ситуаций реально существуют? Для ответа на этот вопрос нужно обратиться к действительности.

Конечно, лежа на диване, мы можем воображать себе самые разнообразные ситуации и положения дел. Однако чаще всего образы ситуаций появляются у нас благодаря воздействию внешнего мира на наши органы чувств. Когда я гляжу в окно и у меня возникает образ нашего двора, то этот образ не выдумывается мной, а создается под влиянием воздействия внешнего мира на мои органы чувств. Витгенштейн этого, кажется, совсем не осознает. К тому же он не понимает, что далеко не все образы, создаваемые нами, можно непосредственно соотнести с действительностью. Образы, включающие в себя идеализированные объекты, образы мысленных экспериментов заведомо не предполагают прямого соотнесения с реальностью. Впрочем, с этой точки зрения наука оказывается совершенно ненужной. Если все дело сво-

дится к тому, чтобы выдумать образ и соотнести его с реальностью, чтобы узнать, истинен он или ложен, то зачем нужны исследования, зачем нужны теории и эксперименты?

Короче говоря, то, что предлагает Витгенштейн в области теории познания, настолько философски наивно, безграмотно и плоско, что едва ли заслуживает серьезного рассмотрения. Хочу лишь обратить внимание на то, что так называемый «принцип отражения», о котором много говорили в нашей философии советского периода, Витгенштейн доводит до полного абсурда.

Далее Витгенштейн переходит к рассмотрению языка. К сожалению, опять приходится много цитировать.

3. Логический образ фактов есть мысль. <...>

3.01. Совокупность всех истинных мыслей есть образ мира.

3.02. Мысль содержит возможность того положения вещей, которое в ней мыслится. То, что мыслимо, также возможно.

Есть просто образы фактов, которые, как можно предположить, являются чувственными образами, и есть логические образы – это мысли. То, что мыслимо, то возможно. Здесь, по-видимому, имеется в виду только формальная или логическая возможность: возможно то, что непротиворечиво. Скажем, круглый квадрат невозможен, ибо он внутренне противоречив. Но почему он немыслим? Только потому, что мысль у Витгенштейна рассматривается как образ, а образ круглого квадрата нельзя себе вообразить. Опять-таки, это очень широкое и расплывчатое представление о возможном. В реальном мире далеко не все, что логически возможно, возможно также и фактически. Я бросил из окна камень; падая на землю, он вдруг отрастил себе крылья, взлетел на ветку и закаркал. – Эта ситуация противоречит законам физики и биологии, следовательно, невозможна. Но для Витгенштейна она возможна, ибо мыслима.

3.1. Мысль в предложении выражается чувственно воспринимаемо. <...>

3.12. Знак, посредством которого мы выражаем мысль, я называю пропозициональным знаком. И предложение есть пропозициональный знак в своем проективном отношении к миру.

Здесь остается не вполне ясным, выражают ли мысль отдельные слова и словосочетания? Кажется, Витгенштейн полагает, что мысль может быть выражена только предложением. Тогда такие выражения, как «звездное небо», «треугольник», «Москва», не несут в себе мысли. Боюсь, с этим трудно согласиться.

3.14. Суть пропозиционального знака в том, что его элементы, слова, соединяются в нем определенным образом. <...>

3.1431. Сущность пропозиционального знака станет очень ясной, если мы будем представлять его себе составленным не из письменных знаков, а из пространственных объектов (например, столов, стульев, книг).

Пространственное взаиморасположение этих вещей выразит тогда смысл предложения.

3.21. Конфигурации простых знаков в пропозициональном знаке соответствует конфигурация объектов в положении вещей.

3.22. Имя замещает в предложении объект.

Мы видим, что и в учении о языке Витгенштейн руководствуется все тем же принципом зеркального отражения: конфигурация образов элементов в образе ситуации воспроизводила конфигурацию предметов в реальной ситуации; точно так же конфигурация слов в предложении зеркаль-

но отображает конфигурацию элементов ситуации. Между чувственным образом ситуации и ее логическим образом, т. е. предложением, по сути дела, особой разницы нет. Только в предложении место чувственных образов занимают слова, которые лишены содержания и выступают в качестве простых меток, прикрепленных к объектам. Это можно представить приблизительно следующим образом: напишем на листочке предложение «Смоленск расположен западнее Москвы» и сориентируем листочек так, чтобы слово «Смоленск» находилось западнее слова «Москва». Тогда мы получим то отображение реальной ситуации в предложении, о котором говорит Витгенштейн: два объекта и отношение между ними и два слова с таким же отношением между ними. Мне кажется, здесь становится совершенно очевидным, что Витгенштейн все время имеет в виду очень бедный искусственный язык, к естественным языкам все его рассуждения не имеют никакого отношения. Какие объекты и отношения можно выделить в ситуации, о которой говорит, например, такое предложение: «На заре она сладко так спит»? Единственный выход – объявить это предложение бессмысленным, что Витгенштейн и делает.

4. Мысль есть осмысленное предложение.

4.001. Совокупность предложений есть язык.

Выше я уже говорил о том, что лишать мысли слова, словосочетания, отвергать понятие как форму мысли кажется мне ошибочным. Когда я произношу слова «Бородино» или «блокада Ленинграда», разве в них нет мысли? И разве язык сводится к простой совокупности предложений?

4.01. Предложение – образ действительности. <...>

4.014. Граммофонная пластинка, музыкальная мысль, партитура, звуковые волны – все это стоит друг к другу в том же внутреннем образном отношении, какое существует между языком и миром. Все они имеют общую логическую структуру.

Любопытное утверждение! Логическая структура мира и языка одна и та же. Какого языка? Ведь языков на земле чрезвычайно много, и их структуры весьма сильно различаются. Имеется в виду, очевидно, язык классической логики. Но откуда нам известно, что внешний мир имеет структуру одного из языков логики? Совпадает ли структура мира квантовых объектов со структурой нашего повседневного мира средних объектов и небольших скоростей и со структурой астрономических объектов? Когда начинаешь задумываться над тем, что же все-таки говорит Витгенштейн, то быстро обнаруживаешь, что он не говорит почти ничего.

Тем не менее Витгенштейн высказал одну идею, которая оказала влияние на последующее развитие философии. Речь идет о понимании им природы философии. Начиная с Фалеса и до XX в., философы искали ответы на мировоззренческие вопросы: что собой представляет окружающий нас мир? Как мы его познаем? Что такое человек и человеческое общество? Что такое истина, добро, прекрасное и т. п.? Философы разных стран и эпох давали разные ответы на эти вопросы, выражая умонстроение своей эпохи. Витгенштейн объявил все эти вопросы и поиски ответов на них бессмысленными.

4.003. Большинство предложений и вопросов, высказанных по поводу философских проблем, не ложны, а бессмысленны. Поэтому мы вообще не можем отвечать на такого рода вопросы, мы можем только установить их бессмысленность. Большинство вопросов и предложений философов вытекает из того, что мы не понимаем логики нашего языка.

Ну да, а Витгенштейн понял «логику нашего языка», и оказалось, что это всего-навсего классическая логика высказываний. А если не это, то что тогда должно означать выражение «логика нашего языка»?

4.112. Цель философии – логическое прояснение мыслей.

Философия не теория, а деятельность.

Философская работа состоит по существу из разъяснений.

Результат философии – не «философские предложения», но прояснение предложений.

Вот эта мысль о том, что философия ничего не может сказать о мире, о познании, о человеке и что ее задача сводится лишь к прояснению предложений, была подхвачена и модифицирована представителями логического позитивизма, которые суть философии свели к логическому анализу языка. Влияние логического позитивизма и сторонников позднего Витгенштейна послужило той основой, на которой сформировалась англо-американская аналитическая философия, в которой анализ языковых выражений действительно занимает важное место. По-видимому, этим и исчерпывается вклад Витгенштейна в философию.

Но, может быть, его «Трактат» оказал влияние на развитие логики? Чтобы оценить это влияние, вспомним о том, что происходило в этой области в 20–30-е годы XX в. В 1918 г. польский логик Я. Лукасевич построил трехзначную логику, затем обобщил ее до логики с произвольным числом значений, а позднее предложил бесконечнозначную многозначную логику. В те же годы или чуть позже американский философ К.И. Льюис построил модальную логику, включающую в себя операторы «возможно» и «необходимо». В 1930 г. голландский математик и логик А. Гейтинг, ученик создателя интуиционизма Л. Брауэра, представил аксиоматическое построение интуиционистской логики. В 1931 г. австрийский логик и математик К. Гедель доказал теорему о неполноте формализованной арифметики, породившую целую программу исследований в области теории доказательств и имевшую важные философские следствия. В 1935 г. на немецком языке была опубликована знаменитая работа польского математика и логика А. Тарского «*Der Wahrheitsbegriff in den Formalisierten Sprachen*», в которой было показано, что удовлетворительное определение понятия «истина» требует тщательного разграничения объектного и метаязыка. Польский философ К. Айдукевич в 30-е годы разрабатывает теорию синтаксических категорий. На фоне этих результатов можно спросить: а что построил или доказал Витгенштейн? И оказывается, что по сравнению с названными авторами «Трактат» Витгенштейна дает для логики очень мало.

