

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2025. Том 30. Номер 1

Главный редактор

И.И. Блауберг (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

С.И. Бажов (Институт философии РАН, Москва, Россия), *П.А. Гаджикурбанова* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Б.Л. Губман* (Тверской государственный университет, Тверь, Россия), *И.Д. Дзюхадзе* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Н.А. Дмитриева* (Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия; Московский педагогический государственный университет, Москва, Россия), *И.И. Евлампиев* (Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия), *Н.С. Кирабаев* (Российский университет дружбы народов, Москва, Россия), *А.А. Кротов* (Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), *А.Н. Круглов* (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия), *В.А. Куренной* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *В.Г. Лысенко* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Л.Б. Макеева* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *В.И. Молчанов* (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия), *В.В. Петров* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *А.М. Руткевич* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *А.Э. Савин* (Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия), *В.В. Сербиненко* (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия), *В.В. Сидорин* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *М.А. Солопова* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Е.В. Фалёв* (Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия)

Международный редакционный совет

Джеффри Эндрю Бараи (Пикардийский университет им. Жюль Верна, Амьен, Франция), *Аудриус Бейнориус* (Вильнюсский университет, Вильнюс, Литва), *И.С. Вдовина* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *М.Н. Громов* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Людвиг Нагль* (Венский университет, Вена, Австрия), *Николай Плотников* (Восточноевропейская коллегия, Северный Рейн-Вестфалия; Институт русской культуры им. Ю.М. Лотмана, Рурский университет Бохума, Бохум, ФРГ), *А.В. Смирнов* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *М.Т. Степанянц* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Мишель Юлен* (Сорбонна, Париж, Франция)

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

Периодичность: 2 раза в год. Выходит с 1997 г.

Журнал зарегистрирован: Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61225 от 3 апреля 2015 г.

Подписной индекс каталога Почты России – ПН147

Журнал включен в: Перечень рецензируемых научных журналов ВАК (группа научных специальностей «5.7. Философия»); Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); КиберЛенинка; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIH PLUS

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 412
Тел.: +7 (495) 697-73-26; e-mail: hist_phil@iphras.ru;
сайт: <https://hp.iphras.ru>

HISTORY OF PHILOSOPHY

(ISTORIYA FILOSOFII)

2025. Volume 30. Number 1

Editor-in-Chief

Irina Blauberg (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Editorial Board

Sergey I. Bazhov (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Nina A. Dmitrieva* (Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia; Moscow State Pedagogical University, Moscow, Russia), *Igor D. Dzhokhadze* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Igor I. Evlampiev* (St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia), *Egor V. Falev* (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), *Polina A. Gadzhikurbanova* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Boris L. Gubman* (Tver State University, Tver, Russia), *Nur S. Kirbaev* (RUDN University, Moscow, Russia), *Artem A. Krotov* (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), *Alexey N. Kruglov* (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia), *Vitaly A. Kurennoy* (National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia), *Viktoria G. Lysenko* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Lolita B. Makeeva* (National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia), *Victor I. Molchanov* (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia), *Valery V. Petrov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Alexey M. Rutkevich* (National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia), *Alexey E. Savin* (Head of Department, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia), *Vyacheslav V. Serbinenko* (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia), *Vladimir V. Sidorin* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Maria A. Solopova* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Editorial Council

Jeffrey Andrew Barash (University of Picardy Jules Verne, Amiens, France), *Audrius Beinorius* (Vilnius University, Vilnius, Lithuania), *Michail N. Gromov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Michel Hulin* (Sorbonne, Paris IV, Paris, France), *Ludwig Nagl* (University of Vienna, Vienna, Austria), *Nikolaj Plotnikov* (Lotman-Institute of Russian Culture at Ruhr-University; “Osteuropa-Kolleg NRW”, Bochum, Germany), *Andrey V. Smirnov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Marietta T. Stepaniants* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Irena S. Vdovina* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences
Frequency: 2 times per year
First issue: 1997

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-61225 on April 3, 2015

Subscription index in the catalogue of Russian Post is ПН147

Abstracting and Indexing: 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; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIH PLUS

All materials published in the “History of Philosophy” journal undergo peer review process

Editorial address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation
Tel.: +7 (495) 697-73-26; e-mail: hist_phil@iphras.ru;
website: <https://hp.iphras.ru>

СОДЕРЖАНИЕ

МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ:
ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

Д.О. Селютин. Понятие сознания в «Этике» Спинозы.....5
А.А. Кротов. Философия Эмиля Литтре как особый этап в развитии позитивизма.....17
Д.О. Рожин. Преподавание философских дисциплин В.Д. Кудрявцевым-Платоновым
в Московской духовной академии.....29
Т.А. Терентьева. Ранняя метафизика Гуссерля в свете современных исследований.....40
В.М. Розин. Опыт понимания «Творческой эволюции» Анри Бергсона.....53
Д.А. Муравьев. Опыт и язык в философии Джона Дьюи и Уилфрида Селларса.....64
Л.Б. Макеева. Кант, внутренний реализм Патнэма и метафизика.....76
А.Н. Круглов. Российское кантоведение после распада СССР.....85

ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ

Р.И. Аюпов. Джон Сёрл о семантике имен собственных.....101
 Приложение. *Джон Р. Сёрл.* Имена собственные
 (перевод и примечания Р.И. Аюпова).....106
И.С. Вдовица. Э. Мунье: «Я среди других».....115
 Приложение. *Эмманюэль Мунье.* Трактат о характере (фрагменты)
 (перевод и примечания И.С. Вдовиной).....118

РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ

В.Г. Лысенко. Индийская родина философии: размышления
о книге В. Эльтшингера и И. Ратье «Что такое индийская философия?».....128
Информация для авторов.....140

TABLE OF CONTENTS

WORLD PHILOSOPHY:
THE PAST AND THE PRESENT

Dmitry O. Selyutin. The Concept of Consciousness in Spinoza’s “Ethics” 5

Artem A. Krotov. Philosophy of Émile Littré as a Special Stage
in the Development of Positivism..... 17

David O. Rozhin. The Teaching of Philosophical Disciplines
by V.D. Kudryavtsev-Platonov at the Moscow Theological Academy..... 29

Tatyana A. Terentieva. Husserl’s Early Metaphysics in the Light of Modern Research..... 40

Vadim M. Rozin. Experience of Understanding Henri Bergson’s “Creative Evolution” 53

Dmitry A. Muravyev. Experience and Language in the Philosophy of John Dewey
and Wilfrid Sellars..... 64

Lolita B. Makeeva. Kant, Putnam’s Internal Realism and Metaphysics..... 76

Alexei N. Krouglov. Russian Kantian Studies after the Collapse of the USSR..... 85

PUBLICATIONS AND TRANSLATIONS

Ramazan I. Ayupov. John Searle on the Semantics of Proper Names..... 101

Appendix: *John R. Searle*. Proper Names (translation and commentaries by Ramazan I. Ayupov)..... 106

Irena S. Vdovina. E. Mounier: “Me Among Others” 115

Appendix: *Emmanuel Mounier*. Treatise on Character (fragments)
(translation and commentaries by Irena S. Vdovina)..... 118

REVIEWS

Victoria G. Lysenko. Indian Birthplace of Philosophy: Reflections on V. Eltschinger
and I. Ratié’s Book “What is Indian Philosophy?” 128

Information for authors..... 140

МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

Д.О. Селютин

Понятие сознания в «Этике» Спинозы

Селютин Дмитрий Олегович – аспирант философского факультета. МГУ имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119234, г. Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4; e-mail: dimaselyutin14@gmail.com

В статье анализируется концепт сознания в «Этике» Спинозы. Для этого последовательно выделяются и описываются три теоретических подхода к сознанию в философии Спинозы. Первый из них состоит в отрицании сколь-либо проработанного понятия сознания в «Этике», в силу чего мы не можем ни ответить на вопрос, в чем оно состоит, ни отличить сознательных существ от несознательных. Согласно второму подходу, разговор о сознании помещается в контекст идей об идеях (лат. *ideae idearum*), где таковое связывается с рефлексивностью и второпорядковой осведомленностью, свойственной идеям высшего порядка. Третий подход выделяется автором статьи как наиболее перспективный: в его рамках идея определяется как сознательная, если она приводит к изменению сущностного стремления (лат. *conatus*) существа, а само оно тем более наделено сознанием, в чем большем диапазоне способно варьировать свое стремление, что, в свою очередь, коррелирует со сложностью его тела.

Ключевые слова: Б. Спиноза, философия Нового времени, сознание, стремление, аффект

Один из важных аспектов «Этики», в свете современного интереса к теме когнитивных исследований, – это теория сознания Спинозы. Тем не менее этот пункт часто упускается из виду, и, приступая к нему, мы находимся в более затруднительном положении, чем того можно было бы ожидать.

Причина этого заключается в сильной полярности мнений по вопросу сознания в философии Спинозы. Ограничив область исследования англоязычной исследовательской литературой, можно выделить три условные группы теорий, авторы которых высказывались на этот счет. В статье мы попытаемся установить наиболее перспективную из них. Успешность интерпретации будет оцениваться с учетом ее способности ответить на три главных вопроса: 1) Что является ключевым элементом, определяющим сознание? 2) Как отличить сознательных существ от несознательных? 3) Что отличает осознанные идеи от неосознанных или бессознательных?

Пессимизм в отношении сознания

Итак, первая теория может быть названа таковой только условно, поскольку состоит в отрицании наличия у Спинозы полноценного понятия сознания. К числу авторов, придерживавшихся такого взгляда, мы можем отнести Джонатана Беннетта¹, Майкла ЛеБаффа [LeBuff, 2010, p. 531–563], Маргарет Вилсон [Wilson, 1999, p. 137] и Джона Миллера [Miller, 2007, p. 203–220]. Многие из них не берут на себя труд должным образом доказывать отсутствие теории сознания у Спинозы, поскольку считают это ясным из общего характера его философии. Действительно, такая мысль правомерна в нескольких отношениях. Прежде всего, логично предположить, что если Спиноза был бы всерьез озабочен разработкой этой темы, то по крайней мере открыто бы ее сформулировал. Однако нам не удается найти прямых утверждений о природе сознания ни в аксиомах, ни в теоремах «Этики». Эта тема как будто оказывается вытеснена, с одной стороны, рассуждением об идеях как модусах божественного интеллекта, а с другой стороны, психологическими соображениями об аффектах и способах их обуздания. Общим, но от того не менее важным доводом служит и тот факт, что сама эпоха «радикального просвещения» еще не обладала законченным представлением о сознании *per se*. Декарт в этом отношении еще долгое время оставался наиболее передовым мыслителем, в то время как его младшие современники и наследники в большей мере были озабочены проблемами морали и Бога. К числу последних также можно было бы отнести и Спинозу, считавшего утверждение индивидуальной мыслящей субстанции самой большой нелепостью из возможных. Примечательно и то, что латинское слово *conscientia* в то время имело сильный моральный оттенок, да и само по себе оно могло употребляться в различных контекстах, неся уже другой смысл. Майкл ЛеБафф выделяет три таких контекста (интенциональный, экстенциональный и эпистемический²), утверждая, что Спиноза склонен их путать и часто употребляет слово «сознание» сразу в нескольких из них, что, по его мнению, ослабляет уверенность в наличии у Спинозы устойчивой концепции сознания. С последним согласен и Джон Миллер, но его оценка этого факта скорее положительна. Так, он утверждает, что сам подход Спинозы, состоящий в построении теории ума без теории сознания, является для него только плюсом, поскольку избавляет от многих трудностей, связанных с описанием работы сознания [Ibid., p. 220].

Многое и внутри самой «Этики» дает нам основание сомневаться, что Спиноза подразумевает под «сознанием» нечто близкое к современному значению этого слова. Пожалуй, сегодня самым неоспоримым фактом интроспекции является утверждение о том, что лишь немногие факты жизни доступны нашему сознанию. Тем абсурднее кажутся слова в теореме 12 части 2 (Ч. 2. Т. 12) о том, что «в этом теле

¹ Он, например, пишет: «Однако такая формулировка стала бы неприятным напоминанием о том, что “Этика” остро нуждается в селективной теории сознания, которой в ней нет и следа» [Bennett, 1984, p. 191].

² Интенциональный контекст (в данном случае) понимается как ситуация, в которой субъект осознает нечто о предмете вне зависимости от того, реален этот предмет или нет. Сам автор приводит пример с нашей мыслью о солнце, которая остается таковой, даже если само солнце подменено какой-то хитроумной иллюзией. В экстенциональном контексте, напротив, важен предмет мысли. Так, если при плохой погоде я смотрю на небо и думаю о том, что вижу луну, в то время как на самом деле это солнце, то в экстенциональном контексте моя мысль будет касаться именно солнца как реального референта идеи в моем сознании. Эпистемический контекст касается знания как осведомленности о чем-то. Так, я могу обладать какими-то знаниями о солнце, приобретать их или терять (этот последний случай не так ясен, как два предыдущих, поскольку укоренен в способе употребления слова *conscious* в английском языке) [LeBuff, 2010, p. 534–535].

не может быть ничего, что не воспринималось бы душой»³. Экстравагантно выглядит концепция памяти и воображения Спинозы, сводящаяся, по существу, к телесным изменениям, объяснение которых также не приведено. Более того, чтобы говорить о сознании, нужно иметь в виду, о чем сознании мы говорим, тем не менее вопрос о сущности ментального индивида у Спинозы далеко не прозрачен. Главным же доводом, препятствующим формированию полноценной теории сознания, служит панпсихизм Спинозы. Если утверждается одушевленность (некоторого рода) всех тел, кажется необоснованным вводить новый неизвестный принцип, благодаря которому человек получал бы привилегированное положение в универсуме. Таковы основные доводы наиболее пессимистично настроенных исследователей. И тем не менее мы попытаемся обойти эти возражения и усилить, насколько это возможно, альтернативные позиции, к изложению которых мы приступаем далее.

Сознание как идея идеи

Две «позитивные» концепции сознания различаются прежде всего по тому, какую из частей «Этики» берут в качестве отправной точки. Та из них, которую мы бы хотели рассмотреть первой, является также наиболее ранней по времени возникновения и принимает за основу сознания рефлексия ума, осуществляемую при посредстве теории идеи идеи – теории, обнаруживаемой во второй части «Этики». Впервые подобный подход был сформулирован Эдвином Керли в рамках его более обширного логицистского понимания идей как пропозиций [Curley, 1969, p. 55–57].

Исходя из этого, Керли берет за основу теоремы второй части с 19 по 23. Их содержание может быть изложено следующим образом: все возможное знание о собственном теле человеком приобретается при посредстве идей состояний тела (Ч. 2. Т. 19); в свою очередь, все знание, которое душа (или ум) имеет уже о самой себе, связано с идеями аффектов тела: «Душа познает самое себя лишь постольку, поскольку она воспринимает идеи состояний тела» (Ч. 2. Т. 23). Несколько позднее Спиноза делает важное уточнение, согласно которому идея аффекта и сам аффект находятся в таких же отношениях, как ум и тело: «Но эта идея соединена с аффектом точно таким же образом, как душа соединена с телом» (Ч. 4. Т. 8. Док.). Аналогичная мысль приведена в Ч. 2. Т. 21, где утверждается, что «идея души соединена с душой точно так же, как сама душа соединена с телом». Там, где Спиноза использует выражение «идея души», он, по всей видимости, имеет в виду идею идеи в том формальном смысле, каким она наделяется в Ч. 2. Т. 21. Сх. Из всего этого следует, что идеи аффектов, при помощи которых ум осуществляет самопознание, есть именно те идеи идеи, о существовании которых мы впервые узнаем в Ч. 2. Т. 20⁴. Если также учесть, что все элементы этого рассуждения приведены в контексте последовательного восхождения от устройства тел к устройству человека и его идей, а сам его ум – это идея, содержащая идеи частей его тела в качестве собственных частей, то логичным выглядит предположение, согласно которому реальная цель Спинозы здесь состоит в том, чтобы представить аспект самопознания или рефлексивности как исключительное свойство идей «высшего порядка», которые берут идеи «низшего порядка» в качестве контента, о котором разум таким образом имеет осознанное представление.

³ Здесь и далее цитирование ведется по изданию: [Спиноза, 1957].