Но он и не собирался решать каких-либо философских или логических проблем! Об этом же говорит Хинтикка, хотя считает Витгенштейна выдающимся мыслителем XX века: «Как уже указывалось, Витгенштейн сам никогда не решал своих проблем и даже не сделал значительного вклада в их решение»⁹. Объявив философию бессмысленной, Витгенштейн и свой «Трактат» рассматривает как набор бессмыслиц.

6.54. Мои предложения поясняются тем фактом, что тот, кто меня понял, в конце концов уясняет их бессмысленность, если он поднялся с их помощью – на них – выше их (он должен, так сказать, отбросить лестницу, после того как взберется по ней наверх).

Он должен перебраться через эти предложения, лишь тогда он правильно увидит мир.

⁹ Хинтикка Я. Указ. соч. С. 89.

Выше я пытался показать, что в предложениях Витгенштейна довольно мало смысла, при этом он чрезвычайно расплывчат. Автор сам с этим вполне согласен. Поэтому словосочетание «философия Витгенштейна» – это нон-сенс, у него нет никакой философии. Доказывать это – значит ломиться в открытую дверь, ибо сам он считал все философские высказывания бессмысленными и призывал помалкивать по поводу философских вопросов:

7. О чем невозможно говорить, о том следует молчать.

Тем не менее никуда не деться от того факта, что Людвиг Витгенштейн оказал весьма значительное влияние на философию XX в. И естественно возникает вопрос – почему? Почему этот плохо знавший философию инженер, косноязычный, неспособный написать связного текста автор, философ, опубликовавший всего лишь одну, лишённую философского содержания работу, получил столь широкую известность и оказал столь большое влияние на развитие философии XX в.? «Людвиг Витгенштейн (1889–1951) является, вероятно, наиболее известным философом двадцатого века. О нем написано огромное число книг. “Витгенштейн” является одной из наиболее четких категорий специализации на кафедрах философии в США. И все же возникает вполне допустимый вопрос, понята ли мысль Витгенштейна адекватно хотя бы наполовину. Этот вопрос поднимался и самим Витгенштейном, выразившим опасение, что единственным наследием его философии окажется просто некоторый жаргон»¹⁰.

Возможно, какую-то роль в этом сыграла сама личность Витгенштейна. Почти все знавшие его люди отмечают колоссальную энергию, исходившую от него и захватывавшую в плен почти каждого, с кем он соприкасался. Его ученики, сторонники, поклонники относились к нему как к какому-то высшему существу. Когда Витгенштейн в 1929 г. приехал в Англию, встречавший его на вокзале Дж. М. Кейнс писал сестре: «Итак, Бог прибыл. Я встретил его на вокзале в 5.15»¹¹. Витгенштейн по прибытии в Кембридж должен был написать и защитить диссертацию по философии. Руководителем ему назначили Ф. Рамсея. Оппонентами на защите были Дж. Мур и Б. Рассел. Конечно, никакой защиты не было, они поспорили немного, затем Витгенштейн встал, похлопал своих экзаменаторов по плечу и покровительственно заметил: «Да не волнуйтесь вы: я знаю, что вы этого никогда не поймете»¹². Такие незаурядные люди, как Мур и Рассел, причем бывшие намного старше Витгенштейна и по возрасту, и по статусу, не возмущались подобным обращением. Несомненно, Витгенштейн вызывал уважение, переходящее в восхищение и преклонение, во многих людях, с которыми сталкивала его судьба. Правда, не во всех. Тот же К. Поппер, 10-минутному спору которого с Витгенштейном Эдмондс и Айдиноу посвятили целую книгу, терпеть его не мог и смеялся над философией лингвистического анализа. В 1930 г. в кембриджском журнале появилось стихотворение, автор которого, юный студент Джулиан Белл, высмеивал манеру Витгенштейна вести дискуссию:

Он прерывает речь любого среди нас
И после этого вещает битый час.
Он громко спорит и шумит – ужасный нрав! –
Уверен в том, что прав, и счастлив тем, что прав¹³.

¹⁰ Хинтиikka Я. Указ. соч. С. 7.

¹¹ Там же. С. 16.

¹² Руднев В. Приложение // Витгенштейн Л. Избр. работы. М., 2005. С. 433.

¹³ Эдмондс Д., Айдиноу Дж. Указ. соч. С. 194.

Возможно, популярность Витгенштейна отчасти объяснялась особенностями его личности и тем впечатлением, которое он производил на знавших его людей. Хинтикка говорит о том, что он постоянно и напряженно, даже мучительно размышлял над волновавшими его проблемами и это привлекало к нему людей. Но что же привлекает к нему тех, кто не был знаком с ним лично? Почему издаются его сочинения, не публиковавшиеся при его жизни, издаются его записные книжки и заметки по тем или иным темам? Почему до сих пор не иссякает поток истолкований и разъяснений его текстов? Почему В. Руднев свое изложение биографии Витгенштейна озаглавил «Божественный Людвиг»?¹⁴

Чтобы оценить реальное влияние Витгенштейна на философию XX в., нужно посмотреть на тех, кто им восторгается, кто о нем пишет. И мы сразу же увидим, что это, как правило, представители так называемой англо-американской аналитической философии – все те, кто сделал логику и логический анализ языка главным содержанием философских исследований. Широко распространено мнение о том, что из идей «Трактата» в своих исследованиях исходили представители Венского кружка и логического позитивизма. Логический позитивизм действительно на протяжении 30–50-х гг. был одним из самых влиятельных философских направлений. Переезд многих его представителей в университеты США подготовил почву для формирования аналитической философии. И аналитические философы видят в Витгенштейне родоначальника своего направления и до сих пор вчитываются в «Трактат». Представители других философских школ – сторонники Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, К. Поппера – о Витгенштейне не упоминают. Только тот, кто сидит в клетке аналитической философии и ничего не видит за ее пределами, может считать Витгенштейна крупным мыслителем. Поэтому если Витгенштейн и оказал какое-то влияние на философию XX в., то только на одно весьма расплывчатое направление – на аналитическую философию.

Однако в явлении Витгенштейна можно усмотреть некий многозначительный символ. В начале XX в. становится все более заметной общая деградация европейской культуры, наиболее отчетливо проявившаяся в изобразительном искусстве. «Черный квадрат» (1913 г.) Казимира Малевича символизировал расставание с классической предметной живописью, с импрессионизмом и переход к абстрактной живописи. Квантовая механика и теория относительности обозначили границы классической физики. Первая мировая война обесценила и развеяла идеалы эпохи Просвещения. В своем «Трактате» Витгенштейн объявил о смерти философии: бессмысленно искать ответы на мировоззренческие вопросы, поэтому философия может сохраниться только как средство прояснения мыслей. И его «Трактат» явился примером и символом деградации философии: она была сведена к бессмысленной деятельности по «прояснению» мыслей.

К счастью, объявление о смерти философии оказалось преждевременным. И в XX в. возникали новые философские школы и появлялись интересные и глубокие мыслители. Да что там говорить! Даже самые пылкие поклонники Витгенштейна продолжали и продолжают писать философские работы. А ведь учитель сказал им, что все философские утверждения бессмысленны, что они должны заниматься лишь прояснением чужих мыслей, а не изобретать свои. По-видимому, даже они не принимают его рассуждения всерьез. Скажем, известный финский логик и философ Г. Х. фон Вригт

¹⁴ Это кажется столь же смешным, как смешно было бы словосочетание «Божественный Иммануил (Кант)» или «Божественный Карл (Маркс)».

считал себя учеником Витгенштейна, после ухода его на пенсию возглавил его кафедру в Кембридже, после смерти Витгенштейна собирал и издавал его записные книжки, но в логических и философских трудах фон Вригта влияние Витгенштейна почти совсем не чувствуется. Достаточно почитать его книжку «Объяснение и понимание»¹⁵, чтобы увидеть, насколько далек был фон Вригт от идей своего учителя.

Конечно, поклонникам или сторонникам какого-нибудь мыслителя всегда неприятно, когда в его адрес кто-то высказывает критические замечания. Особенно ревниво относятся к таким замечаниям приверженцы Витгенштейна, готовые каждое слово его объявить божественным откровением и с возмущением отвергающие все попытки покуситься на его авторитет. Но все-таки философская школа, я надеюсь, это не религиозная секта, и развитие философии всегда было связано с критической дискуссией. Выше я пытался высказать некоторые аргументы в защиту того тезиса, что философское содержание «Трактата» Витгенштейна является очень скудным и не заслуживает той высокой оценки, которую ему часто приписывают.

В какой мере верны или ошибочны эти аргументы? Вот в чем вопрос.

Список литературы

Витгенштейн Л. Избранные работы / Пер. с нем. с англ. В. Руднева. М.: Территория будущего, 2005. 440 с.

Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Пер. с нем. и сверено с авториз. англ. переводом И. Добронравовым, Д. Лахути. М.: Изд-во иностр. лит., 1958. 133 с.

Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Пер. с нем. и англ. И.С. Добронравов и Д.Г. Лахути. М.: Канон+; Реабилитация, 2008. 288 с.

Вригт Г.Х. фон. Логико-философские исследования. Избр. тр. / Пер. с англ.; сост. и авт. предисл. В.А. Смирнов. М.: Прогресс, 1986. 595 с.

Кюнг Г. Онтология и логический анализ языка / Пер. с нем. и англ. А.Л. Никифорова. М.: Дом интеллектуал. кн., 1999. 237 с.

Хинтиikka Я. О Витгенштейне / Пер. с англ. В.В. Целищева. М.: Канон+, 2013. 272 с.

Эдмондс Д., Айдиноу Дж. Кочерга Витгенштейна. История десятиминутного спора между двумя великими философами / Пер. с англ. Е. Канищевой. М.: НЛО, 2004. 352 с.

All is not gold that glitters: Wittgenstein's *Tractatus**

Aleksander L. Nikiforov

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

In this paper, the author provides arguments to support the view that the strictly philosophical contents of Wittgenstein's *Tractatus* are in fact quite poor. Wittgenstein, relying on the language of propositional logic, constructs an exceedingly simplified model of the world, of language and knowledge. His understanding of the cognitive image as a mirror reflection of reality appears to be rather naïve and bearing little relation to true scientific knowl-

¹⁵ *Вригт Г.Х. фон.* Логико-философские исследования. Избр. тр. М., 1986.

* The present paper has been prepared for publication with the financial support from the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), grant No. 15-03-00872: Linguistic universals in constructing a picture of the world.

edge. These considerations prompt the conclusion that the importance of Wittgenstein's contribution to 20th century philosophy is often exaggerated. His *Tractatus* represents any real interest only to analytic philosophers and merits little attention outside that camp.

Keywords: ontology, metaphysics, image, proposition, logic, reflection, object, philosophy

References

Edmonds, D. & Eidinow, J. *Kocherga Vitgenshtejna. Istoriya desyatiminutnogo spora mezhdv dvumya velikimi filosofami* [Wittgenstein's Poker. The Story of a Ten-Minute Argument Between Two Great Philosophers], trans. by Ye. Kanistcheva. Moscow: NLO Publ., 2004. 352 pp. (In Russian)

Hintikka, J. *O Vitgenshteine* [On Wittgenstein], trans. by V.V. Tselishchev. Moscow: Kanon+ Publ., 2013. 272 pp. (In Russian)

Küng, G. *Ontologiya I logicheskii analiz yazyka* [Ontology and the Logistic Analysis of Language], trans. by A. L. Nikiforov. Moscow: Dom intellektual'noi knigi Publ., 1999. 237 pp. (In Russian)

Wittgenstein, L. *Izbrannye raboty* [Selected Works], trans. by V. Rudnev. Moscow: Territoriya budushchego Publ., 2005. 440 pp. (In Russian)

Wittgenstein, L. *Logiko-filosofskij traktat* [Logico-Philosophical Treatise], trans by I. S. Dobronravov and D. G. Lakhuti. Moscow: Inostrannaya literatura Publ., 1958. 132 pp. (In Russian)

Wittgenstein, L. *Logiko-filosofskij traktat* [Logico-Philosophical Treatise], trans. by I. S. Dobronravov and D. G. Lakhuti. Moscow: Kanon+ Publ., 2008. 288 pp. (In Russian)

Wright, G. H. von. *Logiko-filosofskie issledovaniya. Izbrannye trudy* [Explanation and Understanding. Philosophical papers], trans. from English, ed. by V. A. Smirnov. Moscow: Progress Publ., 1986. 595 pp. (In Russian)

З.А. Сокулер

**МАЛ ЗОЛОТНИК, ДА ДОРОГ
(ОСОБЕННОСТИ ОНТОЛОГИИ, ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ
И ФИЛОСОФИИ НАУКИ В «ЛОГИКО-ФИЛОСОФСКОМ
ТРАКТАТЕ» Л. ВИТГЕНШТЕЙНА)**

Сокулер Зинаида Александровна – доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: zasokuler@mail.ru

В статье рассматривается ряд понятий «Логико-философского трактата» Витгенштейна. Показывается, что значение понятия «мир», которым открывается «Логико-философский трактат», полностью раскрывается только тогда, когда речь заходит о лежащем за границей мира. Доказывается, что ни пропозициональная логика, ни классическая первопорядковая логика вообще не имеют никакого привилегированного положения в представлении «логического пространства», в котором находятся и мир, и язык. Обосновывается, что «Логико-философский трактат» не содержит ни онтологии, ни теории познания в обычном смысле. Анализируются возможные мотивы конвенционализма и инструментализма, демонстрируемых Витгенштейном в трактовке научных теорий. Автор статьи показывает, что понимание философии у Витгенштейна принципиально отличается от позитивистского.

Ключевые слова: Витгенштейн, «Логико-философский трактат», логический атомизм, философия, язык, логическое пространство, логика, теория научная, причинность, индукция, теория познания, онтология

Прежде всего я должна поблагодарить Александра Леонидовича Никифорова за предоставленную возможность еще раз поговорить о Людвиге Витгенштейне и «Логико-философском трактате». Речь идет о загадке удивительно-го влияния этой небольшой книжечки. Искать ли разгадку в тексте, в личности ее автора или в психологических проблемах поклонников Витгенштейна? Ситуация с поклонниками действительно странна, поскольку «Логико-философский трактат» и вправду тяжел для понимания. Его нельзя просто читать, с ним нужно разбираться тезис за тезисом. Среди поклонников Витгенштейна имеется много людей без необходимого для такой работы философского бэкграунда, их мотивы и образ действий могут порой вызвать раздражение, так что в некотором отношении Александра Леонидовича можно понять.

Однако сейчас речь идет не о них, а о самом «Логико-философском трактате». Несет ли Витгенштейн ответственность за поведение всех своих поклонников и их споры? Соблазн обвинить именно Витгенштейна налицо: и в

самом деле, если б он писал более понятно, «Трактат» был бы во много раз объемнее, многих споров не было бы и наверняка у него было бы гораздо меньше поклонников. Но разве Витгенштейн единственный, кто дает повод к ярким спорам интерпретаторов? А как спорят поклонники и интерпретаторы Гегеля, Ницше, Фрейда, Маркса, при том что названные классики писали гораздо более объемные тексты, чем «Логико-философский трактат»!

Точно так же Витгенштейн не несет ответственности за споры своих переводчиков. Разве не спорят переводчики Аристотеля, Платона, Канта, не говоря уже о Хайдеггере или Деррида? Если, например, говорить о Канте, то одни его переводчики используют термин «вещь в себе», а другие – «вещь сама по себе». Но разве это уменьшает наше уважение к Канту или позволяет объявлять Канта путанным мыслителем?

В то же время невозможно спорить, что «Логико-философский трактат» труден для понимания, а разногласия переводов делу никак не помогают. Что делать в подобном случае самостоятельно мыслящему человеку, свободному от стадного инстинкта, который не хочет присоединиться к шумной толпе поклонников? Такому человеку можно порекомендовать классическую герменевтическую процедуру: любую часть текста интерпретировать только в контексте целого, а интерпретацию целого согласовывать с интерпретацией любой части. Одновременно надо расширять идею данного целого, включая в круг интерпретации подготовительные материалы к истолковываемому тексту, круг чтения его автора, работы его современников, более поздние сочинения того же автора и еще многое другое. «Целое», частью которого выступает «Логико-философский трактат», будет быстро становиться неохватным, но тут можно порекомендовать сочинения людей, которые уже затратили много времени и проделали большую часть описанной работы, чтобы понять «Логико-философский трактат»¹. Да и проблемы со спорами переводчиков не должны быть столь драматичными для исследователя, который, как Александр Леонидович Никифоров, читает и по-немецки, и по-английски.

Но обратимся же наконец к самому «Логико-философскому трактату».

1.

1. Мир есть все то, что имеет место².

Что за онтология стоит за этими словами? Какую информацию несет подобное утверждение? В начале книги оно играет роль определения используемого термина. А его нетривиальность выясняется только к концу «Логико-философского трактата», когда появится понятие границы мира и разговор пойдет о том, что лежит за этой границей: о том невыразимом, что всегда будоражило философскую мысль и было для философии главным предметом и оправданием ее существования. Тогда мы увидим важное для Витгенштейна противопоставление мира как совокупности всех фактов, но только фактов, и того, что не принадлежит миру фактов, а лежит за его пределами и не зависит

¹ А.Л. Никифоров ссылается на книгу Г. Кюнга (*Кюнг Г. Онтология и логический анализ языка. М., 1999*), в которой «Логико-философскому трактату» посвящено 6 страниц (с. 106–111), и книгу Я. Хинтикки (*Хинтикка Я. О Витгенштейне. М., 2013*), в которой «Логико-философскому трактату» отведена уже 21 страница (с. 26–46). Но существуют и более обстоятельные исследования. Рекомендую прежде всего работу непосредственной ученицы Витгенштейна Элизабет Энском: *Anscombe G.E.M. An Introduction to Wittgenstein's Tractatus. L., 1959*.

² Здесь и далее цит. по: *Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 2008*.

от фактов – мира смыслов и ценностей, среди которых смысл жизни, добро, зло. Надо сказать, что в подобном противопоставлении Витгенштейн не так оригинален. Его предшественником на этом пути является Кант, а современниками-единомышленниками оказываются неокантианцы. Я не располагаю данными о том, читал ли Витгенштейн Риккерта, более правдоподобным выглядит предположение о параллельном развитии идей, в которых выразил себя дух соответствующей эпохи и культуры³.