⁴ «В Боге существует так же идея – иными словами, познание человеческой души, – проистекающая в Боге таким же образом и относящаяся к Богу точно так же, как идея, или познание человеческого тела».

Подчеркнем, что в этом сжатом изложении⁵ исторически первого подхода к сознанию у Спинозы последнее наделяется двумя важными чертами. Во-первых, сознание по смыслу сближается со знанием ума о самом себе, самосознанием или рефлексией. Во-вторых, теория, предполагающая два уровня идей (где низший представляет для высшего нечто вроде сырого материала, который осознается, только выступая подлежащим для идеи идеи), по сути является теорией сознания высшего порядка⁶. Эти два явных пункта, наравне с тем, о чем данная теория умалчивает, представляли одновременно в качестве как повода для критики, так и мотивации для ее усовершенствования. Поэтому далее мы разберем доводы двух сторон, чтобы в конце еще раз обратиться у двум упомянутым положениям.

Главный пункт теории идей идей, подвергавшийся критике, состоит в том, что данный подход к сознанию совершенно неудовлетворителен во втором главном отношении, вынесенном нами в начало статьи (а именно: сознание, построенное при посредстве идеи идеи, не отвечает на вопрос о том, что отличает сознательных существ от несознательных). Сам Керли защищает от этой претензии только одной фразой, в которой утверждает, что в Ч. 2. Т. 20 полагается существование идеи идеи только для человеческого ума [Curley, 1969, p. 128]. Здесь мы, очевидно, не можем согласиться с ним, ведь достаточно обратиться к доказательству этой теоремы, чтобы убедиться в том, что наличие идеи ума как идеи идеи у человека основано только на том, что его ум – такой же модус атрибута мысли, как и всякий другой. Выделенная роль человека при образовании «второпорядковой осведомленности» потребовала бы качественного скачка в изложении «Этики», не находящего основание в предыдущих теоремах. Именно поэтому нам сложно принять мысль о том, что если наличие идеи идеи у любого тела не стало предметом открытого доказательства, то верно обратное.

Но если Керли заблуждается в этом отношении, как было показано, то из этого следует наличие идеи для всякой другой идеи. А это привело бы нас к заключению о наличии у всякого тела сознания и при этом рефлексивного по своей сути.

Второе возражение касается избыточности теории идей идей. Как мы выяснили из Ч. 2. Т. 20, в Боге существует идея всякой вещи, неважно, ментальной или протяженной. А это, по сути, означает, что привычная картина параллелизма идей и вещей должна быть уточнена в новом смысле как теория параллелизма вида: все – идея. Если сказанное верно, то ничто не удерживает нас от бесконечного «напластования» идей идей. В Ч. 2. Т. 21 Сх. читаем следующее: «Ибо раз кто-нибудь что-либо знает, он тем самым знает, что он это знает, и вместе с тем знает, что он знает, что он это знает, и так до бесконечности». Действительно, если Бог «мыслит бесконечно многое бесконечно многими способами» и обладает идеями о всех прочих идеях, то ряд $I(I(I(\dots)))$ должен быть бесконечным, и если идея о другой идее – это ее формальное свойство, то и всякая идея идеи у человека должна разрастаться до бесконечности. Отличительной особенностью того, что мы в таком случае получаем, становится репрезентативная пустота идей высшего уровня, ведь они лишь формальные копии изначальной идеи.

Далее, если мы принимаем упомянутый бесконечный рост идей идей, а с ними самими ассоциируем рефлексивное сознание, то мы также вынуждены признать бесконечное возрастание ступеней осознанности и уровней реализации рефлексии. Спиноза, конечно, не относится к тем философам, которых пугает бесконечность, но принимать его слова о том, что «раз кто-нибудь что-либо знает, он тем самым знает, что он это знает и т.д.», за утверждение бесконечности сознаний, пропорциональных в своем числе знанию о знании, было бы нелепостью. Но именно к этому нас толкает теория Керли, и это служит нашим третьим аргументом против нее.

⁵ Правда, сам Керли уделяет этому моменту менее страницы.

⁶ Нечто аналогичное по смыслу можно обнаружить в [Rosenthal, 1986, p. 329–359].

Последнее возражение является также самым абстрактным и может быть заключено в скобки, поскольку у нас нет готового ответа на него. Оно касается вопроса о том, не нарушает ли теория идей принцип параллелизма вообще, как он излагается в Ч. 2. Т. 7. Иными словами: если мы утверждаем, что порядок и связь вещей тот же, что порядок и связь идей, то принимаем и обратимость этого утверждения. Но если к порядку идей мы добавляем те бесконечные «колонны» $I(I(I(\dots)))$, то вопрос о том, что соответствует им в аспекте протяженной реальности, не имеет ответа. Этот момент остается открытым для обсуждения.

Отметим: все перечисленные выше аргументы (и особенно первый) зачастую «лили воду на мельницу» пессимизма и склоняли исследователей к мысли об отсутствии адекватного описания сознания у Спинозы. Тем не менее мы вправе сделать несколько уточнений к теоремам 19–23 так, чтобы позиции Керли были, насколько это возможно, усилены. Далее мы постараемся выстроить именно такую линию защиты и оценить ее эффективность.

Прежде всего мы видим проблематичность бесконечного удвоения идей, влекущего за собой видимую странность этой теории. В поисках выхода из положения мы могли бы пристальнее взглянуть на Ч. 2. Т. 21. Сх., где об идее идеи говорится как о форме идеи. Вкупе с самой теоремой 21, утверждающей, что отношение идеи идеи к самой этой идее подобно отношению ума к телу, мы вправе сделать предположение о нумерическом тождестве идеи низшего и идеи высшего порядков. В таком случае эти идеи будут отличаться только своим контентом, а идея идеи будет представлять не более чем осознанность, свойственную идее как таковой. Этот ход позволил бы нам избежать классификации теории сознания Спинозы как теории высшего порядка. Действительно, об этом нельзя было бы говорить, если сознание изначально принадлежит идее как ее форма и не выходит за ее пределы, разве только на уровне концептуального отличия своего объекта репрезентации.

Идеи аффектов, в рамках этого предположения, должны мыслиться как автономная осведомленность внутри самого аффекта, а поскольку самым подходящим кандидатом на роль того, что конституирует сознание, должны считаться именно они, как об этом говорится в Ч. 2. Т. 23⁷, то сознание должно иметь динамическую природу, т.е. быть там, где присутствует изменение внутри идей ума, параллельное изменениям тела, которому ум принадлежит.

Все это звучит вполне разумно и придает теории большую стройность, но тем не менее не решает главного затруднения, а именно не дает ответа на вопрос, что же разделяет сознательных существ и несознательных. Здесь мы подходим к моменту, который может стать объединяющим звеном между этой концепцией сознания и той, о которой пойдет речь далее. Поэтому остановимся на этом пункте подробнее.

Одной из ключевых особенностей философии Спинозы является утверждение различия идей по степени реальности соответственно с тем, как различаются по этому признаку их тела (Ч. 2. Т. 13. Сх.). Приложим к этому и то, что чем большему воздействию способно подвергаться тело, тем к большему числу переживаний способна душа. А если учесть то, что упомянутая способность тела зависит от его сложности, то в качестве вывода мы получим связь степени реальности/совершенства идеи и комплексного устройства ее объекта, т.е. тела. Сознание, несомненно, должно было бы считаться Спинозой одним из достоинств ума, связанным с возможностью воспринимать свои состояния, поэтому этот вывод выглядит достоверным. Именно этим образом Кристофер Мартин [Martin, 2007, p. 278] пытается объяснить, почему идея аффекта поцарапанного колена в случае, если мы говорим о колене, рассматриваемом как отдельное тело, а не как часть тела человека, должна быть менее осознанна, чем та же идея применительно к уму человека. Дело в том,

⁷ «Душа познает самое себя лишь постольку, поскольку она воспринимает идеи состояний тела».

что последний есть более сложная совокупность идей, в рамках которой идея аффекта травмы колена будет сопоставлена с большим множеством прочих идей. Переходя на язык биологии, мы можем назвать идеи нервов, как и, возможно, идею другого колена и т.д. – благодаря всему этому каждая отдельная идея в человеке должна обладать большим контентом и быть более осознанной, чем та же идея в его части. Как мы видим, граница между сознательными существами и несознательными, если следовать этой логике, должна пролегать между простотой и сложностью их тел. Это утверждение, на первый взгляд многообещающее, при внимательном рассмотрении выглядит формальным, ведь мы так и не получаем конкретного критерия отличия для конкретных индивидов. Этого, однако, мы и не вправе требовать от Спинозы, поскольку и у нас самих нет ответа на этот вопрос. Напротив, Спиноза поступает мудро, ограничивая свою мысль тем, что возможное решение проблемы панпсихизма должно учитывать аспект комплексности ума. Здесь, как и ранее, Спиноза ставит читателя перед абстрактными рамками научной теории, еще не созданной в его время.

Подводя итоги данного параграфа, попытаемся оценить с точки зрения эффективности линию защиты теории идей идей. Первая сложность, которую мы обнаруживаем, состоит в том, что не до конца ясно, как сознание может иметь динамическую природу (т.е. обладать знанием себя при посредстве идей аффектов). В таком случае идея идеи некой части человеческого тела не является осознанной до тех пор, пока не претерпевает изменение, а это, по-видимому, входит в противоречие с тем, что мы сказали ранее по поводу внутреннего свойства всякой идеи в виде ее осознанности. Иными словами, для такой защиты было бы необходимо определить, что в конечном итоге конституирует сознание: идея идеи (как ее осознанность) или аффективность. Если же мы хотим сохранить оба этих пункта, то необходимо признать, что в человеческом теле, как и во всяком другом, во всякий момент времени происходит изменение. Пока же у нас нет текстуальных подтверждений этой мысли, мы должны отказаться от нее.

Второе возражение касается введенного разделения сознательных и несознательных существ на основании их сложности. Насколько мы можем судить, «проблема поцарапанного колена» не имеет удовлетворительного решения в этой плоскости. Для демонстрации этого детализируем данный пример следующим образом: представим, что у колена, взятого отдельно, есть идеи об изменениях, протекающих внутри него (идеи сустава, связок, хрящей и т.д.). Следуя принципу сложности, нужно было бы сказать, что мое колено «осведомлено» о своих компонентах хуже меня, а я, в свою очередь, должен бы был обладать гораздо лучшим знанием о том, что происходит внутри. И если данные интроспекции не могут сказать нам ничего о знании колена, то в отношении моего знания выводы однозначны – я не имею понятия ни о чем внутри своего колена, пока оно, к примеру, не заболит. Аналогичное верно и в сторону усложнения. Такой индивид, как планета Земля, имея меня в качестве своей части и являясь более сложным по устройству, должен был бы знать о моем поцарапанном колене лучше меня (и притом гораздо лучше). Но даже если предположить наличие ума у Земли (а следуя мысли Спинозы, это будет вполне логично), то мысль о том, что она осознает боль в моем колене больше меня, будет абсурдной шуткой. Вывод, который можно сделать из этого, состоит в том, что, принимая во внимание здравый смысл, мы склонны утверждать, что аффект, поскольку он осознаваем, зависит не от комплексности индивида, но от чего-то другого. В данном примере можно предположить, что я лучше осведомлен о боли в колене, поскольку эта боль оказывает существенное влияние на мою сущность, *conatus*, т.е. стремление к самосохранению. Так и Земля не осознает ту же идею, поскольку та никак не влияет на ее *conatus*. Говоря это, мы забегаем в следующий параграф и, по сути, проговариваем наши выводы о природе сознания, поэтому до времени

поставим эту мысль на паузу. Скажем лишь, что теория Керли, будучи эксплицированной, полна противоречий, а попытки ее реабилитации, если довести их до логического конца, склоняют нас к принятию совершенно иной концепции сознания у Спинозы, о которой речь будет идти ниже.

Но перед тем, как переходить к ней, подытожим два важных момента этого параграфа. Оба они касаются того, как нам в конечном итоге следует воспринимать теорию идей идей. Во-первых, что мы можем сказать о ней наверняка, так это то, что она утверждает некое внутреннее свойство рефлексивности идеи, выражающееся в знании ее содержимого. В этом отношении Спиноза подобен Декарту, для которого наличие мысли (или идеи) также выражалось в автоматическом знании о ней (как, например, в «я мыслю» содержалось «я существую») [Jorgensen, 2020, web]. Возможно, еще более, чем на Декарта, Спиноза похож здесь на Антуана Арно, говорившего о «простых рефлексиях», неотличимых от содержимого идеи и представляющих внутреннее свойство всякой идеи или мысли [Arnauld, 1990, p. 70–77]. Во-вторых, как мы выяснили, рефлексивность не конституирует сознание, поэтому было бы неверно утверждать, что всякая идея ума осознанна – и это уже отличает Спинозу от Декарта, считавшего сознание простым свойством любых мыслей [Jorgensen, 2020, web]. Сказанное отчасти служит ответом на вопрос о том, почему Спиноза не поместил рассуждение о сознании полностью во второй части «Этики», где таковое было бы просто метафизикой ума. Дело в том, что вторая часть посвящена идеям *per excellence*, а сознание есть некое более универсальное свойство, раскрывающееся в контексте эмоций, разума и действий.

Сознание как аффективность

После того как мы выяснили проблематичность теории идеи идеи в качестве элемента, конституирующего сознание, рассмотрим более подходящие варианты. В рамках предшествующего рассуждения, попытаюсь реабилитировать этот взгляд, мы упомянули аспект комплексности организма как критерий, с помощью которого мы надеялись провести грань между сознательными существами и несознательными. Остановимся на этом пункте подробнее.

Действительно, в нашем распоряжении не так много мест из «Этики», в которых Спиноза прямо высказывался бы о сознании. Поэтому такие отрывки, как Ч. 2. Т. 13. Сх. или Ч. 5. Т. 39. Сх.⁸, где открыто обсуждается вопрос сложности тела ввиду способности ума к познанию себя, Бога и прочих вещей, очевидно, должны быть приняты нами во внимание. Выше мы привели пример, из которого следует, что сложность тела не предоставляет ответа на вопрос, почему одни идеи осознаваемы, а другие нет. Сама сложность индивида касается только его ума как целого и, будучи примененной к отдельным идеям, ведет к противоречиям. Так, мы не можем сказать, что сложная идея более сознательна, чем простая, как не можем сказать, что сложный индивид осознает свои идеи в большей степени, чем простой, только лишь на основании своей сложности.

Тем не менее нам ясно, что сложность существенным образом связана с сознанием, так что некоторые из исследователей уделяли этому аспекту первоочередное внимание [Nadler, 2008]. Для выявления этой связи можно сначала вспомнить пример Спинозы с червем, формирующим идею о крови, в которой он живет, и добавим к этому примеру человека, в чьем уме также содержится эта идея. В последнем случае она будет богаче по своему контенту, поскольку будет включать и идею тела,

⁸ «Так как тела людей способны весьма ко многому, то, несомненно, природа их может быть такова, чтобы соответствовать душам, имеющим большое познание самих себя и Бога».

крови и сосудов и т.д. Если мы предположим, что и человек и червь равным образом осознают идею крови, то должны будем добавить, что в случае человека эта идея гораздо ярче, поскольку в ней содержится больше знания.