Но в чем Витгенштейн совершенно оригинален, так это в том, что его мысль в цитируемых Никифоровым утверждениях 1.–2.04. движется от целого к частям, т. е. от мира к фактам, а от них к объектам, тогда как обычно разговор о значении языковых выражений начинается с отдельного слова и *отдельного* обозначаемого им предмета. Благодаря такому движению осуществляется главное открытие «Логико-философского трактата» – *логическое пространство*, в котором существуют и мир, и язык, и *логическая форма объектов*. Логические формы объектов и логическое пространство как целое выступают условиями возможности того, что объекты могут, сочетаясь, образовывать факты, а факты в своей совокупности образовывать мир.

Но, задает резонный вопрос Александр Леонидович, откуда Витгенштейн это знает, чем он обосновывает свои утверждения? Чтобы разобраться с таким вопросом, надо прежде всего понять, *какого рода* онтологию Витгенштейн здесь предлагает. Разумеется, то, что я сейчас напишу, остается моей интерпретацией, и вопрос будет уже в том, насколько хорошо я аргументирую свои утверждения относительно Витгенштейна. Здесь я оказываюсь в плохом положении, так как в рамках короткой статьи у меня нет возможности выстраивать достаточно надежную аргументацию. Поэтому заранее прошу извинить меня, что многое придется проговаривать только в общих чертах.

Итак, какую же онтологию предлагает Витгенштейн в первых строках «Логико-философского трактата»? Откровения о мире как он есть сам по себе вступают в явное противоречие с утверждениями самого же Витгенштейна, что философия не может создавать собственных теорий, а остается деятельностью по прояснению мыслей. Если сразу исходить из того, что Витгенштейн путанный и противоречивый мыслитель, то тут можно увидеть подтверждение своего исходного убеждения и на этом успокоиться.

А если не принимать такой предпосылки, то перед нами встает задача понять утверждения Витгенштейна исходя из того контекста, в котором он работает, и тех задач, которые он перед собою ставит. Что касается контекста, то его в значительной мере образует разрабатывавшаяся Расселом совместно и одновременно с Витгенштейном концепция «логического атомизма»⁴. В этой работе представлена *очень своеобразная* онтология, ибо, как говорит Рассел, «атомы, которые я хочу получить как конечный результат анализа, являются логическими, а не физическими»⁵. Понятно, что логические атомы не являются элементами реальности как вещи самой по себе. Рассел имеет в виду реальность, как люди ее изучают и описывают. Исходя из этих процессов, он считает возможным говорить о реальности: как она должна быть устроена, чтобы ее можно было изучать и о ней ясно говорить.

Витгенштейн в «Логико-философском трактате» ставит задачу, близкую той, которую ставил Рассел. Он стремится понять, какой должна быть реальность, *чтобы мы могли делать ясные высказывания о ней*. При этом он,

³ О некоторых параллелях между неокантианством и Витгенштейном см., например: New Approaches to Neo-Kantianism. Camb., 2015.

⁴ Рассел Б. Философия логического атомизма. Томск, 1999.

⁵ Там же. С. 5.

как и Рассел, без обсуждения принимает предпосылку, что мы можем делать ясные высказывания (и потому мы *должны* делать свои высказывания ясными). А задачу собственного исследования он – как написано в Предисловии к «Логико-философскому трактату» – видит в том, чтобы описать *условия возможности* ясных высказываний и, соответственно, *область того, о чем можно* делать ясные высказывания. При этом выявляется тема того, что лежит за границами названной области и о чем при всем желании невозможно говорить ясно.

Таким образом, «мир», о котором пишет Витгенштейн, не «вещь сама по себе», а мир сквозь призму языка. На это указывает и тезис 5.6. «*Границы моего языка означают границы моего мира*». Соответственно, основания для утверждений Витгенштейна о мире являются априорными: мир таков-то и таков-то, потому что мы говорим о нем и притом считаем важным, чтобы наши утверждения были ясными. Для того, чтобы это было возможно, требуется, чтобы мир обладал следующими чертами⁶.

Тут, конечно, встает вопрос, о каком языке идет речь: «Ведь языков на земле чрезвычайно много, и их структуры весьма сильно различаются. Имеется в виду, очевидно, язык классической логики. Но откуда нам известно, что внешний мир имеет структуру одного из языков логики?» – спрашивает Никифоров. Ему представляется очевидным, что Витгенштейн имеет в виду язык классической логики. *Но это не так*. Собственно, основная аргументация Александра Леонидовича построена на данном допущении, и потому мне постоянно придется об этом говорить дальше. Сейчас я только скажу, что текст Витгенштейна *не дает оснований* для такого мнения, хотя оно и распространено (что является проблемой не Витгенштейна, а отечественной рецепции западной философии XX века). Тогда о каком же языке идет речь? Реальных языков много, а в «Логико-философском трактате» говорится о языке в единственном числе, да еще и с определенным артиклем. Сославшись, как и А.Л. Никифоров, на очевидность, скажу, что Витгенштейн разрабатывает абстракцию языка как такового, или, точнее, тех *общих черт, которыми должен обладать язык, дающий возможность делать ясные высказывания о мире*. Язык в «Логико-философском трактате» представлен только в одной своей функции – *давать описания* реальности. А что касается мира, то, как сказано выше, это не мир как вещь сама по себе, а *мир, о котором мы делаем высказывания*.

Глубокая оригинальность Витгенштейна состоит именно в этом: он принимает, что для того, чтобы наши высказывания могли недвусмысленным образом соотноситься с реальностью, *сама реальность* должна быть *соответствующим образом структурирована*. Речь идет вовсе не о том, что является подлинным базисом реальности: атомы, элементарные частицы, кварки либо струны. Нет, ибо «атомы» и структуры, о которых идет речь у Витгенштейна, как и у Рассела, являются не физическими, а логическими. Предложу для пояснения такой пример. Чтобы предложение «Роза красна» могло выступать как описание реальности, надо, чтобы реальность для нас выступала как образованная вещами и их свойствами (и отношениями, разумеется). В нашем языке есть существительные, прилагательные и глаголы, а в реальности есть вещи, их свойства, а также их действия и отношения. Вот о подобных коррелятивных языку свойствах реальности и

⁶ «Одна из задач Витгенштейна заключалась в том, чтобы определить, при каких условиях может существовать полностью значимый язык. В своей ранней работе Витгенштейн предполагает, что такие условия в действительности существуют» (*Бартли У.У. III*. Витгенштейн // Людвиг Витгенштейн: Человек и мыслитель. М., 1993. С. 170).

говорится в «Логико-философском трактате», и ни о чем другом. Потому говорится априори, ибо такие свойства реальности сразу известны тем, кто использует язык, чтобы говорить о ней. Способ рассуждений Витгенштейна в некоторой степени аналогичен рассуждениям Канта. Кант исходил из того, что в человеческом знании имеются необходимые и всеобщие суждения, исследовал, каковы условия возможности таких суждений, и в результате пришел к общим чертам той реальности, которая дана нам как явление. А Витгенштейн исходит из того, что возможны ясные, недвусмысленные высказывания-описания, и, исходя из этого, формулирует общие черты языка и реальности, которая с помощью языка описывается⁷.

Итак, тот мир, о котором сказано в 1.13., что «Факты в логическом пространстве суть мир», – это мир языка, а не мир как вещь сама по себе.

2.

Но что такое «логическое пространство»? Что такое «логика», о которой часто делаются утверждения в «Логико-философском трактате»? Например:

2.012. В логике нет ничего случайного...

2.0121. <...> Нечто логическое не может быть только возможным. Логика трактует каждую возможность, и все возможности суть ее факты. <...>

3.42. <...> Логические строительные леса вокруг образа определяют логическое пространство. Предложение охватывает все логическое пространство. <...>

6.22. Логику мира, которую предложения логики показывают в тавтологиях, математика показывает в уравнениях.

А.Л. Никифоров исходит из того, что каждый раз, когда в «Логико-философском трактате» упоминается логика, имеется в виду пропозициональная логика или стандартная первопорядковая логика. На этом построена значительная часть его аргументации. *Но это не так!* Для части современных читателей «Логико-философского трактата» слово «логика» намертво слилось с данным исчислением, но позвольте напомнить, что так было не всегда. Гегель писал «Науку логики», Кант различал формальную и трансцендентальную логики, Герман Коген назвал свой труд «Логика чистого познания», Эдмунд Гуссерль написал «Логические исследования», в наше время Жиль Делёз написал «Логику смысла». Каждый из названных авторов имел в виду нечто свое, но ничего подобного исчислению предикатов.

Правда, порой Витгенштейн использует слово «логика» для пропозициональной логики, как в 6.1. «Предложения логики суть тавтологии». Это бывает в случаях, когда речь идет именно о «предложениях логики». А «логика мира» – нечто иное.

Но что дает мне право на подобное утверждение? – Прежде всего то обстоятельство, что никакой стандартной первопорядковой логики в «Логико-философском трактате» нет⁸. *Вообще*. Осознать это мешает укоренившаяся

⁷ Параллели между движением мысли Канта и Витгенштейна часто проводила в своих работах М.С. Козлова. См., например: *Козлова М.С.* Специфика философских проблем. Позиция Л. Витгенштейна // X Всесоюзная конференция по логике, методологии и философии науки. Минск, 1990. С. 78; *Козлова М.С.* Вера и знание. Проблема границы (К публикации работы Л. Витгенштейна «О достоверности») // *Вопр. философии*. 1991. № 2. С. 58–66.

⁸ См. подробнее: *Anscombe G.E.M.* An Introduction to Wittgenstein's Tractatus. P. 98ff. Как пишет Энском: «Витгенштейн не принял бы фрегевский способ различения объекта и понятия, согласно которому объект как он есть сам по себе всегда уже насыщен, а понятие

привычка считать, что логика – это и есть первопорядковая логика. Но в то время, когда Витгенштейн работал над «Логико-философским трактатом», подобная привычка еще не могла укорениться.

Давайте просто раскроем глаза и будем читать Витгенштейна: 2.01. «Атомарный факт есть соединение объектов (вещей, предметов)». А предложение выступает у Витгенштейна, соответственно, как соединение имен. Таким образом, вместо противопоставления индивидов и предикатов Витгенштейн говорит о том, что *каждый объект обладает собственной логической формой*. Получается, что предикаты для него – это тоже объекты со своей специфической логической формой, позволяющей им вместе с объектами иной, но тоже определенной логической формы, образовывать факты. Витгенштейн не считает нужным перечислять возможные логические формы объектов, потому что для него это не принципиально. Формы объектов могут быть очень разными; их столько, сколько понадобится языку. Главное для Витгенштейна состоит в том, что *любой объект обладает некоторой логической формой*.

Удобно проиллюстрировать многообразие логических форм объектов на примере, который приписывают иногда Карнапу, а иногда Хомскому: «Зеленые бесцветные идеи яростно спят» (только надо помнить, что данный пример не принадлежит Витгенштейну; возможно, для него «зеленое», «идея», «спать» не принадлежат к числу простых объектов, а являются комплексами). Только ради примера я прошу на минуту представить себе, что это простые объекты. Тогда они будут иметь логические формы, которые как раз *исключают* возможность их сочетания. Логическая форма объекта «спать» исключает возможность сочетания с объектами «идея», «ярость». Или, в приводимом Александром Леонидовичем примере, логическая форма объекта «чайник» – опять же, допустив, что это простой объект⁹, – предопределяет возможность его вхождения в атомарные факты. Конечно, Александр Леонидович прав, и мы не можем предугадать все, что будет сделано с чайником. Вдруг кто-то перельет в него виски или станет забивать им гвозди. Но мы знаем точно и заранее, что невозможен факт: «чайник на октаву выше, чем сковородка» (сам чайник, а не издаваемый им звук! У объекта «звук» другая логическая форма, чем у объекта «чайник»).

нуждается в насыщении, как бы содержа в себе пустое место» (ibid. P. 98). Для Витгенштейна, объясняет Энском, и объект, и понятие в равной мере «нуждаются в насыщении», «как бы содержат в себе пустое место», т. е. имеют такую логическую форму, которая определяет сочетание их с другими объектами определенной формы для образования атомарных фактов. Напомню еще раз, что Энском непосредственно училась у Витгенштейна, т. е. имела возможность порасспросить его о непонятных местах «Логико-философского трактата».

⁹ Вопрос о том, что является простым объектом, заслуживает отдельного обсуждения. См., например: *Anscombe G.E.M. An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. P. 28ff; *Glock H.-J. A Wittgenstein Dictionary*. Oxf., 1996. P. 269. Попутно отвечу на замечание Александра Леонидовича по поводу того, что Витгенштейн приписывает смысл лишь предложению, и это, по его мнению, равносильно тому, чтобы «отвергать понятие как форму мысли». За данным обвинением стоит серьезная традиция отечественной мысли (вспомним книгу Е.К. Войшвилло «Понятие как форма мышления». М., 1989), за которой стоит не менее серьезная традиция – гегельянская. Но в «Логико-философском трактате» исходными являются только имена и элементарные предложения. Однако это не исключает возможности еще каких-либо языковых форм. Только они не будут простыми и будут нуждаться в анализе, который прояснит их природу и выявит все их содержание. В случае понятий, которые имеет в виду Никифоров, анализ выявит в качестве их компонент совокупности предложений, имеющих смысл.

Логическое пространство как целое образуется сочетанием всех этих многообразных логических форм¹⁰. Витгенштейн не берется их каталогизировать и описывать, понимая, что они и их сочетания так же сложны, как живой организм (ср. 4.002. «Разговорный язык есть часть человеческого организма, и он не менее сложен, чем этот организм»). Классическая первопорядковая логика неспособна представить логическое пространство во всей его сложности. Та логика, которая образует границу мира (ср. 6.13., 5.61.) вообще имеет иную природу и неизмеримо более сложна.

Что касается пропозициональной логики с ее функциями истинности, то Витгенштейн вовсе не приписывает ей выделенной роли в репрезентации логического пространства. С одной стороны, *любое осмысленное предложение* представляет все логическое пространство (см. 3.42.). С другой стороны, предложения пропозициональной логики осмысленными предложениями вообще не являются. Ср.:

6.1. Предложения логики суть тавтологии.

6.11. Предложения логики, следовательно, ничего не говорят. <...>

5.43. <...> Но все предложения логики говорят одно и то же. А именно ничего.

Витгенштейн в «Логико-философском трактате» доказывает, что логические связи и пропозициональные функции являются всего лишь комбинациями придуманных людьми знаков по придуманным ими же правилам, и не более того. Они не добавляют никакой информации, не имеют никакого онтологического значения. За ними не стоит ничего, кроме конвенций. Ср.:

4.0312. <...> Моя основная мысль заключается в том, что «логические постоянные» ничего не представляют, что *логика фактов* не может быть представлена

или 4.441., где Витгенштейн, комментируя таблицы истинности, задающие значения «логических постоянных», или пропозициональных связей, прямо пишет (имея в виду горизонтальные и вертикальные линии, образующие *таблицы истинности*):

Ясно, что комплексу знаков “И” и “Л” не соответствует никакой объект (или комплекс объектов); не более чем горизонтальным или вертикальным линиям или скобкам соответствуют какие-либо объекты. Не существует “логических объектов”.

Таким образом, *логическое пространство* в «Логико-философском трактате» – это очень сложная структура, и классическая логика никак не может претендовать на приоритет в ее представлении, а «логика», о которой Витгенштейн говорит чаще всего, неизмеримо сложнее классической первопорядковой логики. Логика мира, по Витгенштейну, вообще не может быть описана осмысленными предложениями, потому что сама возможность описания уже предполагает эту логику.

3.

Из сказанного до сих пор вытекает, что для Витгенштейна все связи между элементарными предложениями являются нашими конструкциями и носят конвенциональный характер. Соответственно, предложение «если

¹⁰ Ханс-Иоганн Глок возводит термин «логическое пространство» к термодинамике Больцмана и подчеркивает, что данный термин «очевидно указывает на совокупность логических возможностей» (*Glock H.-J. A Wittgenstein Dictionary*. P. 220).

р, то *q*» является всего лишь функцией от истинности или ложности предложений «*p*» и «*q*» и ничего не добавляет к их содержанию. Это в точности соответствует тому, что в «Логико-философском трактате» утверждается логическая независимость атомарных фактов. По этому поводу Александр Леонидович цитирует:

6.37. Не существует необходимости, по которой одно должно произойти потому, что произошло другое. Имеется только логическая необходимость.

Да, позиция Витгенштейна именно такова. Исходя из этого, Витгенштейн говорит далее:

6.31. Так называемый закон индукции ни в коем случае не может быть логическим законом, так как очевидно, что он является осмысленным предложением. И потому также он не может быть априорным законом.

Этими словами Витгенштейн отвергает осмысленность любых попыток построить особую «индуктивную логику» (что было столь же неприемлемо для К. Поппера). Об индуктивном выводе Витгенштейн говорит в 6.3631.: «Но этот процесс имеет не логическое, а только психологическое основание. Ясно, что нет никакого основания верить, что в действительности наступит только простейший случай» (т. е. что все дальнейшие наблюдения будут укладываться в ту же закономерность, которая уже зафиксирована). Никифоров в этой связи упрекает Витгенштейна: «Д. Юм, как известно, сомневался в реальном существовании причинно-следственных связей, но он хотя бы обосновывал свои сомнения, а не просто провозглашал». Но раз Юм обосновывал свои утверждения и для многих мыслителей (среди них Рассел и Поппер) эти доводы были вескими, то Витгенштейну уже нет нужды их повторять, достаточно просто сослаться на традицию обсуждения, что он фактически и сделал в 6.36311.: «То, что завтра взойдет солнце, – гипотеза; а это означает, что мы не знаем, взойдет ли оно».

Вопрос об индуктивной логике подводит нас к вопросу о причинности в мире и, соответственно, о статусе законов науки. Тут обнаруживается явно антициентистская позиция Витгенштейна:

6.371. В основе всего современного мировоззрения лежит иллюзия, что так называемые законы природы являются объяснениями природных явлений.

6.372. Таким образом, люди останавливаются перед естественными законами как перед чем-то неприкосновенным, как древние останавливались перед богом и судьбой. И они были одновременно правы и неправы. Но древние были яснее, поскольку они признавали один ясный предел, в то время как новые системы представляют дело так, будто *все* объяснено.