Продолжим это рассуждение и посмотрим, с чем еще коррелирует сложность организма. Очевидная мысль состоит в том, что чем более комплексным устройством обладает тело, тем большему числу аффектов оно способно подвергаться. Здесь требуется дать чуть более подробное описание того, что собой представляет аффект. Как следует из его определения, понятие аффекта применимо как к протяженной реальности, так и к ментальной (Ч. 3. Оп. 3). В первом случае это такое изменение состояния тела, которое влияет на его способность к действию, во втором – параллельная этому изменению идея ума. Второй аспект различия аффектов состоит в том, какое действие они оказывают на тело и ум, способствуя действию или активируя страсть. Тут разницу мы можем установить опять же двояким образом – имея в виду изменение силы (*potentia*)⁹ действия, которая то возрастает, то убывает. Аспект силы интересен нам в том отношении, в которое его помещает Спиноза относительно другого центрального понятия. В Ч. 3. Т. 7. Д. читаем следующее: «Поэтому способность или стремление всякой вещи, в силу которого она одна или вместе с другими вещами действует или стремится действовать, т.е. способность или стремление пребывать в своем существовании, есть не что иное, как ее данная, или действительная (актуальная) сущность». В упомянутом доказательстве способность (или сила) действия вещи, по сути, приравнена к ее *conatus*'у, который выступает в качестве замкового камня «Этики», подобно аффекту, скрепляющему обе сферы индивида. Из всего сказанного мы можем сделать следующий вывод: аффект – это некое комплексное изменение индивида, модулирующее его способность к познанию и действию, а в конечном итоге – саму его силу, реальность и сущность. Отчасти верным было бы приписывать аффекту процессуальный характер, как это делал Делёз, называя весь этот каскад изменений словом «вариация» [Делёз, 2016, с. 12–15]. Если следовать этому образу мысли, при котором аффект представляется как функция двух векторов внутреннего и внешнего воздействия, где их произведение – это сила действия индивида и его *conatus*, то к описанному действительно наиболее применимо слово «аффекация»¹⁰. При этом мы не должны забывать о том, что аффект может не только модулировать стремление вещи (и поэтому пониматься динамически), но и фиксировать его в определенном положении, «не делая ни больше, ни меньше» – как об этом сказано в первом постулате третьей части «Этики».

Важность аффекации усиливается еще тем обстоятельством, что это понятие оказывается по сути центральным для всех областей жизни индивида, его эмоциональной и рациональной сферы. В известной Ч. 4. Т. 8. как раз устанавливается связь познания добра и зла с осознанными аффектами удовольствия и неудовольствия, а в Ч. 3. Т. 9. Д. мы получаем известную формулу, где «желание есть влечение

⁹ Это понятие также становилось предметом отдельного рассмотрения в качестве конституирующего элемента ума [Garrett, 2008]. Здесь мы не будем останавливаться на этом отдельно, поскольку вопрос силы может быть включен в более широкий контекст аффекации, как мы это и демонстрируем.

¹⁰ Как это предлагал Ю. Маршалл [Marshall, 2014, p. 118–125]. Хотя термин «аффекация» и вызывает ассоциации психологического толка, как то: нервное возбуждение, сильное эмоциональное переживание, потрясение, – лучше использовать именно его, чем принятый философский термин «аффицирование». Нам кажется, тому есть несколько причин. Первая и главная состоит в том, что идущее от Канта слово «аффицирование» – это действие, *Wirkung*. А аффекация – это в том числе пассивное состояние, так же как аффект, согласно определению, есть “*corporis affectiones*”, т.е. состояния тела (Ч. 3. Оп. 3). Кроме того, термин «аффицирование» концептуально нагружен контекстом кантовской философии и при использовании потребовал бы множества уточнений, в то время как выбранное нами слово «аффекация» этого не требует и лучше указывает на технический для Спинозы «термин» аффект, от которого оно образовано и с которым логически связано.

с сознанием его». Если учесть, что влечение – это стремление, примененное к душе и телу, то более чем логичным будет выглядеть путь аффекта от эмоции к стремлению, желанию и конкретному действию.

Сказав все это про аффект, мы можем вернуться к сознанию и продолжить рассуждение: чем сложнее устройство организма, тем большей аффектации он способен подвергаться и тем обширнее его эмоции, знание себя (Ч. 2. Т. 23) и способность модулировать собственное стремление и образ действий. Если же мы теперь попытаемся определить критерий осознанности идеи, то единственным возможным решением для нас будет такой: идея осознана тогда, когда она каузально релевантна *conatus* у по крайней мере в одном из упомянутых отношений (т.е. повышая или понижая наше стремление). Действительно, данный критерий полностью удовлетворяет нашему примеру с коленом и не противоречит естественной интуиции о том, что мысль или идея, поскольку она представлена сознанию, каузально включена в жизнь индивида, и чем полнее эта связь, тем большее место внутри нас занимает эта идея. Аффективная концепция сознания таким образом также объясняет уникальность квалиативного опыта каждой идеи тем, что каждая из них особым образом воздействует на нас, исходя из того, в какие отношения вступают объект этой идеи и наше тело.

Последнее положение требует уточнения, поскольку, исходя из множества бытовых примеров, мы знаем, что далеко не всегда можем установить конкретную причину изменения нашего состояния. Что в выпитой чашке чая делает ее такой приятной – сам чай, место, обстоятельства или я сам? Спиноза в ответе на этот вопрос действует предсказуемо, вводя принцип, согласно которому множество отдельных причин, вызывающих один эффект, могут также считаться одной причиной. Поэтому, отвечая на ранее поставленный вопрос, мы скажем, что причиной моего удовольствия стала комплексная идея чая, включающая как сам чай, так и обстоятельства его употребления. Из этого следует, что наша осведомленность об отдельных идеях во многом напоминает то, что говорил Лейбниц про шум прибора, состоящий из шума отдельных волн, которые мы слышим только как целое. Эта особенность сознания связывать воедино множество идей, выступающих как одна причина, также обусловлена пластичностью нашего тела/ума, проявляющейся на уровне ассоциации идей. Благодаря упомянутому принципу мы получаем возможность быть осведомленными косвенным образом о всякой идее в том случае, если она вместе с другими аффегирует наше стремление.

Последним пунктом нашего рассуждения должно стать решение проблемы панпсихизма. Из того, что мы уже сказали о связи сложности тела с аффективностью и стремлением, мы можем сделать вывод о транзитивности этих трех понятий. По сути, это означает, что чем в более широком диапазоне некий индивид способен варьировать свой *conatus* и быть аффегируемым, тем в большей степени мы вправе определять его как наделенного сознанием. Это решение суммирует все интуиции о сложности тела и его силе, позволяя относительно успешно ответить на вопрос о наличии сознания. Так, *conatus* камня вариативен только в отношении его сопротивления тому, чтобы расколоться и тем самым перестать существовать как единое тело. Стремление, обнаруживаемое в растительном мире, также находится на низкой ступени, хотя мы, вероятно, должны утверждать, что растения и даже более простые тела испытывают некоторого рода грусть (*tristitia*) в условиях, уменьшающих их потенциал существования. Животные уже более способны к эмоциям, по логике Спинозы, ведь сам подвижный характер их существования расширяет поле возможной аффектации и сознания. В чем же тогда особенность человеческого сознания, помимо степени сложности ума и сопутствующей этому относительной насыщенности идей контентом? Отличительной особенностью человека, по нашему мнению, является его способность к этическому совершенствованию посредством

достижения большей активности и самостоятельности. Последнее для Спинозы как раз связывается с внедрением принципа адекватности и приведением своих идей в соответствие с порядком божественного устройства. Только человек способен сделать адекватную идею Бога подлежащим логического рассуждения, как уже было указано, и тем самым наделить ее сознанием. Принцип ассоциации идеи мы делим с животными, и потому в отношении последних уместно говорить о памяти и некоторых эмоциях. Элементы психической жизни и одушевленности мы также разделяем с простейшими телами – в этом нет противоречия, напротив, сам этот факт вписывается в стремление Спинозы исчерпывающе объяснить эти феномены, возведя их к самым основаниям устройства мира¹¹. Тем не менее его терапевтический проект имеет смысл только в отношении человека и теснейшим образом связывается с самопознанием, избавлением от пассивных страстей через адекватные идеи. Концепт сознания, как мы его представили в этой статье, образует необходимую платформу, в которой только и возможна этическая трансформация, – таков наш последний аргумент в пользу данной интерпретации.

Заключение

Таким образом, пройдя через пессимизм в отношении сознания у Спинозы, мы остановились на теории идей, реконструировали ее предпосылки, обращаясь прежде всего к Ч. 2. Т. 20. Данное ключевое положение этой концепции было признано нами недостаточным для определения сознания, поскольку является слишком общим и, таким образом, неспособно провести демаркацию между сознанием человека и сознанием всякого другого существа. В последней части работы мы предприняли попытку построения синтетической модели сознания, которая, с одной стороны, учитывала аспект физико-биологического подхода, а с другой – вовлекала элементы философии Спинозы, представленные в двух последних книгах «Этики». Сознание в рамках этого взгляда должно пониматься как свойство организма, способное проявиться при его достаточной сложности и актуально возникающее в том случае, когда аффект этого организма оказывается достаточно силен, чтобы быть каузально включенным в *conatus*. Из этого следует, что сознание – неизменная предпосылка всякого действия, направленного на самосохранение и увеличение силы тела, а также всякого этического совершенствования.

Список литературы

Делёз, 2016 – Делёз. Ж. Лекции о Спинозе / Пер. с фр. Б. Скуратова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2016.

Спиноза, 1957 – Спиноза Б. Избранные произведения: в 2 т. / Под ред. В.В. Соколова. М.: Госполитиздат, 1957.

Arnauld, 1990 – Arnauld A. On True and False Ideas / Trans. by S. Gaukroger. Manchester: Manchester University Press, 1990.

Bennett, 1984 – Bennett J. A Study of Spinoza's Ethics. Indianapolis: Hackett Publ, 1984.

Curley, 1969 – Curley E. Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation. Cambridge: Harvard University Press, 1969.

Garrett, 2008 – Garrett D. Representation and Consciousness in Spinoza's Naturalistic Theory of the Imagination // Interpreting Spinoza: Critical Essays / Ed. by C. Huenemann. N.Y.: Cambridge University Press, 2008. P. 4–25.

¹¹ Дон Гаррет называет эту особенность Спинозы инкрементальным натурализмом [Garrett, 2008, p. 23].

Jorgensen, 2020 – *Jorgensen L.M.* Seventeenth-Century Theories of Consciousness // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2020. Spring / Ed. by E.N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/consciousness-17th/> (дата обращения: 15.07.2024).

LeBuff, 2010 – *LeBuff M.* Theories About Consciousness in Spinoza's Ethics // *Philosophical Review*. 2010. No. 119. P. 531–563.

Marshall, 2014 – *Marshall E.* The Spiritual Automaton. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Martin, 2007 – *Martin C.* Consciousness in Spinoza's Philosophy of Mind // *The Southern Journal of Philosophy*. 2007. No. 45. P. 269–287.

Miller, 2007 – *Miller J.* The Status of Consciousness in Spinoza's Concept of Mind // *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy* / Ed. by S. Heinämaa, V. Lähteenmäki, P. Remes. Dordrecht: Springer, 2007. P. 329–354.

Nadler, 2008 – *Nadler S.* Spinoza and Consciousness // *Mind*. 2008. Vol. 117. No. 467. P. 575–601.

Rosenthal, 1986 – *Rosenthal D.* Two Concepts of Consciousness // *Philosophical Studies*. 1986. No. 49. P. 329–359.

Wilson, 1999 – *Wilson M.* Objects, Ideas, and 'Minds': Comments on Spinoza's Theory of Mind // *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy* / Ed. by M.D. Wilson. Princeton: Princeton University Press, 1999. P. 126–140.

The Concept of Consciousness in Spinoza's "Ethics"

Dmitry O. Selyutin

Lomonosov Moscow State University. 27/4 Lomonosovskiy prospect, Moscow, 119234, Russian Federation; e-mail: dimaselyutin14@gmail.com

In the article, the author analyzes the concept of consciousness in Spinoza's "Ethics". For this purpose, three theoretical approaches to consciousness in the philosophy of this author are consistently distinguished and described. The first way consists in the denial of any elaborated concept of consciousness, due to which we can neither answer the question of what it consists in nor distinguish conscious beings from non-conscious ones. According to the second approach, the conversation about consciousness is placed in the context of ideas about ideas (lat. *ideae idearum*), where it is associated with reflexivity and second-order awareness peculiar to higher-order ideas. The third approach is singled out by the author of the article as the most promising one. Within its framework, an idea is defined as conscious if it leads to a change in the essential aspiration (lat. *conatus*) of a being, and the more endowed with consciousness it is, the greater the range within which it is able to vary its aspiration, which in turn correlates with the complexity of its body.

Keywords: B. Spinoza, Ethics, consciousness, *ideae idearum*, aspiration, affect

References

Arnauld A. *On True and False Ideas*, trans. by S. Gaukroger. Manchester: Manchester University Press, 1990.

Bennett J. *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis: Hackett Publ., 1984.

Curley E. *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press, 1969.

Deleuze G. *Lekcii o Spinoze* [Lectures on Spinoza], trans. by B. Skuratov. Moscow: Ad Marginem Press, 2016. (In Russian)

Garrett D. Representation and Consciousness in Spinoza's Naturalistic Theory of the Imagination. In: *Interpreting Spinoza: Critical Essays*, ed. by C. Huenemann. New York: Cambridge University Press, 2008, pp. 4–25.

Jorgensen L.M. Seventeenth-Century Theories of Consciousness, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020 (Spring), ed. by E.N. Zalta, Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/consciousness-17th/> (accessed 15.07.2024).

- LeBuff M. Theories About Consciousness in Spinoza's Ethics, *Philosophical Review*, 2010, no. 119, pp. 531–563.
- Marshall E. *The Spiritual Automaton*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Martin C. Consciousness in Spinoza's Philosophy of Mind, *The Southern Journal of Philosophy*, 2007, no. 45, pp. 269–287.
- Miller J. The Status of Consciousness in Spinoza's Concept of Mind. In: *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, ed. by S. Heinämaa, V. Lähteenmäki, P. Remes. Dordrecht: Springer, 2007, pp. 329–354.
- Nadler S. Spinoza and Consciousness, *Mind*, 2008, vol. 117, no. 467, pp. 575–601.
- Rosenthal D. Two Concepts of Consciousness, *Philosophical Studies*, 1986, no. 49, pp. 329–359.
- Spinoza B. *Izbrannye proizvedeniya, 2 t.* [Selected Works, 2 vols], ed. by V. Sokolov. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1957. (In Russian)
- Wilson M. Objects, Ideas, and 'Minds': Comments on Spinoza's Theory of Mind. In: *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*, ed. by M.D. Wilson. Princeton: Princeton University Press, 1999, pp. 126–140.

А.А. Кротов

Философия Эмиля Литтре как особый этап в развитии позитивизма

Кротов Артем Александрович – доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой. МГУ имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119234, г. Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4; e-mail: krotov@philos.msu.ru

В статье анализируется концепция одного из наиболее влиятельных учеников Огюста Конта. Обращение к его творчеству определяется как необходимостью составления максимально полной, детализированной картины философии Нового времени, так и важностью оценки перспектив сциентизма в современном мире. Позитивизм не представлял собой застывший, неизменный теоретический конструкт, и наследие Литтре позволяет взглянуть на его эволюцию с непривычного ракурса. Литтре, обратившийся к философии под прямым влиянием главного произведения Конта, на всю жизнь сохранял верность целому ряду установок своего учителя. Таковы идея закона трех стадий, общая классификация наук, учение о недоступности «абсолютного» знания. Вместе с тем Литтре существенно переосмыслил содержание позитивизма, когда отверг религию Человечества Конта и его систему позитивной политики. Возлагая надежды на науку, связывая в первую очередь с ней будущее человечества, Литтре стремился избежать ловушек утопических схем, выработанных поздним Контом.

Ключевые слова: Э. Литтре, О. Конт, позитивизм, французская философия, критика метафизики, политическая философия

Позитивизм как одно из наиболее значительных направлений философской мысли последних двух столетий неоднороден по своему теоретическому содержанию. В его эволюции нашли отражение факторы и политического, и общекультурного свойства. С точки зрения истории философии особый интерес сегодня представляют те аспекты трансформации позитивизма, которые долгое время оставались в тени более известных, получивших в исследовательской среде статус своего рода знаковых. Между тем в ряду позитивистских концепций, пользовавшихся значительным влиянием до Первой мировой войны, особым образом выделялась та, что была выдвинута Эмилем Литтре. Поначалу казавшийся современникам всего лишь верным защитником учения Конта, он выступил с пересмотром взглядов родоначальника позитивизма по целому ряду вопросов. Без обращения к его наследию общая картина историко-философского процесса, характеризующего XIX столетие, будет и неполна, и неясна.