Витгенштейн смотрит на теории науки как конвенционалист и инструменталист (ср. 6.3417.)¹¹. Названные позиции в философии науки многократно критиковались, но они и выдерживали критику, и сами многократно атаковали своих противников достаточно сильными аргументами. Здесь невозможно проследить историю спора инструментализма и реализма, но хочу подчеркнуть, что с обеих сторон выдвигались серьезные аргументы, поэтому нельзя так просто отмахнуться от позиции, занятой Витгенштейном, и от его

¹¹ О понимании науки в «Логико-философском трактате» Ханс-Иоганн Глок пишет: «Его (т. е. Витгенштейна) ранняя работа отмечена влиянием неокантианских философов-ученых Герца и Больцмана» (*Glock H.-J. A Wittgenstein Dictionary*. P. 341). «Этот образ науки является конвенционалистским, в духе Герца и Больцмана. Несмотря на то, что он остался неразвернутым и не проиллюстрированным, он стал одним из главных источников вдохновения для инструменталистских трактовок науки» (*ibid.* P. 343).

трактовки научных теорий. Да, Витгенштейн скептически смотрит на научные объяснения. Объясняющие сущности и принципы у него превращаются в средства более общих и удобных описаний:

6.343. Механика есть попытка построить по единому плану все *истинные* предложения, в которых мы нуждаемся для описания мира.

6.342. <...> ничего не говорит о мире тот факт, что он может быть описан ньютоновской механикой, но, однако, о мире нечто говорит то обстоятельство, что он может быть описан ею *так*, как это фактически имеет место. О мире также что-то говорит и тот факт, что одной механикой он может описываться проще, чем другой.

Молодость Витгенштейна (как и Поппера) пришлось на период, который называют кризисом в физике. Как справедливо отмечает Александр Леонидович: «Квантовая механика и теория относительности обозначили границы классической физики». Названное событие в истории человеческого познания оказало глубокое и длительное влияние на философию науки и теорию познания. Это нашло свое выражение в том, что Поппер принципиально развел вопрос об истинности и вопрос о научности предложений и теорий: «Я хотел провести различие между наукой и псевдонаукой, прекрасно зная, что наука часто ошибается и что псевдонаука может случайно набрести на истину»¹². А Витгенштейн трактовал теоретические построения физических наук как конструкции, принимаемые конвенционально. Сходной позиции в то время придерживались А. Пуанкаре и П. Дюгем. Хочу в этой связи обратить внимание на растущую роль конвенционализма в философии науки, свидетельством чего являются и куновская идея парадигмы, и исследовательские программы Лакатоса.

Для Витгенштейна в «Логико-философском трактате» важно показать конвенциональную природу научных теорий и объяснений, чтобы с наукой не связывались надежды на разрешение экзистенциальных проблем:

6.52. Мы чувствуем, что, если бы и существовал ответ на все *возможные* научные вопросы, проблемы жизни не были бы при этом даже затронуты.

Наука не может разрешить главную проблему человека, вопрос о смысле его жизни. Об этом Витгенштейн пишет не раз и не только в «Логико-философском трактате»¹³. Ради чего в таком случае существуют научные теории? Ответ Витгенштейна близок к предлагавшемуся П. Дюгемом и А. Пуанкаре¹⁴. Витгенштейн пишет, что научная теория дает единообразное описание фактов (см. 6.343., процитированный выше). Этим подразумевается и *описание*, и *предсказание* наблюдаемых фактов. Витгенштейн не забывает, что научные теории используются для извлечения предсказаний, но напоминает, что основание для предсказаний достаточно проблематично – «мы прини-

¹² Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 240.

¹³ См.: Витгенштейн Л. Культура и ценность // Витгенштейн Л. Филос. работы. Ч. 1. М., 1994. С. 407–492.

¹⁴ «Я позволю себе сравнить науку с библиотекой, которая должна непрерывно расширяться; но библиотекарь располагает для своих приобретений лишь ограниченными кредитами; он должен стараться не тратить их понапрасну. Такая обязанность делать приобретения лежит на экспериментальной физике, которая одна лишь в состоянии обогащать библиотеку. Что касается математической физики, то ее задача состоит в составлении каталога. Если каталог составлен хорошо, то библиотека не делается от этого богаче, но читателю облегчается пользование ее сокровищами. С другой стороны, каталог, указывая библиотекарю на пробелы в его собраниях, позволяет ему дать его кредитам рациональное употребление; а это тем более важно ввиду их совершенной недостаточности» (Пуанкаре А. О науке. М., 1983. С. 93).

маем простейший закон, согласующийся с нашим опытом» (6.363.), – тем самым показывая относительность и временность принимаемых наукой теорий. Думаю, с этим не стал бы спорить и К. Поппер.

4.

Эта тема подводит нас к тому, какое место в философии Витгенштейна занимает теория познания. Как показывает анализ всего его творчества от «Логико-философского трактата» до «О достоверности», внимание Витгенштейна сосредоточено на конвенциональных элементах нашего познания. Объяснение этому лежит, как я думаю, в том, о чем говорилось выше: в физике происходит научная революция, и это не позволяет более считать научное знание неопровержимым. В то же время философская теория познания по большей части исходила из того, что подлинное, или научное, знание является неопровержимым. Не удивительно, что Витгенштейн порывает с этой традицией и видит свою задачу в том, чтобы *снять* философские проблемы, связанные с объяснением природы необходимого знания. И то, что для классической философии выступало как знание необходимое и всеобщее, возможность чего объяснялась посредством очень сильных философских конструкций, для Витгенштейна в «Логико-философском трактате» выступает как использование определенных символов по определенным, принятым на основании их удобства правилам. Много позднее, в заметках, опубликованных под названием «О достоверности»¹⁵, Витгенштейн будет связывать то, что не подвергается сомнению в нашем знании, с устройством самих языковых и внеязыковых практик. Так он, в частности, вдохновит Д. Блура на решительную радикализацию социологии научного познания. Пока, в «Логико-философском трактате», Витгенштейн снимает традиционную проблематику теории познания. О том, как это выглядит применительно к научным теориям, мы сказали выше. Что касается других видов знания, то он склонен полностью отдать их в ведение эмпирических наук. Замечу, что сейчас все те вопросы, которые перечисляет Никифоров: «Воздействие на орган чувств, передача возбуждения по центrostремительным нервам в мозг, переработка этого возбуждения в чувственный образ, различие между первичными и вторичными качествами вещей, соединение физического и психического, работа воображения и т. д.», находятся в ведении когнитивной психологии. Ибо подобные вопросы требуют конкретных эмпирических исследований, которые философия не проводит.

Витгенштейн же говорит в 4.1121.: «Психология не ближе к философии, чем любая другая естественная наука. Теория познания есть философия психологии». Что касается предложений эмпирического базиса науки, Витгенштейн исходит из того, что в самих науках имеются разработанные процедуры и правила сопоставления таких предложений с опытом, и процедуры эти, в общем, *работают*. У Витгенштейна, в отличие от логических позитивистов, нет ничего подобного идее, что для эмпирических предложений науки требуется особое, абсолютное, философское обоснование. Поэтому он не углубляется в эту тему тоже¹⁶. В науке есть практики сопоставления предложений и реальности, и для задач, которые Витгенштейн перед собой ставит, этого достаточно.

¹⁵ Витгенштейн Л. О достоверности // Витгенштейн Л. Филос. работы. Ч. 1. М., 1994. С. 321–405.

¹⁶ Р. Рорти в работе «Философия и зеркало природы» (Новосибирск, 1997) обстоятельно критикует проект философской теории познания и в своей аргументации часто ссылается на Витгенштейна.

Витгенштейн в «Логико-философском трактате» просто упоминает о сопоставлении предложений и реальности, поскольку – повторю это еще раз – идея, что научное познание, как оно есть, недостаточно обосновано и что философия должна подвести под него абсолютно надежный фундамент, в его глазах не имеет никакого смысла. Научное знание обосновано настолько, насколько оно само в состоянии себя обосновать. Оно работает – настолько, насколько оно работает. Соответственно, в «Логико-философском трактате» нет теории познания в традиционном смысле. Поэтому критика, направленная Александром Леонидовичем в адрес понятия образа, бьет мимо цели. Витгенштейн строит *изобразительную теорию языка*, а не изобразительную теорию познания. И в таком определении задачи своей философской работы тоже проявляется оригинальность «Логико-философского трактата»; и это тоже во многом объясняет ту роль, которую «Логико-философский трактат» сыграл в философии XX века.

Согласно изобразительной теории языка «Логико-философского трактата», предложение «Смоленск западнее Москвы» будет *образом* соответствующего факта, причем совершенно независимо от того, как ориентирован листок, несущий на себе данное предложение. Как возможно, чтобы предложение изображало факт, когда оно на него совсем не похоже? – Вот на этот вопрос Витгенштейн и пытается ответить. В самых общих чертах ответ сводится к тому, что условием возможности для предложения изображать факт внеязыковой реальности служит *общая структурированность* и фактов, и предложений (соответственно элементов факта и элементов предложения). В «Логико-философском трактате» эта общая структурированность названа логическим пространством.

5.