Максимилиан Поль Эмиль Литтре (1801–1881) родился в семье морского артиллериста, получил медицинское образование, после революции 1830 г. сотрудничал с газетой “Le National”. Круг его интересов всегда был чрезвычайно широк. Он подготовил к изданию полное собрание сочинений Гиппократ (10 томов, 1839–1861) и «Словарь французского языка» (4 тома, 1859–1872). Познакомившись с главным произведением Конта «Курс позитивной философии», он пропагандирует его идеи в своих статьях 1840-х гг. Религию Человечества Конта, выдвинутую в поздних работах основателя позитивизма, он не принял. В 1867 г., вместе с Г. Вырубовым, он основал журнал «Позитивная философия». С 1839 – член Академии надписей и изящной словесности, в 1871 г. был избран во Французскую академию, в 1875 г. становится пожизненным сенатором. С некоторым оттенком горечи Литтре отмечал: «Хотя всю мою жизнь я занимался научными предметами, я никогда не был призван ни на одну кафедру» [Littré, 1877, p. IV].

Главные философские сочинения Литтре: «Консервативность, революция и позитивизм» (1852), «Огюст Конт и позитивная философия» (1863), «Наука с философской точки зрения» (1873), «Фрагменты позитивной философии и современной социологии» (1876).

«Я принадлежу к тем беспокойным или очарованным умам, – писал Литтре, – которые хотели бы охватить различные области знания и добиться, согласно прекрасному выражению Мольера, *ясности во всем*» [Littré, 1897, p. 2]. Быть может, поэтому философия, претендовавшая на универсальный синтез научного толка, оказала на него неизгладимое впечатление, по-своему стала его судьбой.

Литтре в своих трудах неоднократно ссыался на Конта, подчеркивал значимость его сочинений для собственного мировосприятия. Он прямо именовал себя учеником Конта. Такая оценка по своему существу верна. Но все-таки в отношениях ученика с учителем имелись две фазы. Сперва Конт представлялся ему в образе «непогрешимого мэтра», впоследствии – как «великий новатор», способный заблуждаться в отдельных своих утверждениях [Littré, 1879, p. V].

В своих письмах к Литтре Конт обсуждал вопросы, связанные с собственным материальным положением, организацией публичных лекций, с отношением к Политехнической школе, жаловался на интриги «педантократии» против его философии [Comte, 1927, p. 176–182].

Несогласие ученика с его поздними идеями ничуть не подрывало уверенности Конта в значимости своих публикаций. Так, работая над выпуском заключительного тома «Системы позитивной политики», он заявлял о свойственных его философии синтетических интенциях, «ставших пости исключительными в наше время анархического анализа» [Comte, 1903, p. 315].

Показательно, что для исполнения своего завещания Конт назначил тринадцать учеников, но Литтре среди них не был упомянут [Comte, 1884, p. 3–4]. Немаловажно отметить, что именно принимавшего все его идеи Пьера Лаффита Конт именовал своим «дорогим» и даже «любимым учеником» [Comte, 1904, p. 390].

С изрядной долей скромности, уже после смерти Конта, Литтре заявлял, что не был способен создать те великие идеи, которые были выдвинуты учителем.

В работе «Применение позитивной философии к управлению обществами и, в особенности, к современному кризису» (1850) Литтре говорил как о насущной задаче о включении социальных и моральных исследований в структуру науки. Он заявлял о том, что Конт уже приступил к ее решению, обратившись к вопросам применения общей теории к принципам управления социумом. Со своей стороны, ученик, следуя научному подходу, не может пройти мимо необходимых практических следствий доктрины. Уже в самой стилистике этой книги чувствуется влияние учителя. «Позитивная философия, удовлетворяя повелительным нуждам порядка и энергичным побуждениям современной революции, одновременно отдает

справедливость ретроградной реакции, которая способна лишь восстанавливать руины, чтобы вскоре позволить им заново рухнуть с новым и еще большим треском, и анархическим побуждениям...» [Littré, 1850, p. VI–VII].

Литтре выделял в обществе консервативные и революционные тенденции. Первые направлены к защите всего старого, как в мышлении, так и в социальных механизмах. Он не стремился к радикальному осуждению консерватизма, усматривая в нем своеобразную смесь блага и зла. Ценность консерватизма он видел в защите порядка, в его способности противостоять анархии. Но скрывает в себе консерватизм, по его мнению, и настоящее зло, состоящее в отрицании новых идей, в поддержке отживших порядков, исчерпавших свои возможности. Консерватизм неправ в своей борьбе с продуктивными началами революции. В этом отношении он оказывается на стороне реакции. Но и революция в сознании Литтре выглядела столь же двойственной: несущей необходимое человечеству обновление, равно как и тенденцию к анархии.

Победу Луи Бонапарта на президентских выборах в декабре 1848 г. Литтре трактовал как торжество консервативных сил. Он неоднократно высказывался о реакционном характере консерватизма, выступившего «под эгидой» бонапартизма. Он вспоминал, как после переворота 1851 г. Конт возлагал надежды на президента, рассчитывал прочесть ему лекции о позитивизме, чтобы добиться с их помощью преобразования диктатуры в прогрессивное с философской точки зрения правление. «Новый Цезарь» не оправдал надежд Конта. Приглашения в президентский дворец не последовало.

Действительно, Конт приветствовал бонапартистский переворот, видел в нем своего рода пролог к торжеству позитивистских идей. «Наш последний кризис, как мне кажется, побудил французскую Республику безвозвратно перейти от парламентской фазы, которая могла бы подходить только для отрицательной революции, к диктаторской фазе, единственной приспособленной к позитивной революции, откуда произойдет постепенное завершение западной болезни, после решающего примирения между порядком и прогрессом» [Comte, 1929, Vol. II, p. XXVI].

Заметим, что еще до предпринятого Луи Бонапартом переворота Литтре выступал с критикой его политики. Так, по вопросу о продлении полномочий президента он высказывался резко негативно. Возражая тем, кто считал залогом стабильности увеличение срока пребывания у власти Луи Бонапарта, он заявлял: «Оставим в стороне эту грустную ложь. Очевидно, что будет наиболее благоприятным для стабильности, так это полное и лояльное исполнение конституции и замена действующего президента другим» [Littré, 1879, p. 70]. В тот момент Литтре был уверен в устойчивости республики, говорил о ее непрерывном усилении. Прогнозы относительно ее недолговечности он рассматривал как несостоятельные. Сохранение власти в руках Луи Бонапарта, этого «реакционного вождя», по его мысли, – не в интересах Франции. Ведь такого рода сценарий привел бы лишь к усилению позиций реакционеров, ради и посредством которых управляет страной Бонапарт. Республиканцы же, напротив, подвергнутся преследованиям. Президентство Луи Бонапарта, как ему казалось, в очередной раз внесло элемент поляризации сил в историю страны, четко обозначив два лагеря, реакционный и прогрессивный. Тактика Луи Бонапарта свидетельствует, на его взгляд, о честолюбии отдельного лица, чрезмерно раздувшемся, которое полезно было бы низвести до нулевой отметки.

В 1878 г. Литтре сетовал на то, что когда-то находился в чрезмерной зависимости от суждений Конта относительно окончательности республиканского режима во Франции. Жизнь рассудила по-иному. Республика пала, и на ее месте установилась монархия, притом в наихудшей форме – империи. О Наполеоне III Литтре высказывал не самые лестные мнения: «К несчастью, продолжение показало, что человек,

нанесший смертельный удар республике, был предназначен также нанести почти такой же смертельный удар Франции. С 1852 по 1870 произошли четыре войны, Крымская, Итальянская, Мексиканская и Германская, т.е. большая война каждые четыре года» [Littré, 1879, p. 75]. Причем последняя из них оказалась наиболее разрушительной, отдала страну в руки врага. То же происходило, утверждал Литтре, и в правление Наполеона I. Такова судьба этих двух тиранов, принесших неисчислимые разрушения своей стране. «Империя перерезала горло сама себе», – заявлял Литтре, подразумевая военную авантюру [Ibid., p. 60].

Примечательно, что уже в августе 1850 г. Литтре писал о деградации бонапартизма. Победу Луи Бонапарта на президентских выборах он связывал с именем его предшественника. «Имя сделало все», к чему добавилась и ненависть к Бурбонам. Всенародное голосование извлекло бонапартизм «из могилы», но ему еще предстояло закрепить доверие своих сторонников либо безвозвратно его утратить. По прошествии двух лет с момента выборов, заключал Литтре, бонапартизм потерял многих своих приверженцев среди пролетариев, не увеличив их числа среди имущих классов. Его популярность сильно упала. По крайней мере, философ был в этом искренне убежден, хотел бы верить, что ежедневно влияние бонапартизма идет на убыль.

Размышляя о ближайшем будущем, Литтре говорил о своем несогласии с Контом относительно роли всеобщего избирательного права. Конт полагал его излишним, в то время как Литтре настаивал на усилении значения этого принципа в обозримой перспективе. Он нужен как своего рода рычаг прогрессивных преобразований: «Согласие есть социальная аксиома, посредством которой заменяется аксиома теологическая» [Ibid., p. 65].

Возражал Конту Литтре и по более важному вопросу – о природе политического устройства будущего общества как такового. Ученик рисует краткую схему философии истории, в рамках которой выделяет три типа организации социального бытия. Это подача голосов как основа республики либо монархии. Далее, диктатура – в руках узурпатора либо наследственного принца. Наконец, вера как фундамент иерархических отношений. Согласно Литтре, Конт создал утопический проект, рассчитывая посредством веры укрепить промышленный строй и ввести четкое разграничение духовной и светской власти. Проект этот, по мнению Литтре, не подлежит научному обсуждению, за отсутствием его связи с реальностью.

Особое место в его философских размышлениях занимал социализм как политическое явление. Обращение к этой теме позволяет затронуть важные аспекты собственной программы Литтре, его представления о ближайшем будущем. «Социализм есть доктрина, я сказал бы, почти религия рабочих классов». Общее значение социализма таково: «Если в своей метафизике он ошибается относительно средств, он не ошибается относительно цели, которую с социологической точки зрения можно определить таким образом: достойно включить в современное общество пролетариев и предоставить им образование и работу; образование, которое является истинной почвой равенства; работу, которая одновременно есть опора, награда и счастье цивилизованного человека» [Ibid., p. 73]. Только недостойные софисты, по его мнению, способны высказывать сожаление о том, что народ наконец-то научился читать. Очевидно, Литтре понимал социализм в довольно специфическом значении, потому-то и сближал его с позитивизмом. Социальный вопрос, как неоднократно повторял философ, невозможно решить без духовной революции; материальных, внешних изменений общества для этого недостаточно. Насильственное решение окажется непродуктивным. Стоящая на повестке дня проблема организации труда, чрезвычайно важная для пролетариев, согласно Литтре, имеет только косвенное, не прямое решение. А именно, всякая реформа в этом отношении должна начинаться с изменений в интеллектуальной и моральной сфере. Ибо нравы меняют институты,

а не наоборот. Поэтому воспитанию надлежит придавать первоочередное значение в общественной жизни. Без духовных изменений возможны социальные перестановки, но не подлинная революция. Об этом, по мнению философа, свидетельствует сама история – в особенности история Востока.

По мнению Литтре, если режим феодальных королевств дополнялся духовным господством католицизма, то приходящий им на смену общественный строй свою духовную «параллель» обретает в социализме. Рабовладельческие государства, опиравшиеся на языческие верования, уступили место феодальным монархиям и христианству, но наступает эпоха очередного социального переворота, новой революции. Приходит время торжества науки и республиканских институтов.

Литтре с гордостью говорил о том, что всегда защищал республиканские идеалы. Почти десятилетие спустя после Парижской Коммуны он отмечал, что республика могла бы погибнуть двумя путями, один из которых он именует легальным, второй – незаконным. В первом случае вероятность ее гибели сопряжена с выборами в Законодательный корпус, который могли бы поставить под контроль монархисты. Для Франции, как он полагал, эта опасность отнюдь не устранена. Чтобы не допустить подобного развития событий, республиканцы обязаны быть осмотрительными и разумными. Второй путь предполагает переворот. Этот сценарий, как ему казалось, теперь уже для страны маловероятен. Опыт прошлого впредь не позволит обмануть народ. Обаяние бонапартизма развеялось под Седаном. В силу свершившегося факта, ему больше не возродиться.

Ссылаясь на социологию как систему научного знания, Литтре настаивал на том, что революции не происходят по воле королей или прихоти народов, они всегда имеют свои глубокие причины. В частности, причина революции в современном ему мире, согласно философу, кроется в постепенном возрастании «позитивного знания», оказавшегося в итоге несовместимым с теологическими и метафизическими воззрениями.

Современная революция, по его мнению, не развивается спокойно, не обходится без сложностей и подводных камней. Она сопровождается расцветом «рациональных концепций», природа которых двояка. В первом значении они могут отвечать требованиям разума, тогда они полезны. Но во втором значении они предполагают исключительно субъективные, ненаучные построения, тогда они приносят вред. Иные прославленные мужи восхваляют мнимые лекарства от общественных бед, рисуют несбыточные картины будущего. Все их ошибки проистекают от непонимания научного метода, ведь они движутся от разума к фактам. «Истинный метод начинается с факта и заканчивает разумом, который в таком случае находит свое полное применение» [Littré, 1879, p. 103].

Беспорядок, противоречия в интеллектуальной сфере напрямую сказываются на общественной жизни. Именно этим обстоятельством, согласно Литтре, следует объяснять отдельные революционные всплески, свойственные его веку.

Революция, полагает философ, зачастую склонна отрицать и ненавидеть прошлое. Но это несправедливо, ведь прошлое – и основа, и необходимая предпосылка всякого настоящего.

Будущее – за «позитивным режимом», основывающимся на науке. Литтре принимает «энциклопедическую формулу» Конта, его иерархию наук. Он разделяет с родоначальником позитивизма идею взаимосвязи, последовательности наук: от математики к биологии и социологии.

Литтре, следуя Конту, принимает ключевой для раннего позитивизма закон трех стадий: «...все наши концепции сначала являются теологическими, затем метафизическими, наконец, позитивными» [Ibid., p. 148]. Доказательством его истинности, настаивал философ, служит то обстоятельство, что «он отвечает всем фазам истории».

На современном этапе «научный барометр» указывает на возвышение цивилизации в ее развитии. Позитивизм – самое революционное из всех учений, но и самое точное, единственно надежное в перспективе социальных преобразований. В античную эпоху, настаивал Литтре, господствовало представление о золотом веке, относимом к глубокому прошлому. В Средние века общество рассматривалось как место испытаний, преддверие загробного бытия. Позитивная эпоха опирается на идею прогресса. Ей предшествовал период построения метафизических утопий. Таково фундаментальное различие социальных представлений, свойственных различным фазам человеческой истории.

Опираясь на научные достижения, стремительно движется вперед индустриальная сфера, благодаря которой человечество увеличивает свою власть над природой и упрочивает многообразные связи между разными народами.

Человечество, отмечает Литтре, навсегда осталось бы разобщенным, разделенным на отдельные кочующие орды, если бы его не объединял социальный порядок, выстроенный на определенной духовной основе. Некогда основу эту составляли фетишизм, политеизм, монотеизм. Очевидно, в данном случае философ движется вполне в русле идей Конта [Comte, 1864, vol. V, p. 70, 196].

В позитивную эпоху предварительные теоретические построения рассеиваются, научная философия сталкивается с тремя политическими лагерями. Это реакционеры, революционеры, консерваторы. Одни призывают к прошлому, другие к изменениям и даже разрушениям, третьи – к равновесию, остановке. Лагерь сторонников равновесия не имеет никакой собственной теории, он рожден бессилием. Реакционеры ссылаются на принципы, давно утратившие доминирующую роль: феодализм и теология оказались в глубоком упадке. Только революционный лагерь защищает идеал прогресса. Ему надлежит вступить в союз с наиболее полной, действенной философией, охватывающей все феномены нашего познания. Позитивная философия – «исходный пункт всякого надежного политического размышления, основание всякого истинного народного обучения» [Littre, 1879, p. 306].

Выражая несогласие с Контом относительно конкретных черт окончательного режима, Литтре призывал уяснить, почему потерпели крах два предшествующих проекта союза власти с философией. В частности, в античную эпоху императорская власть находилась в руках философа-стоика, Марка Аврелия, но его правление не привело ни к каким серьезным социальным переменам. В XVIII в. философы предприняли попытку все изменить, но эпоха Реставрации вернула все обратно. В обоих случаях, полагал Литтре, философии не хватало понимания социальной реальности. В свою очередь, позитивная философия ничего не изобретает, а постигает направление социального движения, его закономерности и способствует целям прогресса. При этом она ничего не высказывает о метафизических основаниях реальности, ибо «о секретах иного мира и замогильного существования» нет никакой возможности получить осмысленное научное знание. Будущий режим должен стать следствием распространения социологического обучения.

В пространном «Предисловии ученика» (1864) ко второму изданию «Курса позитивной философии» Литтре именует Конта новатором, реализовавшим «то, что должны называть философским делом девятнадцатого века: придать философии позитивный метод наук, а наукам идею целостности философии» [Littre, 1864, p. VIII]. Более того, Конт «осуществил великое ментальное обновление и завершил то, что было начато Декартом» [Ibid., p. XV]. Созданная им позитивная философия должна рассматриваться в качестве итога предшествующего социального развития, но одновременно и лекарства от современных невзгод.

Позитивистский тезис о невозможности абсолютного знания Литтре повторял в своих трудах неоднократно: «Мир образован материей и силами материи:

материей, происхождение и сущность которой нам недоступны; силами, имманентными материи» [Littre, 1864, p. IX].

В труде «Огюст Конт и позитивная философия» (1863) Литтре четко обозначил свою позицию в отношении личности и наследия учителя. Конта он провозглашает одним из величайших гениев и утверждает, что всегда вдохновлялся «полной преданностью делу и глубокой признательностью к человеку» [Littre, 1863a, p. 662]. Он упоминает о том, что чтение контовского «Курса», по существу, перевернуло его прежние взгляды. «Я признаю, что обязан ему своим философским существованием» [Ibid., p. 663]. Позитивную науку, благодаря Конту, он начинает воспринимать как «единственную госпожу». Но открытый Контом метод требовал новых приложений, применений к новым задачам. В этом Литтре видел смысл деятельности подлинного ученика. Он настаивал на противоречии внутри контовского учения, нашедшем выражение в «Курсе» и в «Системе позитивной политики». Принимая идеи первого труда учителя, Литтре отбрасывал доктрину более позднего. Противоречие он видел в отходе от правильного, позитивного метода. По его мысли, в то время как вначале Конт придерживался объективного метода, в последующем он необоснованно перешел к субъективному. «Таким образом, твердо поддерживая позитивную философию, которая является ее основой, я с не меньшей твердостью отбросил, по большей части, позитивную политику, которую г. Конт хотел из нее вывести» [Ibid., p. IV].

Кроме того, система Конта, по Литтре, содержит лакуны, требующие своего заполнения. Ей недостает, во-первых, политической экономии; во-вторых, «церебральной теории»; в-третьих, «субъективной теории человечества», объединяющей мораль, эстетику и психологию.

Размышляя о развитии науки, Литтре особо останавливался на проблеме формирования гипотез. «Имя позитивных гипотез в научных вещах дают тем, которые вытекают из экспериментальных фактов. Они сохраняют либо утрачивают устойчивость по мере того, оказываются ли факты этой природы для них благоприятными или противоречащими им» [Littre, 1997, p. 539]. Гипотезы слишком широкого охвата вполне могут, согласно Литтре, и не достигать «полной проверки», в этом случае достаточно постоянного приближения к ней. Важно, чтобы законы и факты, на которые гипотеза опирается, были подтверждены, доказаны, что всегда отсутствует в случае гипотез теологического и метафизического свойства. Ибо истоки теологических и метафизических концепций всегда недоступны научному подтверждению, безразлично, будет ли оно полным или частичным.

Во «Фрагментах позитивной философии и современной социологии» (1876) Литтре призывал все склонные к научной работе умы принимать гипотезы без догматического преклонения, только в качестве тем для критического рассмотрения. Он по-прежнему ссылается на достижения своего учителя: «Уже пятьдесят лет, как г. Конт утвердил теорию гипотезы в науках, и с тех пор ничто не поколебало принципов, которые он установил. Гипотезы являются проверяемыми или непроверяемыми» [Littre, 1876, p. VI]. Не поддающиеся проверке ложны, в то время как допускающие ее хороши, ибо продвигают знание вперед, независимо от того, положительны или отрицательны итог, применительно к конкретному, отдельно взятому предположению. Ссылаясь в качестве примера на учение Лукреция о богах, об атомах, о происхождении жизни, Литтре в духе Конта утверждал необходимость исключения из научного рассуждения всяких объяснений о сущности вещей. Объяснение, категорически настаивал он, – не доказательство.

После крушения Второй империи Литтре активно выступал против попыток восстановления монархии. «Люди, которые боролись против установления империи изо всех своих сил, оказали бы, как вполне ясно, Франции особую услугу, если бы преуспели. Те, кто сегодня борются изо всех своих сил против восстановления легитимизма, если преуспеют, окажут не меньшую услугу» [Littre, 1873b, p. 3–4].

В работе «О военном гении Бонапарта» (1872) Литтре уподоблял судьбы Ганнибала и Наполеона: вначале успех, затем сокрушительный провал. По мнению Литтре, Наполеон мало понимал в политике, а в военном деле проявлял ограниченность, когда не доставало благоприятных обстоятельств [Littré, 1872, p. 3–4]. С психологической точки зрения ему не доставало «внутреннего ока», самокритичности, которая удерживала бы от неоправданного риска и провала. Литтре считал, что Наполеон умел организовать наступательные действия, но не разбирался в оборонительной войне, не знал, как ей противостоять и как ее вести самому. В своей академической речи (1873), посвященной французскому писателю и государственному деятелю А.-Ф. Вильмену, он упоминал о «страданиях страны», рожденных наполеоновскими войнами [Littré, 1873a, p. 8–9].

Спустя десять лет после падения Наполеона III Литтре говорил о своеобразном сочетании разнородных предпосылок, временно поспособствовавших торжеству бонапартизма: «Удивительным сочетанием условий, о которых говорили, что они улажены благоприятствующей рукой, внешнее сговорилось с внутренним, чтобы создать нежданного императора, принявшего имя Наполеона III» [Littré, 1880, p. 1–2]. Внутренние условия он связывал с крушением режима Июльской монархии. Ведь прежде претендент на верховную власть из числа Бонапартов предпринимал лишь жалкие, бессильные попытки ниспровергнуть Луи-Филиппа. Без удачного стечения обстоятельств он бы ничего не добился. Внешние условия Литтре характеризовал как «революционную лихорадку» в Европе. Таковы предпосылки восстановления империи, впоследствии рухнувшей, к стыду Франции, под ударом Пруссии, что привело к болезненной утрате «милых провинций» (Эльзаса и Лотарингии).

Несомненно, что для самого Литтре все многообразие его научных интересов объединялось представлением о научном методе. «История есть изучение закона изменения, т.е. регулярной связи, согласно которой человеческие вещи меняются и трансформируются», причем «в анналах политических речь идет о событиях и учреждениях», а «в анналах языка – о словах, формах и конструкциях» [Littré, 1863b, p. III–IV].

В исследовательской литературе откровенно хвалебные суждения о философских взглядах Литтре перемежались с резко негативными. Эльм-Мари Каро называл Конта и Литтре воплощением позитивизма, причем последнего он характеризовал как человека, «резюмирующего историю» позитивизма «в его триумфальный период» и повелевающего «общественными симпатиями благодаря своему характеру, своему интеллекту и своим великим трудам» [Caro, 1883, p. I–II]. Жан-Франсуа Робине, один из рьяных последователей системы Конта, был откровенно пристрастен, упрекая Литтре в «предательстве» позитивизма, равно и в занятии политической позиции, тождественной «плутократическому парламентаризму последних лет Луи-Филиппа» [Robinet, 1871, p. 4, 10]. Андре Поэй, именовавший Конта «самым великим из смертных», упрекал Литтре в ложном изображении личности выдающегося философа в поздний период его жизни, так же как и в непонимании сущности позитивистского метода [Роёу, 1879, p. 12–16, 117–119].

Поль Жане критиковал концепцию Литтре с позиции спиритуализма. Он усматривал противоречие в самой идее позитивной философии: «...г. Литтре исключает все вопросы, не поддающиеся экспериментальной проверке: однако такие вопросы принадлежат к физическим наукам, не к философии» [Janet, 1879, p. 296].

Д.И. Писарев подразделял последователей Конта на «наивных обожателей» и «мыслящих учеников». Лидером самых способных он считал Литтре: «Во главе разумных последователей Конта стоит в настоящее время во Франции известный ученый Литтре» [Писарев, 1989, с. 347]. По мнению П.Л. Лаврова, «Литтре – один из замечательнейших ученых Франции», «вернейший и дельнейший из прямых последователей Огюста Конта» [Лавров, 1965, с. 578, 604].

Видный русский позитивист Е.В. Де-Роберти с одобрением ссылаясь на Литтре, настаивая на том, что контовский закон трех стадий нуждается в дополнении: «...научная философия следует за метафизикой, но не происходит от нее» [Де-Роберти, 1887, с. 274–275].

Эмиль Брейе справедливо говорил о том, что «Литтре много сделал для распространения доктрины, мыслившей найти главным образом в позитивных науках залог интеллектуальной и социальной стабильности» [Bréhier, 2004, p. 1541].

Леонель Даль Корно подчеркивает, что труд Литтре «Консервативность, революция и позитивизм» стал «чем-то вроде настольной книги» для целой группы республиканцев, таких как Гамбетта, Жюль Ферри и др. [Dal Corno, Petit, 1992, p. 1931].

Ален Рей говорит о близости к современности «семантики» Литтре, образующей «живое ядро активности», направленной на «человеческую дискурсивность» [Rey, 1984, p. 1607].

Доминик Лекур отмечает, что Литтре выступил в качестве пропагандиста позитивизма, но принял главным образом контовскую философию и историю науки, исключив позднюю концепцию политики [Lecourt, 2006, p. 872]. Как пишет Рене Верденаль, «Литтре помогает понять распространение позитивизма в некоторых кругах эрудитов и ученых, и также в некоторых кругах “радикалов”, влияние которых проявится внутри III республики». Он также справедливо подчеркивает: «Имеется даже смещение акцента в политической сфере: позиции Литтре в отношении социализма более открыты, чем Конта. Он рассматривает социальную проблему пролетариата более точным способом, чем Конт» [Verdenal, 2000, p. 255].

Таким образом, философия Литтре выступала и продолжением контовского учения, и его исправленным дополнением. Ученик стремился сохранить и развить «позитивный дух», но не детали системы. Он безусловно принимает антиметафизическую установку позитивизма. Он остается верен идее закона трех стадий и «энциклопедической формуле» учителя. Но при этом Литтре расходится с Контом по целому ряду вопросов как теоретического, так и практического характера. А именно, он рассматривает религию Человечества и связанную с ней позитивную политику как утопический, ненаучный проект. Он иначе смотрит на всеобщее избирательное право, настаивает на его практической ценности в ближайшей перспективе. Он сближает социализм с позитивизмом, чему настоятельно противился Конт. Иначе, чем учитель, он оценивал значение Луи Бонапарта, которого Конт поначалу планировал использовать в качестве проводника идей позитивизма. В вопросе о союзе власти с философией он предлагал начать с выяснения причин провала предшествующих попыток.

Упрекая Конта в уклонении от правильного метода, Литтре и сам не избежал ряда ошибок. Так, он был убежден в долговечности Второй республики. Вслед за учителем он преувеличивал значение интеллектуального фактора в истории, подчиняя ему все остальные. В результате формировался упрощенный образ социального развития, вырабатывалась схема, малопригодная для применения в реальной жизни. Тем не менее различные грани философии Литтре могут и сегодня служить точкой опоры для тех, кто отстаивает республиканские идеалы, а также стремится к выверенной, взвешенной оценке политической позиции консерваторов и новаторов. В общей истории культуры фигура Литтре важна как своеобразная иллюстрация нескольких измерений сциентизма, со всеми его слабостями и сильными сторонами.

Список литературы

- Де-Роберти, 1887 – *Де-Роберти Е.В.* Прошедшее философии. М.: Тип. В.В. Исленьева, 1887.
- Лавров, 1965 – *Лавров П.Л.* Философия и социология: избранные произведения: в 2 т. М.: Мысль, 1965. Т. 1.
- Писарев, 1989 – *Писарев Д.И.* Исторические идеи Огюста Конта // *Писарев Д.И.* Исторические эскизы. М.: Правда, 1989. С. 340–504.
- Bréhier, 2004 – *Bréhier E.* Histoire de la philosophie. P.: PUF, 2004.
- Caro, 1883 – *Caro E. M.* Littré et le positivisme. P.: Hachette, 1883.
- Comte, 1864 – *Comte A.* Cours de philosophie positive. Vol. I–VI. P.: Baillière, 1864.
- Comte, 1884 – *Comte A.* Testament avec les documents qui s’y rapportent. P.: Imprimerie P. Larousse et C., 1884.
- Comte, 1903 – *Comte A.* Correspondance inédite. Vol. I. P.: Société positiviste, 1903.
- Comte, 1904 – *Comte A.* Lettres à divers. T. I. Pt. 2. 1850–1857. P.: Fonds typographique de l’exécution testamentaire d’Auguste Comte, 1904.
- Comte, 1927 – *Comte A.* Lettres et fragments de lettres. Sao Paulo: Centro positivista de Sao Paulo, 1927.
- Comte, 1929 – *Comte A.* Système de politique positive. Vol. I–IV. P.: Société positiviste, 1929.
- Dal Corno, Petit, 1992 – *Dal Corno L., Petit A.* Littré // Encyclopédie philosophique universelle / Sous la dir. d’André Jacob. V. III. Les oeuvres philosophiques. T. 1. P.: PUF, 1992. P. 1931–1933.
- Janet, 1879 – *Janet P.* La philosophie française contemporaine. P.: Calmann Lévy, 1879.
- Lecourt, 2006 – *Lecourt D.* Positivisme // Dictionnaire d’histoire et philosophie de sciences / Sous la dir. de D. Lecourt. P.: PUF, 2006. P. 870–876.
- Littré, 1850 – *Littré E.* Application de la philosophie positive au gouvernement des sociétés et en particulier à la crise actuelle. P.: Ladrangé, 1850.
- Littré, 1863a – *Littré E.* Auguste Comte et la philosophie positive. P.: Hachette, 1863.
- Littré, 1863b – *Littré E.* Histoire de la langue française. Vol. I. P.: Didier, 1863.
- Littré, 1864 – *Littré E.* Préface d’un disciple // *Comte A.* Cours de philosophie positive. P.: Baillière, 1864. Vol. I. P. V–L.
- Littré, 1872 – *Littré E.* Sur le génie militaire de Bonaparte. P.: Aux bureaux de l’eclipse, 1872.
- Littré, 1873a – *Littré E.* Discours prononcé à l’Académie française. P.: Didier, 1873.
- Littré, 1873b – *Littré E.* Restauration de la légitimité et de ses alliés. P.: E. Dentu, 1873.
- Littré, 1876 – *Littré E.* Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine. P.: Aux bureaux de la philosophie positive, 1876.
- Littré, 1877 – *Littré E.* Littérature et Histoire. P.: Didier, 1877.
- Littré, 1879 – *Littré E.* Conservation, révolution et positivisme. P.: Aux bureaux de la philosophie positive, 1879.
- Littré, 1880 – *Littré E.* De l’établissement de la troisième république. P.: Aux bureaux de la philosophie positive, 1880.
- Littré, 1897 – *Littré E.* Comment j’ai fait mon dictionnaire de la langue française. P.: Delagrave, 1897.
- Littré, 1997 – *Littré E.* La science au point de vue philosophique. P.: Fayard, 1997.
- Poëy, 1879 – *Poëy A. M.* Littré et Auguste Comte. P.: Baillière, 1879.
- Rey, 1984 – *Rey A.* Littré // Dictionnaire des philosophes / Sous la dir. de D. Huisman. Vol. 2. P.: PUF, 1984. P. 1604–1607.
- Robinet, 1871 – *Robinet J.-F. M.* Littré et le positivisme. P.: Buron, 1871.
- Verdenal, 2000 – *Verdenal R.* La philosophie positive d’Auguste Comte // Histoire de la philosophie / Sous la dir. de F. Châtelet. T. V. P.: Hachette, 2000. P. 231–268.