И, наконец, последний вопрос касается понимания философии, продекларированного в «Логико-философском трактате». В отличие от понимания языка, Витгенштейн никогда не отказывался от высказанного в «Логико-философском трактате» убеждения, что философские проблемы происходят из-за нарушений правил языка и что правильный способ их разрешения состоит в их устранении.

Жесткое столкновение по вопросу о природе философских проблем между Витгенштейном и Поппером описано в книге «Кочерга Витгенштейна»: «...на карту был поставлен фундаментальный вопрос философии: вопрос о ее цели. От его решения напрямую зависела судьба возглавляемой Расселом аналитической философии»¹⁷. Равнозначна ли позиция Витгенштейна платформе логического позитивизма, как утверждает Александр Леонидович? – На такой вопрос ответ однозначен: нет! Принципиальная разница заключается в том, что, с точки зрения логических позитивистов, философствует кто-то там, какие-то «музыканты без музыкальных способностей»¹⁸, тогда как они, люди со строгим научным мышлением, от этого греха свободны. Совсем не такова позиция Витгенштейна: «Каждый из нас наверняка попадет в мухоловку – нас туда затягивает язык. Философию с кафедры преподают лишь единицы, но на

¹⁷ Эдмондс Д., Айдиноу Дж. Кочерга Витгенштейна. История десятиминутного спора между двумя великими философами. М., 2004. С. 223.

¹⁸ Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Аналитическая философия: Становление и развитие. М., 1998. С. 88.

кухне или в забегаловке мы все – философы»¹⁹. Витгенштейн борется с околдованностью мышления языком *в себе*. «Философ – тот, кто сначала должен вылечить многие недуги собственного рассудка, прежде чем он придет к понятию здравого человеческого разума»²⁰. Может быть, здесь лежит причина особой привлекательности текстов Витгенштейна: они воплощают личный опыт. Витгенштейн понимал философию как прежде всего работу над самим собой: «Работа в философии – как во многом и в архитектуре – это в значительной мере работа над самим собой. Над собственной точкой зрения. Над способом видения предметов. (И над тем, что человеку от них требуется.)»²¹.

Витгенштейн не учит непременно бросить философию и идти заниматься другими делами. Да, он действительно подчас рекомендовал своим друзьям и ученикам сделать именно это – потому что на собственном опыте знал, какой тяжелой и мучительной может быть философская работа и сколь скудны ее результаты.

Неусыпный самоконтроль, неподкупный критицизм по отношению к самому себе – вот чего он требует от философа. А если человек не готов к этому, то ему, по убеждению Витгенштейна, лучше философией не заниматься: он способен только внести новую концептуальную путаницу и тем нанести вред.

Мне кажется, что удачные слова для описания витгенштейновского понимания философии нашла Мария Семеновна Козлова, и я воспользуюсь ими, веря, что она сама не возражала бы в данном случае против таких обширных цитат из ее публикации: «Его взгляд на философию долгое время приравнивали к точке зрения логического позитивизма. Но вдумчивое прочтение, тщательный анализ его суждений позволяют сделать иной вывод. В отличие от Карнапа и его единомышленников, превозносивших науку, философию же считавших делом мало почтенным, бессмысленным, Витгенштейн видел свое главное дело именно в философии, высоко ценил труд философа. Еще совсем молодым он признал: в мире нет ничего более удивительного, чем подлинные проблемы философии (письма Расселу, 1912). Такое настроение не покинет его до конца жизни, целиком отданной философии. Но что тогда означает его постоянно суровая критика метафизики? Выйти из кажущегося тупика помогает, на мой взгляд, Кант, ибо философский поиск двух мыслителей в ряде пунктов перекликается»²². И она продолжает: «По-видимому, Витгенштейн воспринял мысль Канта о регулятивном (неконститутивном) характере философского знания, придав и ей характерный языковой смысл. Сутью философии ему представилось решение особых задач концептуального прояснения, понимания. В отличие от практических или научных вопросов, которые могут иметь фактический, временной, каузальный, структурный и иной характер, все типично философские утверждения и вопросы Витгенштейн характеризовал как логико-языковые, отнесенные не к явлениям, а к понятиям, фиксирующим эти явления»²³. И завершая свое сочувственное изложение представлений Витгенштейна об особенностях философских проблем и философской деятельности, она пишет: «Смыслом, целью, итогом философской работы мыслится достижение такой ясности. Много это или мало? Испытав муки путаницы, пустословия, непонимания, осознаешь: это совсем немало. Трудиться стоит»²⁴.

¹⁹ Эдмондс Д., Айдиноу Дж. Кочерга Витгенштейна. С. 234.

²⁰ Витгенштейн Л. Культура и ценность. С. 452.

²¹ Там же. С. 427.

²² Козлова М.С. Специфика философских проблем. Позиция Л. Витгенштейна // X Всесоюзная конференция по логике, методологии и философии науки. Минск, 1990. С. 78.

²³ Там же.

²⁴ Там же.

К этому немного можно добавить. Витгенштейн видел разрешение философских проблем в избавлении от них. Оскорбительно это для философии или нет? Напомню еще раз, что в *возникновении* философских проблем, с точки зрения Витгенштена, неповинен тот или иной отдельный человек, корень их лежит в устройстве самого языка, а также в характере культуры. Проблемы возникают с неизбежностью. А что происходит с их разрешением? Оно принципиально отличается от разрешения таких проблем, как, скажем, оценка величины радиуса земного шара или предсказание затмений Солнца. Мучают ли нас те проблемы, которые мучали некогда Сократа и его учеников или мы просто *перестали* мучиться их проблемами, потому что живем в другой культуре и имеем другие проблемы? Мучает ли нас Кантова проблема, как возможны синтетические суждения априори, или у нас сейчас другое представление о природе тех суждений, которые Кант считал необходимыми и всеобщими? Размышление над исторической судьбой философии и ее проблем ставит перед нами непростые вопросы (и непростой выбор). Я не дерзаю предлагать их окончательное разрешение, но мне представляется, что позиция Витгенштейна дает основания для серьезных размышлений.

Александр Леонидович совершенно прав в том, что «Логико-философский трактат» создавался в кризисную эпоху европейской культуры. Культура как целое переживает кризис ценностей, кризис философии, кризис науки. А конкретный человек Людвиг Витгенштейн при этом находится в совершенно пограничной ситуации – на фронте Первой мировой войны. Но там он мучается философскими проблемами, пытается найти место ценностям и понять природу предложений этики. Не является ли это подлинной защитой философии и этических ценностей? Мне кажется, что многих поклонников Витгенштейна притягивает к его текстам не что иное, как подлинность его мотивов и сила его признания ценностей. Эта притягательность становится все более сильной в нашем мире симулякров, особенно симулякров интеллектуальной деятельности. Не лежит ли разгадка харизматичности текстов Витгенштейна – хотя бы в некоторой мере – в том, что в них все натуральное и честное: усилия мысли, напряженные поиски и признание необходимости ставить границы самому себе.

Список литературы

Бартли У.У. III. Витгенштейн / Пер. с англ. Т. Нестеровой и О. Сапрыкиной // Людвиг Витгенштейн: Человек и мыслитель / Сост. В.П. Руднева. М.: Прогресс; Культура, 1993. С. 139–270.

Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Пер. с нем. и англ. И.С. Добролюбова и Д.Г. Лахути. М.: Канон+; Реабилитация, 2008. 288 с.

Витгенштейн Л. Культура и ценность // *Витгенштейн Л.* Филос. работы. Ч. 1 / Пер. с нем. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева. М.: Гнозис, 1994. С. 407–492.

Витгенштейн Л. О достоверности // *Витгенштейн Л.* Филос. работы. Ч. 1 / Пер. с нем. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева. М.: Гнозис, 1994. С. 321–405.

Войшвилло Е.К. Понятие как форма мышления: Логико-гносеологический анализ. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1989. 238 с.

Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка / Пер. с нем. А.В. Кезина // Аналитическая философия: Становление и развитие / Сост. А.Ф. Грязнова. М.: Дом интеллектуал. кн., 1998. С. 69–89.

Козлова М.С. Специфика философских проблем. Позиция Л. Витгенштейна // X Всесоюзная конференция по логике, методологии и философии науки. Тез. докл. и выступлений. Минск: Б.и., 1990. С. 78.

Козлова М.С. Вера и знание. Проблема границы (К публикации работы Л. Витгенштейна «О достоверности») // Вопр. философии. 1991. № 2. С. 58–66.

Кюнз Г. Онтология и логический анализ языка / Пер. с нем. и англ. А.Л. Никифорова. М.: Дом интеллектуал. кн., 1999. 237 с.

Поппер К. Логика и рост научного знания: Избранные работы / Пер. с англ.; сост., общ. ред. и вступ. ст. В.Н. Садовского. М.: Прогресс, 1983. 605 с.

Пуанкаре А. О науке / Пер. с фр. Под ред. Л.С. Понтрягина. М.: Наука, 1983. 559 с.

Рассел Б. Философия логического атомизма / Пер. с англ. В. Суровцева. Томск: Водолей, 1999. 192 с.

Рорти Р. Философия и зеркало природы / Пер. с англ. В.В. Целищева. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. 320 с.

Эдмондс Д., Айдиноу Дж. Кочерга Витгенштейна. История десятиминутного спора между двумя великими философами / Пер. с англ. Е. Канищевой. М.: НЛЮ, 2004. 345 с.

Хинтиikka Я. О Витгенштейне / Пер. с англ. В.В. Целищева. М.: Канон+, 2013. 272 с.

Anscombe G.E.M. An Introduction to Wittgenstein's Tractatus. L.: Hutchison University Press, 1959. 179 p.

Glock H.-J. A Wittgenstein Dictionary. Oxf.: Blackwell Publishers, 1996. 416 p.

New Approaches to Neo-Kantianism / Ed. by N. de Warren and A. Staiti. Camb.: Cambridge University Press, 2015. 322 p.

Small rain lays great dust: peculiarities of ontology, theory of knowledge and philosophy of science in Wittgenstein's *Tractatus Logico-Philosophicus*

Zinaida A. Sokuler

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

The author takes a close look at some of the concepts in Wittgenstein's *Tractatus*. She sets to show that the meaning of the notion 'world' is fully revealed only when Wittgenstein comes to speak of what 'lies outside the world'. She then attempts to demonstrate that neither propositional logic nor the classical first-order logic enjoy a privileged position in representing the **'logical space' where both the world and the language lie. The paper argues** that the *Tractatus* contains neither an ontology nor a theory of knowledge in the usual sense of the word and proceeds to analysing the possible motives of conventionalism and instrumentalism exhibited by Wittgenstein in the interpretation of scientific theories. The author contends that Wittgenstein's understanding of philosophy is essentially different from the one shared by the adepts of positivism.

Keywords: Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, logical atomism, philosophy, language, logical space, logic, scientific theory, causality, induction, theory of knowledge, ontology

References

Anscombe, G. E. M. *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. London: Hutchison University Press, 1959. 179 pp.

Bartley, W. W. III. "Wittgenstein", trans. by T. Nesterova and O. Saprykina, *Ljudvig Vitgenshtejn: Chelovek I myslitel'* [Ludwig Wittgenstein: the Man and the thinker], ed. by V.P. Rudnev. Moscow: Progress Publ.; Kul'tura Publ., 1993, pp. 139–270. (In Russian)

Carnap, R. "Preodolenie metafiziki logicheskim analizom jazyka" [Overcoming of philosophy by logical analysis of the language], trans. by A.V. Kezin, *Analiticheskaja filosofija: Stanovlenie I razvitie* [Analytical philosophy: formation and development], ed. By A.F. Grjaznov. Moscow: Dom intellektual'noj knigi Publ., 1998, pp. 69–89. (In Russian)

Edmonds, D. & Eidinow, J. *Kocherga Vitgenshtejna. Istoriya desyatiminutnogo spora mezhdu dvumya velikimi filosofami* [Wittgenstein's Poker. The Story of a Ten-Minute Argument Between Two Great Philosophers], trans. by Ye. Kanistcheva. Moscow: NLO Publ., 2004. 352 pp. (In Russian)

Glock, H.-J. *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Blackwell Publ., 1996. 416 pp.

Hintikka, J. *O Vitgenshteine* [On Wittgenstein], trans. by V.V. Tselishchev. Moscow: Kanon+ Publ., 2013. 272 pp. (In Russian)

Kozlova, M. S. "Specifika filosofskih problem. Pozicija L. Vitgenshtejna" [The peculiarity of philosophical problems. Wittgenstein's position], *X Vsesoyuznaya konferentsiya po logike, metodologii i filosofii nauki* [Proceedings of X All-Union conference on logic, methodology and philosophy of science]. Minsk, 1990, p. 78. (In Russian)

Kozlova, M. S. "Vera i znanie: Problema granicy k publikacii raboty L. Vitgenshtejna 'O dostovernosti'" [Faith and Knowledge: A problem of demarcation. Preface to the publication of the Wittgenstein 'On Certainty'], *Voprosy filosofii*, 1991, No. 2, pp. 58–66. (In Russian)

Küng, G. *Ontologiya i logicheskii analiz yazyka* [Ontology and the Logistic Analysis of Language], trans. by A.L. Nikiforov. Moscow: Dom intellektual'noi knigi Publ., 1999. 237 pp. (In Russian)

Poincare, H. *O nauke* [On science], trans. from French, ed. by L.S. Pontryagin. Moscow: Nauka Publ., 1983. 559 pp. (In Russian)

Popper, K. *Logika i rost nauchnogo znaniya: Izbrannye raboty* [Logic and the Growth of Scientific Knowledge: Selected Works], trans. from English, ed. by N.N. Sadovskii. Moscow: Progress Publ., 1983. 605 pp. (In Russian)

Rorty, R. *Filosofija i zerkalo prirody* [Philosophy and the Mirror of Nature], trans. by V.V. Tselishchev. Novosibirsk: Novosibirsk St. Univ. Publ., 1997. 320 pp. (In Russian)

Russell, B. *Filosofija logicheskogo atomizma* [The Philosophy of Logical Atomism], trans. by V. Surovcev. Tomsk: Vodolej Publ., 1999. 192 pp. (In Russian)

Vojshvillo, E. K. *Ponjatie kak forma myshlenija: Logiko-gnoseologicheskij analiz* [The Concept as a Form of Thought: A logic-gnoceological analysis]. Moscow: Moscow St. Univ. Publ., 1989. 238 pp. (In Russian)

Warren, N. de & Staiti, A. (eds.) *New Approaches to Neo-Kantianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. 322 pp.

Wittgenstein, L. "Kul'tura i tsennost'" [Culture and Value], in: L. Wittgenstein, *Filosofskie raboty* [Philosophical Writings], Pt. 1, trans. by M.M. Kozlova and Ju.A. Aseev. Moscow: Gnozis Publ., 1994, pp. 407–492. (In Russian)

Wittgenstein, L. "O dostovernosti" [On Certainty], in: L. Wittgenstein, *Filosofskie raboty* [Philosophical Writings], Pt. 1, trans. by M.M. Kozlova and Ju.A. Aseev. Moscow: Gnozis Publ., 1994, pp. 321–405. (In Russian)

Wittgenstein, L. *Logiko-filosofskij traktat* [Logico-Philosophical Treatise], trans. by I.S. Dobronravov and D.G. Lakhuti. Moscow: Kanon+ Publ., 2008. 288 pp. (In Russian)

Научно-теоретический журнал

Философский журнал / Philosophy Journal
2018. Том 11. Номер 1

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт философии Российской академии наук

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*
Технический редактор: *Ю.А. Аношина*
Корректор: *И.А. Мальцева*

Подписано в печать с оригинал-макета 12.03.18.
Формат 70х100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.
Усл. печ. л. 12,00. Уч.-изд. л. 15,59. Тираж 1 000 экз. Заказ № 05.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Свободная цена

Информацию о «Философском журнале» см. на сайте журнала:
<https://pj.iph.ras.ru>

Памятка для авторов

- Автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не сдан в другое издание. Ссылка на «Философский журнал» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.
- Языки публикаций: русский, английский, французский и немецкий. При этом к публикации не принимаются статьи и рецензии, написанные на иностранных языках русскоязычными авторами.
- Рукописи принимаются в электронном виде в форматах MS Word по адресу электронной почты редакции: philosjournal@iph.ras.ru
- Объем статьи – от 0,7 до 1,2 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 0,8 а.л. Для рецензии также требуется аннотация.
- Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта: название статьи, Ф.И.О. автора – 14 кеглем; подзаголовки, текст – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю, поля: 2,5 см со всех сторон.
- Тексты на древних и восточных языках должны быть набраны в кодировке Unicode.
- Примечания и библиографические ссылки оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией.
- Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы **на русском и английском языках**:
 1. Сведения об авторе(ах):
 - фамилия, имя и отчество автора;
 - ученая степень, ученое звание (только на русском языке);
 - место работы;
 - полный адрес места работы (включая страну, индекс, город);
 - адрес электронной почты автора.
 2. Название статьи;
 3. Аннотация (от 200 до 250 слов);
 4. Ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний);
 5. Список литературы.
- Рукописи на русском языке должны содержать *два варианта представления списка литературы*:
 1. Список, озаглавленный «Список литературы» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках;
 2. Список, озаглавленный «References» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:
 - автор (транслитерация);
 - заглавие статьи (транслитерация);

- [перевод заглавия статьи на английский язык в квадратных скобках];
- название русскоязычного источника (транслитерация);
- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
- выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников нужно использовать сайт <http://trans.li>, 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 (имя, отчество и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, имя, отчество и фамилия автора, аффилиация автора, аннотация, ключевые слова, “References”).
- Более подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списков литературы и проч. содержатся в «Правилах оформления рукописей» на сайте журнала по адресу: https://pj.iph.ras.ru/index.php/ph_j/guide
- Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решениями редколлегии, главного редактора и оценкой экспертов. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи (в исключительных случаях срок рассмотрения материала может быть продлен).
- Плата за опубликование рукописей не взимается. Гонорары авторам не выплачиваются.
- Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.
- Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 318. Тел.: +7 (495) 697-66-01; e-mail: philosjournal@iph.ras.ru; сайт: <https://pj.iph.ras.ru>

Подписка на «Философский журнал» открыта в отделениях связи России. Подписной индекс 41951 Объединенного каталога «Пресса России» или по Интернет-каталогу: <http://www.arpk.org/magaz.php?in=41951>