Philosophy of Émile Littré as a Special Stage in the Development of Positivism

Artem A. Krotov

Lomonosov Moscow State University. 27/4 Lomonosovsky prospect, Moscow, 119234, Russian Federation;
e-mail: krotov@philos.msu.ru

The article analyzes the doctrine of one of the most influential disciples of Auguste Comte. The appeal to his work is determined both by the need to make up the most complete, detailed picture of the philosophy of the New Age, and by the importance of assessing the prospects of scientism in the modern world. Positivism was not a stiffened, unchanging theoretical construct, while Littré's legacy allows to look at its evolution from outside the box. Littré, who turned to philosophy under the direct influence of Comte's main work, remained faithful to the attitudes of his teacher all his life. These are the idea of the law of three stages, the general classification of sciences, the doctrine of the inaccessibility of "absolute" knowledge. At the same time, Littré significantly rethought the content of positivism when he rejected Comte's religion of Humanity and his system of positive politics. Pinning his hopes on science, linking primarily with it the future of mankind, Littré sought to avoid the traps of utopian schemes developed by the late Comte.

Keywords: E. Littré, A. Comte, positivism, French philosophy, criticism of metaphysics, political philosophy

References

- Bréhier E. *Histoire de la philosophie*. Paris: PUF, 2004.
- Caro E. M. *Littré et le positivisme*. Paris: Hachette, 1883.
- Comte A. *Cours de philosophie positive*, vol. I–VI. Paris: Baillière, 1864.
- Comte A. *Testament avec les documents qui s'y rapportent*. Paris: Imprimerie P. Larousse et C., 1884.
- Comte A. *Correspondance inédite*, vol. I. Paris: Société positiviste, 1903.
- Comte A. *Lettres à divers*, t. I, pt. 2. 1850–1857. Paris: Fonds typographique de l'exécution testamentaire d'Auguste Comte, 1904.
- Comte A. *Lettres et fragments de lettres*. Sao Paulo: Centro positivista de Sao Paulo, 1927.
- Comte A. *Système de politique positive*, vol. I–IV. Paris: Société positiviste, 1929.
- Dal Corno L., Petit A. Littré in *Encyclopédie philosophique universelle*, sous la dir. d'André Jacob, vol. III. Les oeuvres philosophiques, t. 1. Paris: PUF, 1992, pp. 1931–1933.
- De-Roberti E.V. *Proshedshee filosofii* [Past Philosophy]. Moscow: Isleneva Publ, 1887. (In Russian)
- Janet P. *La philosophie française contemporaine*. Paris: Calmann Lévy, 1879.
- Lavrov P.L. *Filosofiya i sociologiya. Izbrannye proizvedeniya: v 2 t.* [Philosophy and Sociology. Selected Works: in 2 vols], t. 1. Moscow: Mysl Publ., 1965. (In Russian)
- Lecourt D. Positivism in *Dictionnaire d'histoire et philosophie de sciences*, sous la dir. De D. Lecourt. Paris: PUF, 2006, pp. 870–876.
- Littré E. *Application de la philosophie positive au gouvernement des sociétés et en particulier à la crise actuelle*. Paris: Ladrangé, 1850.
- Littré E. *Auguste Comte et la philosophie positive*. Paris: Hachette, 1863.
- Littré E. *Histoire de la langue française*, vol. I. Paris: Didier, 1863.
- Littré E. Préface d'un disciple. In: Comte A. *Cours de philosophie positive*, vol. I. Paris: Baillière, 1864, pp. V–L.
- Littré E. *Sur le génie militaire de Bonaparte*. Paris: Aux bureaux de l'eclipse, 1872.
- Littré E. *Discours prononcé à l'Académie française*. Paris: Didier, 1873.
- Littré E. *Restauration de la légitimité et de ses alliés*. Paris: E. Dentu, 1873.
- Littré E. *Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine*. Paris: Aux bureaux de la philosophie positive, 1876.
- Littré E. *Littérature et Histoire*. Paris: Didier, 1877.

Littre E. *Conservation, révolution et positivisme*. Paris: Aux bureaux de la philosophie positive, 1879.

Littre E. *De l'établissement de la troisième république*. Paris: Aux bureaux de la philosophie positive, 1880.

Littre E. *Comment j'ai fait mon dictionnaire de la langue française*. Paris: Delagrave, 1897.

Littre E. *La science au point de vue philosophique*. Paris: Fayard, 1997.

Pisarev D.I. Istoricheskie idei Auguste'a Comte'a [Historical Ideas of Auguste Comte], in: *Istoricheskie eskizy* [Historical Sketches]. Moscow: Pravda Publ., 1989, pp. 340–504. (In Russian)

Poëy A. M. *Littre et Auguste Comte*. Paris: Baillière, 1879.

Rey A. Littre in *Dictionnaire des philosophes*, sous la dir. de D. Huisman, vol. 2. Paris: PUF, 1984, pp. 1604–1607.

Robinet J.-F. M. *Littre et le positivisme*. Paris: Buron, 1871.

Verdenal R. La philosophie positive d'Auguste Comte in *Histoire de la philosophie*, sous la dir. de F. Châtelet, t. V. Paris: Hachette, 2000, pp. 231–268.

Д.О. Рожин

Преподавание философских дисциплин В.Д. Кудрявцевым-Платоновым в Московской духовной академии*

Рожин Давид Олегович – кандидат философских наук, научный сотрудник. Академия Кантиана, Балтийский федеральный университет им. И. Канта. Российская Федерация, 236041, г. Калининград, ул. А. Невского, д. 14; e-mail: DRozhin1@kantiana.ru

Статья посвящена реконструкции историко-философского контекста преподавания философских дисциплин В.Д. Кудрявцевым-Платоновым (далее Кудрявцев) в Московской духовной академии (далее МДА), которая достигается выполнением трех задач: 1) анализом официальных документов, регламентирующих преподавание философии в духовных академиях; 2) анализом содержания рукописных материалов Кудрявцева к лекциям по метафизике и истории Новой философии, а также идентификацией их источниковой базы; 3) анализом воспоминаний воспитанника МДА М.Д. Муретова о Кудрявцеве. Актуальность статьи обусловлена тем, что, во-первых, она впервые комплексно раскрывает характер влияния преподаваемых Кудрявцевым философских дисциплин на слушателей МДА, а во-вторых, позволяет решить историко-философские проблемы генезиса и развития философских взглядов самого Кудрявцева. В результате установлено, что преподавание Кудрявцевым философских дисциплин, несмотря на то что в сфере духовно-академического образования они в качестве общеобязательных предметов выполняли вспомогательную функцию, определенную рамками конфессионального образования, не было ограничено какой бы то ни было цензурой и, как следствие, оставляло свободу для проявления творческой мысли русского философа, что выразилось, в частности, в регулярном обращении к кантовским философским идеям.

Ключевые слова: В.Д. Кудрявцев-Платонов, Московская духовная академия, преподавание философии, лекции по метафизике, лекции по истории Новой философии, И. Кант, М.Д. Муретов, В.Н. Потапов

* Данное исследование проведено при финансовой поддержке Министерства науки и высшего образования Российской Федерации, проект № 075–15–2019–1929 «Кантианская рациональность и ее потенциал в современной науке, технологиях и социальных институтах», реализуемый на базе Балтийского федерального университета имени И. Канта (Калининград).

Введение

Несмотря на возрастающий интерес к русской духовно-академической философии, историко-философский контекст преподавания философских дисциплин в Московской духовной академии (далее МДА) остается не до конца проясненным. В частности, в исследовательской литературе до сих пор не было подвергнуто комплексному анализу преподавание философских дисциплин виднейшим представителем русской духовно-академической философии В.Д. Кудрявцевым-Платоновым (1828–1891) (далее Кудрявцев).

Реконструкция историко-философского контекста позволяет выделить те факторы, которые могли оказать значительное влияние на формирование мировоззрения выпускников МДА рассматриваемого периода. Вместе с тем она позволяет раскрыть характер знакомства Кудрявцева на заре его преподавательской деятельности с философией И. Канта, идентифицировать те философские идеи, которые повлияли на его концепцию трансцендентального монизма и, наконец, проследить развитие его взглядов.

Для наиболее полной репрезентации преподавательской деятельности Кудрявцева в статье будут проанализированы официальные документы, регламентирующие порядок преподавания философских дисциплин в МДА, неизданные рукописные конспекты лекций по философии Кудрявцева и воспоминания воспитанника МДА М.Д. Муретова, подробно описавшего свои годы обучения в академии при Кудрявцеве.

Общие рамки преподавания философских дисциплин в МДА

В 1869 г. был принят новый Устав для православных академий, до которого формально действовал Устав 1814 г., указывавший на два главных ориентира в изучении философских наук: Священное Писание и философия Платона – и предписывавший преподавать философские дисциплины в отдельном классе философских наук [Проект Устава..., 1814, с. 53–55]. Несмотря на последнюю часть предписания, программы преподавания философии неоднократно претерпевали изменения до принятия Устава 1869 г. [см.: Федоров, 2003, с. 106; Смирнов, 1879, с. 169–171].

Согласно Уставу 1869 г., вместо прежней классовой системы должны быть три отделения: богословское, церковно-историческое и церковно-практическое [Устав..., 1869, с. 1]. Дисциплины, преподаваемые на указанных отделениях, делятся на общеобязательные, куда также входят логика, психология, метафизика и история философии, и на специальные [Там же, с. 26]. Общеобязательные предметы преподавались в академиях 3 года из 4-летнего процесса обучения так, чтобы «в трех первых курсах было не менее 18, а в четвертом не менее 9 лекций в неделю, каждая лекция по часу» [Там же, с. 31]. При этом не уточняется, сколько из этих часов отводится на философские предметы, но отдельно отмечается, что порядок преподавания отдельных дисциплин определяется Советом Академии [Там же, с. 19]. Все философские дисциплины распределялись между тремя преподавателями [Там же, с. 42].

В 1884 г. была принята обновленная версия Устава, который указывает на логику, психологию, метафизику и историю философии как на обязательные дисциплины для всех студентов [Устав..., 1884, с. 23]. В отличие от предыдущего Устава здесь увеличивается количество учебных часов для общеобязательных дисциплин: для первых трех лет не менее 20 лекций в неделю, на четвертый год – не менее 12 лекций в неделю. Сочинения, которые пишут студенты, должны быть в большей части (две трети) посвящены богословским наукам [Там же, с. 25–29]. Количество

преподавателей по философским дисциплинам остается тем же – три человека [Устав..., 1884, с. 42].

После реформы Устава православных академий 1869 г. многими учебными вопросами стал заниматься Совет Академии, поэтому с конкретным расписанием можно познакомиться в Журналах Совета академии. Например, в 1873–1874 учебном году на первом курсе обучения было 4 часа философии (она же метафизика), 4 часа психологии в неделю, на втором году – 4 часа истории философии в неделю [Журналы собраний Совета..., 1875, с. 118–119].

Итак, во второй половине XIX в. такие философские дисциплины, как метафизика, психология и история философии, приобрели официальный статус общеобразовательных предметов для всех студентов духовных академий. При этом философская специализация в рамках духовно-академического образования попросту перестала существовать.

Конспекты лекций В.Д. Кудрявцева-Платонова

На поприще преподавателя философских дисциплин в МДА Кудрявцев начал трудиться с 1854 г., когда скончался его наставник и предшественник по кафедре логики и метафизики Ф.А. Голубинский (род. 1797). С этого времени Кудрявцев читает лекции по метафизике и истории древней философии, несколько позже – курс по истории Новой философии от Канта до Гегеля [Аноним, 1905, с. 16], с 1870 г. – лекции по логике и метафизике [Смирнов, 1879, с. 39]. В ОР РГБ хранятся неизданные рукописи Кудрявцева, относящиеся к раннему периоду его преподавательской деятельности: 1) «Лекции по метафизике», 1854 г.; 2) «Аналитика чувственного познания», «Аналитика рассудочного познания» и «Аналитика умственного познания», 1854, 1856 и 1874 гг.; 3) «Из истории новой философии», 1858 г. Анализ данных рукописей позволяет реконструировать не только образовательный процесс в отношении философских предметов, но и обнаружить источники взглядов самого Кудрявцева.

«Лекции по метафизике» представляют собой вводный материал для первых четырех занятий. Первая лекция датирована 16 сентября 1854 г. (суббота) и посвящена разбору причин наступления «самого неблагоприятного времени» для метафизики, одной из которых является рост популярности эмпиризма в науке и материализма в философии. Кудрявцев коротко описывает состояние и отношение к философии в Германии [Кудрявцев, 1854, л. 1–4] и устанавливает причины «холодного» и предвзятого отношения к ней в России [Там же, л. 4–7]. Затем он поднимает тему отношений философии и религии [Там же, л. 8], в рамках которой акцентирует внимание на свободе мысли как на существенной черте философского познания: «Фил<ософия> дает свободу мысли и гибнет, коль скоро думают остановиться на ее полож<ениях> как неоспоримых данных... Нет ничего пагубнее заблуждения, как считать нашу науку системой <неразборчивое слово> или неоспоримых истин...» [Там же, л. 9]. Развитием последней идеи Кудрявцев, по-видимому, заканчивает первую лекцию.

Следующий тематический блок начинается с вопроса «что такое истина»; здесь предлагается анализ различных концепций истины [Там же, л. 10–14], за которым следует выявление существенных черт и содержания философии [Там же, л. 14–17]. В результате Кудрявцев приходит к определению философии: «...философия есть наука об идеально действительном, постоянном, необходимом, общем, истинном бытии предметов, которое составляет начало, сущность и цель их бытия» [Там же, л. 17]. Вслед за определением философии Кудрявцев формулирует определение метафизики, которое в тексте рукописи перечеркнуто: «Метафизика есть наука

об Абсолютном и его проявлениях в мире действительном» [Кудрявцев, 1854, л. 18]. Завершается вторая лекция обозначением основных областей метафизической науки. Третья [Там же, л. 20] и четвертая [Там же, л. 31] лекции, также проходившие в сентябре (даты не указаны), посвящены разбору философского догматизма, здравого смысла, скептицизма, критицизма и взаимоотношения реального и идеального.

По ходу рукописи можно на полях встретить упоминание Платона [Там же, л. 15], Т. Рида, Дж. Битти, Дж. Освальда, Д. Стюарта, Вольтера, Д. Дидро, Ж.-Ж. Руссо, Х.А. Крузия, М. Мендельсона, Г.С. Реймаруса и И.Б. Базедова [Там же, л. 22]. Также встречаются ссылки на “System der Metaphysik: ein Handbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch” Я.Ф. Фриза [Там же, л. 5], «Введение в философию» В.Н. Карпова [Там же, л. 19], 2-й том “Essai sur l’Indifférence en matière de religion” Ф.Р. де Ламенне [Там же, л. 22]; на “Fundamentalphilosophie” В.Т. Круга [Там же, л. 20, 24, 25, 28, 29], на его же 2-й том “System der theoretischen Philosophie” [Там же, л. 34] и Г.В.Ф. Гегеля: в одном месте без указания работы [Там же, л. 24] в другом со ссылкой на «Энциклопедию философских наук» [Там же, л. 25].

Следующая рукопись, «“Аналитика чувственного познания”, “Аналитика рассудочного познания” и “Аналитика умственного познания”» посвящена теоретико-познавательной проблематике и неоднократно редактировалась Кудрявцевым, на что указывают соответствующие записи в тексте [Кудрявцев, 1854; 1856; 1874, л. 38, 105]. Необходимо заметить, что разделение познавательной силы на три способности здесь идет, скорее всего, от Канта, да и само представление о поэтапном анализе этих способностей возникло не без влияния композиции «Критики чистого разума» [см.: Рожин, 2023, с. 49–59].

Важно также обратить внимание и на то, что текст рассматриваемой рукописи, скорее всего, относится к курсу метафизики. Дело в том, что Кудрявцев в первые годы своей преподавательской деятельности, когда появилась рукопись, проводил занятия только по двум дисциплинам: метафизике и истории древней философии. Кроме того, теория познания («онтология» в терминологии философа) является частью метафизики [Кудрявцев, 1905б, с. 255], поэтому наиболее уместно она бы выглядела в составе курса метафизики. Сюда же можно добавить, что данная рукопись не имеет вводной части, вместе с тем на 29 листе встречается пометка карандашом «9 Лекц.» [Кудрявцев, 1854; 1856; 1874, л. 29], а на последнем листе пометка об окончании «Кончено Ноябр. 29. 1854 г.» [Там же, л. 105]. Если данные записи указывают на время чтения лекций, то можно предположить, что материал рукописи предназначался для осеннего семестра 1854 г., тогда же Кудрявцев преподавал и метафизику. За период с сентября по конец ноября всего было прочитано 20 лекций [Там же, л. 102], соответственно, по две лекции в неделю.

Содержательной особенностью данной рукописи является то, что Кудрявцев много внимания уделяет философии Канта, что говорит в пользу высказывания А.И. Абрамова, согласно которому Кудрявцев обратился к Канту не только ради критики; это обращение носило «конструктивный характер своеобразной точки отсчета и способа отталкивания при обосновании своих собственных теистических построений» [Абрамов, 1994, с. 94].

Что касается заметок на полях, то в рукописи встречаются ссылки на “System der Logik, nebst Einleitung in die Philosophie, zum Gebrauche bei akademischen Vorlesungen und Selbstunterricht” К. фон Рейхлина-Мельдегга [Кудрявцев, 1854; 1856; 1874, л. 9], на латинскую версию “Principia Philosophiae” Р. Декарта (параграфы 67, 68, 70) [Там же, л. 11], “Traité de sensations” Э.Б. де Кондильяка, “Principes de la nature et de la Grâce fondés en raison” Г.В. Лейбница [Там же, л. 14], на 2-е издание «Критики чистого разума» И. Канта [Там же, л. 15], на 2-е отделение 2-го тома “Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie für alle wissenschaftlich Gebildete”

Э.Х.Г. Рейнгольда [Кудрявцев, 1854; 1856; 1874, л. 20], на 1-ю часть “Logische Untersuchungen” А.Ф. Тренделенбурга [Там же, л. 22, 26, 35], на 2-й том “System der theoretischen Philosophie” В.Т. Круга [Там же, л. 22, 27] и на его же “Fundamentalphilosophie” [Там же, л. 76], на 2-ю часть “Grundriß einer allgemeinen Logik nach Kantischen Grundsätzen” И.Г.К.Х. Кизеветтера [Там же, л. 27, 30], на немецкое издание «Пролегомен» И. Канта [Там же, л. 35–36], на «Энциклопедию философских наук» Г.В.Ф. Гегеля [Там же, л. 55], на “System der Metaphysik und Religionsphilosophie: aus den natürlichen Grundverhältnissen des menschlichen Geistes abgeleitet” Ф.Э. Бенеке [Там же, л. 69], на “Grundlehren der Religionsphilosophie” М.В. Дробиша [Там же, л. 83, 86], на “Ueber das Wesen und die Bedeutung der speculativen Philosophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit: mit besonderer Rücksicht auf die Religionsphilosophie” Я. Зенглера [Там же, л. 87], на лекции по философии Ф.А. Голубинского, на В.Н. Карпова (скорее всего, на «Введение в философию») [Там же, л. 89]. Также на полях упоминаются Л.А. Фейербах [Там же, л. 42], Ф.Г. Якоби [Там же, л. 80], Я.Ф. Фриз, Ф. Баадер [Там же, л. 85].

Наконец, третья рукопись Кудрявцева – «Из истории Новой философии (Лекц. 1858 г.)» посвящена основным идеям И. Канта, И.Г. Гердера, Ф.Г. Якоби и Я.Ф. Фриза. Основной текст рукописи предваряется заглавием: «История философии от Канта», что объясняется Кудрявцевым так: «Обыкновенно Кантом начинают особенное отделение истории философии, называемое историей “Новейшей философии”. Действительно с этим мыслителем начинается новая особенная эпоха в истории философского мышления, эпоха, к которой мы должны присоединить и настоящее время...» [Кудрявцев, 1858, л. 2].

В начале рукописи также указана дата: январь 1858 г. (возможно, дата начала лекций) – и основные источники, откуда Кудрявцев извлекал информацию для конспекта. Это историко-философские работы “Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie für alle wissenschaftlich Gebildete” Э.Х.Г. Рейнгольда, “Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie” И.Э. Эрдманна, “Versuch einer fasslichen Darstellung der wichtigsten Wahrheiten der neuern Philosophie für Uneingeweihte” И.Г.К.Х. Кизеветтера, а также, вероятно, “Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant” К. Фортлаге [Там же].

Интересен и сам перечень философов в конспекте: Кант, два его известных критика – Гердер и Якоби – и толковавший Канта в духе психологизма Фриз. Кудрявцев излагает биографические сведения и основные философские идеи каждого из названных философов, но большая часть рукописи посвящена Канту, в частности его идеям из «Критики чистого разума» [Там же, л. 12–28], «Метафизических основ естествознания» [Там же, л. 28–37], «Критики практического разума» [Там же, л. 37–43], «Критики способности суждения» [Там же, л. 43–51] и «Религии в пределах одного только разума» [Там же, л. 51–64]. Затем следуют части, посвященные Гердеру [Там же, л. 64–70], Якоби [Там же, л. 64–87] и Фризу [Там же, л. 87–93]. Такая непропорциональность в изложении взглядов Канта и указанных философов косвенно свидетельствует о том значении, которое Кудрявцев придавал идеям кёнигсбергского мыслителя.

В отношении ссылок можно заметить, что, когда заходит речь о кантовской метафизике природы, Кудрявцев дополнительно указывает на работу “Geschichte der Naturphilosophie von Bacon bis auf unsere Zeit” Ю. Шаллера [Там же, л. 28]. По тексту рукописи русский философ неоднократно ссылается на упоминавшиеся работы Рейнгольда [Там же, л. 31, 36], Эрдманна [Там же, л. 36, 51, 62, 63, 64, 70, 86, 87] и Фортлаге [Там же, л. 60]. В конце раздела, посвященного метафизике природы, Кудрявцев дает ссылку на “Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben” И.Г. Буле [Там же, л. 36]. В части, посвященной Якоби, встречаются ссылки на “Die Philosophie des Friedrich Heinrich Jacobi, nach Disciplinen

bearbeitet und kritisch belenchtet” Г. Фрикера [Кудрявцев, 1858, л. 70] и на сочинение “Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung” Якоби [Там же, л. 79].

К данной рукописи также имеется приложение без датировки, где на первой же странице встречаются две ссылки [Там же, л. 94]. Первая, скорее всего, на работу “System der Logik und Geschichte der logischen Lehren” Ф. Ибервера, вторая – на 2-й том “Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart” Ф.А. Ланге, на которую Кудрявцев будет ссылаться далее еще раз [Там же, л. 97]. Наконец, русский философ трижды ссылается на “System der Metaphysik und Religionsphilosophie: aus den natürlichen Grundverhältnissen des menschlichen Geistes abgeleitet” Ф.Э. Бенеке [Там же, л. 99, 102, 103].

В целом анализ лекций Кудрявцева по метафизике и истории Новой философии позволяет сделать ряд важных выводов. Кудрявцев был достаточно эрудированным преподавателем, привлекавшим широкий и разнообразный материал, что подтверждается необычным набором ссылок на различные произведения, относящиеся к разным философским течениям. Это, в свою очередь, свидетельствует о некоторой непредвзятости Кудрявцева по отношению к источникам, а также говорит об отсутствии с его стороны жесткой цензуры в выборе авторов и произведений. Много внимания русский философ уделяет философии Канта, которую излагает преимущественно не по первоисточникам, а по историко-философской литературе, что, конечно же, могло быть обусловлено задачей подготовки конспекта в максимально короткие сроки с привлечением обширного материала.

Воспоминания М.Д. Муретова о времени обучения в МДА

Митрофан Дмитриевич Муретов в 1873–1877 гг. был студентом академии, в которой он впоследствии стал преподавателем Священного Писания Нового Завета, французского и греческого языков. В 1885 г. Муретов защитил магистерскую диссертацию «Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе», рецензентом которой выступил Кудрявцев [Сухова, Муретов..., web]. В 1914–1915 гг. в журнале МДА «Богословский вестник» вышли воспоминания Муретова в трех частях [Муретов, 1914; Муретов, 1915; Муретов, 1916], где он немало внимания уделяет преподаванию философских предметов.

Муретов поступил на богословское отделение МДА, где в число общеобразовательных предметов входила философия, на которую отводилось в неделю 4 «часовых лекции». Столько же времени отводилось на психологию. Философию, или, по замечанию Муретова, в терминологии студентов – метафизику, преподавал Кудрявцев, который «неопустительно в течение года являлся в аудиторию № 1 и читал лекцию 50 или 55 минут». Лекции Кудрявцев читал по тетради, написанной от руки «без всяких помарок»¹. Изложение и содержание материала Муретов описывает как «стройные, отчетливые, однообразные периоды... прозрачно-ясная, простая, убедительная мысль» и добавляет: «Казалось, это было не исследование или постижение истины человеком ее ищущим, а вещание о уже найденной истине человека, убежденного и обладающего истиной» [Муретов, 1914, с. 671–672]. Первая лекция Кудрявцева была посвящена теме «Что такое философия?» [Там же, с. 672] и была впоследствии напечатана в собрании его сочинений [Кудрявцев, 1905в]. Муретов, по собственному свидетельству, посещал лекции Кудрявцева на первом курсе исправнее всех прочих лекций [Муретов, 1914, с. 673].

¹ Хранящиеся в ОР РГБ рукописи Кудрявцева, проанализированные в данной статье, напротив, выглядят довольно неаккуратно, а порой в них текст неразборчив из-за множественных исправлений и зачеркиваний.

Вспоминает Муретов и о семестровом обязательном сочинении по философии в 1-й год обучения: «По философии... В.Д. Кудрявцеву я взял тему: “Справедливо ли мнение философа Гартмана, что небытие мира предпочтительнее его бытия?”». По признанию Муретова, его заинтересовала новинка “Philosophie des Unbewussten” от Э. фон Гартмана. Надеясь на свое знание немецкого языка и «критический навык», он взялся за эту тему и обратился к Кудрявцеву, который дал ему эту книгу и указал на нужную главу. Работа Гартмана так заинтересовала Муретова, что он решил прочитать ее всю полностью. Его внимание особенно привлекли те пассажи, где «доказывается действие несознательного во внесознательных процессах: заживление ран, питание, половой инстинкт и пр.» [Муретов, 1915, с. 714]. По поводу годового экзамена по философии Муретов пишет, что билеты составлялись по лекциям Кудрявцева [Там же, с. 727–728].

На 2-м курсе академии одним из общеобязательных предметов была история философии, которую читал В.Н. Потапов (1837–1890). Курс включал античную, средневековую и новоевропейскую философию, а заканчивался на А. Шопенгауэре, и – что наиболее важно для контекста преподавания философии в МДА – на весь курс по плану отводилось 4 академических часа в неделю, а на деле выходило 2 академических часа, соответственно, на весь курс по плану отводилось 90 часов, а на деле – 45 [Там же, с. 728–729]. Потапов, по свидетельству Муретова, однажды едко высказался о Кудрявцеве: «...это – философ, не читавший ни одного философа», – а на вопрос, кого же он считает философом в России, Потапов ответил: «Романа Ильича Левитского... и Михаила Ивановича Каринского» [Там же, с. 730] (оба – воспитанники МДА).

Увлеченность Муретова философией не угасла после перехода на 3-й курс, когда философские дисциплины по учебному плану не предполагались, но скорее возросла, так как он решил обратиться к Кудрявцеву за темой кандидатского сочинения. Кудрявцев сначала отказывался, так как логика и метафизика считались светскими, а не богословскими предметами, но потом уступил и предложил тему «спекулятивный теизм», а вместе с тем дал к прочтению сочинения Г. Ульрици, Р.Г. Лотце и И.Г. Фихте-младшего.

Свое состояние в тот период Муретов вспоминает не без горечи: «Моя полная спекулятивная неподготовленность, головокрумная тарабарщина немецкой спекуляции, искусственно-туманный немецкий философский жаргон, усугубленный мудрованиями русских переводчиков, широта или отсутствие темы... В моей голове получился величайший сумбур: я не знал, что и как писать, – ум уходил за разум... Это что-то бесформенное, неуловимое, мутное наконец расстроило мои нервы, лишило сна, аппетита, навело уныло-подавленное настроение...» [Там же, с. 743].

Кудрявцев, по сообщению Муретова, сказал, что не нужно читать все подлинники, но можно пользоваться либо энциклопедиями, либо «чужими обработками» – такой подход быстрее и легче приведет к цели. Тем не менее подавленность Муретова для Кудрявцева не прошла незаметно, и он посоветовал ему отказаться от предложенной темы. В результате Муретов к концу сентября остался без темы для кандидатского сочинения, но сделал три вывода: 1) он осознал полную неспособность к спекулятивному мышлению; 2) почувствовал отвращение к «схоластически-искусственной туманности» немецкой философской спекуляции; 3) убедился, что вся «немецчина» – мудрёность, а не мудрость [Там же, с. 743–744].

Выход из сложившейся ситуации Муретов нашел в обращении к Потапову с желанием писать кандидатское сочинение о Филоне Александрийском. Итак, как пишет сам Муретов, на втором курсе он был увлечен философией Джордано Бруно как предметом исследования, на третьем им «всецело владели – сначала теизм, а потом Филон» [Там же, с. 744–745].

О преподавании философии в целом Муретов делает два интересных замечания. Во-первых, философскую тональность в преподавании философских дисциплин в МДА задавали взгляды Платона и Канта [Муретов, 1916, с. 598]. Во-вторых, лекции по философии читали сильные преподаватели, которые считались «умнягами», и это вызывало интерес у студентов, свидетельством чему служила присказка: «Каждый семинарист желает петь басом и быть философом» [Муретов, 1915, с. 771].

Заключение

В результате реформ духовного образования 1869 и 1884 гг. метафизика, логика, психология и история философии приобрели статус общеобязательных дисциплин, при этом в рамках духовно-академического образования перестала существовать философская специализация. Однако это не сильно отразилось на качестве преподавания философских дисциплин в МДА. Произведенный анализ рукописного материала лекций Кудрявцева по метафизике и истории Новой философии позволяет сделать вывод не только о профессиональных качествах их автора, но также о характере содержания лекций в первые годы его преподавания. Несмотря на то, что данные рукописи представляют собой компиляции, они свидетельствуют о широкой философской эрудиции раннего Кудрявцева, о важной роли философии Канта в его исканиях, а также о его стремлении к свободе мысли в философии. Относительно последнего у Кудрявцева в более поздние годы встречается похожая идея: «...влияние религии на ход философского мышления должно быть влиянием советуемого друга и руководителя, но не простирается до деспотического давления и стеснения свободы этого мышления» [Кудрявцев, 1905а, с. 112–113].

Воспоминания Муретова, в свою очередь, показали, что со стороны студентов существовал интерес к лекциям Кудрявцева, который был ограничен, с одной стороны, программой преподавания философских дисциплин, согласно которой оно распространялось только на первые два года обучения в академии, а с другой стороны – богословской или церковно-исторической направленностью выпускных кандидатских сочинений. При этом Муретов представляет Кудрявцева неоднозначно, вспоминая о его рекомендации пользоваться чужими обработками в научных исследованиях, а также высказывание Потапова о том, что Кудрявцев – «философ, не читавший ни одного философа». Эти детали вместе с тем фактом, что Кудрявцев и лекции по истории Новой философии составлял с постоянным привлечением историко-философской литературы, представляют Кудрявцева и в преподавательском, и в философском плане скорее как компилятора чужих идей, нежели как оригинального мыслителя.

Итак, на основании проведенного исследования можно сделать вывод, что преподавание Кудрявцевым философских дисциплин в МДА хотя и было ограничено рамками конфессионального образования, все же не было цензурировано и, как следствие, оставляло свободу для проявления его творческой мысли, чем объясняется интерес русского философа к идейному наследию Канта.

Список литературы

Абрамов, 1994 – Абрамов А.И. Кант в русской духовно-академической философии // Кант и философия в России. М.: Наука, 1994. С. 81–113.

Аноним, 1905 – Виктор Дмитриевич Кудрявцев-Платонов (Биографический очерк) // Кудрявцев-Платонов В.Д. Соч.: в 3 т. Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1905. Т. 1. Вып. 1. С. 1–56 (1-я пагин.).

Журналы собраний Совета..., 1875 – Журналы собраний Совета Императорской Московской духовной академии 1875 года. М.: Типография В. Готье, 1875.

Кудрявцев, 1854; 1856; 1874 – *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Аналитика чувственного познания. Аналитика рассудочного познания. Аналитика умственного познания. Курс лекций 1854, 1856, 1874 гг. [1854–1874] // Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ). Ф. 824. Картон 4. Ед. хр. 3.

Кудрявцев, 1854 – *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Лекции по метафизике 1854 // Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ). Ф. 823. Картон 4. Ед. хр. 4.

Кудрявцев, 1858 – *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Из истории Новой философии. Лекции 1858 г. [1858] // ОР РГБ. Ф. 823. Картон 4. Ед. хр. 7.

Кудрявцев, 1905а – *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Нужна ли философия? // *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Соч.: в 3 т. Т. 1. Вып. 1. Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1905. С. 86–194 (2-я пагин.).

Кудрявцев, 1905б – *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Состав философии // *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Соч.: в 3 т. Т. 1. Вып. 1. Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1905. С. 242–260 (2-я пагин.).

Кудрявцев, 1905в – *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Что такое философия? // *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Соч.: в 3 т. Т. 1. Вып. 1. Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1905. С. 1–40 (2-я пагин.).

Муретов, 1914 – *Муретов М.Д.* Из воспоминаний студента Московской Духовной Академии XXXII курса (1873–1877 г.) (Начало) // Богословский вестник. 1914. Т. 3. № 10/11. С. 646–676 (1-я пагин.).

Муретов, 1915 – *Муретов М.Д.* Из воспоминаний студента Московской Духовной Академии XXXII курса (1873–1877 г.) (Продолжение) // Богословский вестник. 1915. Т. 3. № 10/11/12. С. 700–784 (1-я пагин.).

Муретов, 1916 – *Муретов М.Д.* Из воспоминаний студента Московской Духовной Академии XXXII курса (1873–1877 г.) (Окончание) // Богословский вестник. 1916. Т. 3. № 10/11/12. С. 582–612 (2-я пагин.).

Проект Устава..., 1814 – Проект Устава духовных академий. Ч. I. СПб.: типография И. Иоаннесова, 1814.

Рожин, 2023 – *Рожин Д.О.* Между Кантом и Тренделенбургом: к вопросу о генеалогии теории познания Кудрявцева-Платонова // Кантовский сборник. 2023. Т. 42. № 4. С. 35–68.

Смирнов, 1879 – *Смирнов С.К.* История Московской духовной академии до ее преобразования (1814–1870). М.: Университетская типография (М. Катков), 1879.

Сухова, Муретов... – *Сухова Н.Ю.* Муретов Митрофан Дмитриевич // Православная энциклопедия. URL: <https://www.pravenc.ru/text/2564360.html> (дата обращения: 27.02.2023).

Устав..., 1869 – Устав и штат духовных академий высочайше утвержденные 30 мая 1869 года. СПб.: Синодальная типография, 1869.

Устав..., 1884 – Устав православных духовных академий. 1884: утвержден 20 апреля 1884 года. [Б. м.], [1884].

Федоров, 2003 – *Федоров В.А.* Русская Православная Церковь и государство. М.: Русская паломника, 2003.

The Teaching of Philosophical Disciplines by V.D. Kudryavtsev-Platonov at the Moscow Theological Academy*

David O. Rozhin

Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU). 14, Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, 236041, Russian Federation; e-mail: DRozhin1@kantiana.ru

The article is devoted to the reconstruction of the historical and philosophical context of the teaching of philosophical disciplines by V.D. Kudryavtsev-Platonov (hereinafter Kudryavtsev) in the Moscow Theological Academy (hereinafter MDA), which is achieved by analyzing official

* This research was supported by the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation, grant no. 075-15-2019-1929, project “Kantian Rationality and Its Impact in Contemporary Science, Technology, and Social Institutions” provided at the Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU), Kaliningrad.

documents regulating the teaching of philosophy in theological academies; Kudryavtsev's manuscript materials for his lectures on philosophy; and the memoirs of MDA student M.D. Muretov. The relevance of the article is due to the fact that, firstly, it reveals for the first time the nature of the influence of philosophical disciplines taught by Kudryavtsev on the students of the MTA, and secondly, it makes it possible to solve historical and philosophical problems of the genesis and development of philosophical views of Kudryavtsev himself. As a result, it has been established that Kudryavtsev's teaching of philosophical disciplines, despite the fact that in the sphere of ecclesiastical-academic education they fulfilled an auxiliary function as compulsory subjects defined by the framework of confessional education, was not restricted by any censorship and, as a consequence, left freedom for the manifestation of the Russian philosopher's creative thought, which was expressed, in particular, in his regular reference to Kantian philosophical ideas.

Keywords: V.D. Kudryavtsev-Platonov, Moscow Theological Academy, teaching philosophy, lectures on metaphysics, lectures on the history of New Philosophy, I. Kant, M.D. Muretov, V.N. Potapov

References

Abramov A. Kant v russkoj duhovno-akademicheskoy filosofii [Kant in Russian Ecclesiastical-Academic Philosophy]. In: *Kant i filosofiya v Rossii*, ed. by Z. Kamensky and V. Zhuchkov. Moscow: Nauka Publ., 1994, pp. 81–113. (In Russian)

Anonim. Viktor Dmitrievich Kudryavtsev-Platonov (Biograficheskij ocherk) [Viktor Dmitrievich Kudryavtsev-Platonov (Biographical Sketch)] In: V.D. Kudryavtsev-Platonov. *Sochineniya* [Works]: in 3 vols, vol. 1, part 1. Sergiev Posad: Tip. Sv.-Tr. Sergievoj Lavry, 1905, pp. 1–56 (1st pagin.). (In Russian)

Zhurnaly sobranij Soveta Imperatorskoj Moskovskoj duhovnoj akademii 1873 goda [Journals of the Meetings of the Council of the Imperial Moscow Theological Academy 1873]. Moscow: Tipografiya V. Got'e Publ., 1875. (In Russian)

Kudryavtsev-Platonov V. *Analitika chuvstvennogo poznaniya. Analitika rassudochного poznaniya. Analitika umstvennogo poznaniya. Kurs lekcij 1854, 1856, 1874 gg.* [The Analysis of Sensual Cognition. The Analysis of Rational Cognition. The Analysis of Mental Cognition. A Course of Lectures in 1854, 1856, 1874]. In: Russian State Library, Manuscript Department. F. 824, B. 4, no. 3. (In Russian)

Kudryavtsev-Platonov V. *Lekcii po metafizike 1854* [Lectures on Metaphysics 1854]. In: Russian State Library, Manuscript Department. F. 823, B. 4, no. 4. (In Russian)

Kudryavtsev-Platonov V. *Iz istorii Novoj filosofii. Lekcii 1858 g.* [From the History of the New Philosophy. Lectures of 1858]. In: Russian State Library, Manuscript Department. F. 823, B. 4, no. 7. (In Russian)

Kudryavtsev-Platonov V. Nuzhna li filosofiya? [Is Philosophy Necessary?]. In: V.D. Kudryavtsev-Platonov. *Sochineniya* [Works]: in 3 vols, vol. 1, part 1. Sergiev Posad: Tip. Sv.-Tr. Sergievoj Lavry Publ., 1905, pp. 86–194 (2nd pagin.). (In Russian)

Kudryavtsev-Platonov V. Sostav filosofii [Composition of Philosophy]. In: V.D. Kudryavtsev-Platonov. *Sochineniya* [Works]: in 3 vols, vol. 1, part 1. Sergiev Posad: Tip. Sv.-Tr. Sergievoj Lavry Publ., 1905, pp. 242–260 (2nd pagin.). (In Russian)

Kudryavtsev-Platonov V. Chto takoe filosofiya? [What is Philosophy?]. In: V.D. Kudryavtsev-Platonov. *Sochineniya* [Works]: in 3 vols, vol. 1, part 1. Sergiev Posad: Tip. Sv.-Tr. Sergievoj Lavry Publ., 1905, pp. 1–40 (2nd pagin.). (In Russian)

Muretov M. *Iz vospominanij studenta Moskovskoj Duhovnoj Akademii XXXII kursa (1873–1877 g.) (Nachalo)* [From Memoirs of a Student of the Moscow Theological Academy XXXII course (1873–1877) (Beginning)], *Bogoslovskij vestnik*, 1914, vol. 3, no. 10/11, pp. 646–676 (1st pagin.). (In Russian)

Muretov M. *Iz vospominanij studenta Moskovskoj Duhovnoj Akademii XXXII kursa (1873–1877 g.) (Prodolzhenie)* [From Memoirs of a Student of the Moscow Theological Academy XXXII course (1873–1877) (Continued)], *Bogoslovskij vestnik*, 1915, vol. 3, no. 10/11/12, pp. 700–784 (1st pagin.). (In Russian)

Muretov M. Iz vospominanij studenta Moskovskoj Duhovnoj Akademii XXXII kursa (1873–1877 g.) (Okonchanie) [From Memoirs of a Student of the Moscow Theological Academy XXXII course (1873–1877) (Ending)], *Bogoslovskij vestnik*, 1916, vol. 3, no. 10/11/12, pp. 582–612 (2nd pagin.). (In Russian)

Proekt Ustava duhovnyh akademij [Draft The Statutes of Theological Academies], part I. St. Petersburg: Tipografiya I. Ioannesova Publ., 1814. (In Russian)

Rozhin D. Between Kant and Trendelenburg: On the Genealogy of Kudryavtsev-Platonov's Theory of Cognition, *Kantian Journal*, 2023, no. 42 (4), pp. 35–68.

Smirnov S. *Istoriya Moskovskoj duhovnoj akademii do ee preobrazovaniya* (1814–1870) [History of the Moscow Theological Academy Before its Transformation (1814–1870)]. Moscow: Universitetskaya tipografiya (M. Katkov) Publ., 1879. (In Russian)

Sukhova N. Muretov Mitrofan Dmitrievich, *Orthodox Encyclopaedia*, Available at: <https://www.pravenc.ru/text/2564360.html> (accessed 27.02.2023). (In Russian)

Ustav i shtat duhovnyh akademij vysochajshe utverzhdennye 30 maya 1869 goda [The Statutes and Staff of the Theological Academies Approved by the Highest on 30 May 1869]. St. Petersburg: Sino-dal'naya tipografiya Publ., 1869. (In Russian)

Ustav pravoslavnyh duhovnyh akademij. 1884: utverzhden 20 aprelya 1884 goda [The Statutes of the Orthodox Theological Academies. 1884: approved on 20 April 1884]. [No place of publication], [1884]. (In Russian)

Fedorov V. *Russkaya Pravoslavnaya Cerkov' i gosudarstvo* [Russian Orthodox Church and the State]. Moscow: Russkaya panorama Publ., 2003. (In Russian)

Т.А. Терентьева

Ранняя метафизика Гуссерля в свете современных исследований

Терентьева Татьяна Александровна – соискатель. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: tatyanaatraksel@gmail.com

На сегодняшний день нет однозначного мнения по вопросу о понимании метафизики в феноменологии Гуссерля. Существует несколько устойчивых подходов к рассмотрению этого вопроса. Выбор подхода зависит от того, как понимается метафизика и какой период берется за основу в исследовании. Проблематика настоящей статьи инициирована спором между сторонниками разных подходов, а также тем, что в последнее время ранний этап философии Гуссерля рассматривается как неметафизический. Основной целью статьи является поиск ответов на вопросы, почему существуют разные интерпретации понимания метафизики в феноменологии Гуссерля и насколько они аутентичны утверждениям самого Гуссерля. Поднимается вопрос: насколько верно утверждение, что «метафизика в новом смысле» возникает только в поздний период творчества Гуссерля? Не находим ли мы сходные рассуждения уже в раннем творчестве философа? В поисках ответов автор предлагает еще раз поставить вопрос о собственно гуссерлевском понимании метафизики.

Ключевые слова: Э. Гуссерль, метафизические предпосылки, материальная метафизика, априорная метафизика, метафизическая онтология, реальная имманенция, контингентное априори, феноменологическая метафизика

1. Основные подходы к пониманию метафизики в феноменологии Гуссерля

На сегодняшний день сложилось несколько устойчивых подходов к пониманию метафизики в феноменологии Гуссерля. Между сторонниками разных подходов ведутся непрекращающиеся дискуссии. Что в этих спорах оказывается «камнем преткновения»? Для ответа на этот вопрос нам поможет разграничение различных этапов развития философии Гуссерля. В современной литературе наиболее часто используется следующая периодизация.

1. «Дофеноменологический» этап (1891–1899), называемый также «ранним периодом».

2. «Феноменологический» этап (1900–1938), в свою очередь, имеет следующее членение.

а) Период «дескриптивной» феноменологии (к этому периоду обычно относят оба тома «Логических исследований» (1900/01), «Идею феноменологии» (1907) и лекции 1906–1907 гг. «Введение в логику и теорию познания»), который в совокупности с «дофеноменологическим» этапом обычно относят к «раннему периоду».

б) Период трансцендентальной феноменологии (1913). Основным текстом этого периода являются «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913). Этот период также называют этапом «статической феноменологии».

с) Период «генетической феноменологии» продолжает трансцендентальную тематику, но с акцентом на исследовании вопросов телеологии, истории и проблематики «жизненного мира».

Для разграничения основных подходов в понимании метафизики Гуссерля ведущими являются следующие вопросы.

1) Какой период имеет наибольшее значение для анализа роли метафизики в философии Гуссерля?

2) Как меняется понимание метафизики и что мотивирует изменение этого понимания?

3) Какие темы являются определяющими для исследователей философии Гуссерля на этих этапах?

Попробуем ответить на эти вопросы, взяв за основу ранний период философии Гуссерля. Сперва приведем наиболее часто встречающиеся подходы в понимании метафизики Гуссерля в целом. Затем обратимся непосредственно к текстам самого Гуссерля раннего периода и попробуем подтвердить или опровергнуть предложенные интерпретации.

Мы будем опираться прежде всего на тексты «дофеноменологического», а также раннефеноменологического периода (лекционные курсы по логике 1896–1905 гг. [Husserl, 2001a; Husserl, 2001b; Husserl, 2002], а также курс лекций «Введение в логику и теорию познания» 1906/07 [Husserl, 1984]).

Проблема метафизики в феноменологии Гуссерля современными исследователями оценивается двояко: для одних феноменология является неметафизическим проектом, для других ее целью является прояснение метафизики, что в итоге приводит к созданию «феноменологической метафизики». Насколько эти интерпретации согласуются с позицией самого Гуссерля? Ответ на этот вопрос зависит от того, какие тексты Гуссерля берутся за основу, а также какое понимание метафизики «привносится» самими исследователями.

Проблема метафизики в феноменологии Гуссерля впервые была поставлена в полемике между «мюнхенской» и «гёттингенской» школами. Представители этих школ были вдохновлены «Логическими исследованиями» Гуссерля и рассматривали этот текст как реалистический анализ априорных знаний различных видов сущностей. Сами же себя они причисляли к «реалистическим феноменологам». Отсюда возникает тема «метафизического» реализма, под которым понимается концепция, исходящая из существования «реальных вещей» (предметов внешнего опыта), не зависящих от интенциональности. Согласно мнению реалистических феноменологов, наиболее оптимальным является дескриптивный метод исследования реальности, а для «возврата к самим вещам» следует заняться разработкой эйдетической онтологии. Так, Р. Ингарден отмечает особую роль формальной онтологии и определяет ее как необходимую основу для метафизических исследований. Однако онтологические утверждения не приближают нас к решению вопроса о существовании реального материального мира. Речь идет только об эпистемологической критике восприятия и определении его метафизического значения [Ingarden, 1998a, S. 41–44; Küng, 1975, S. 167].

Переход Гуссерля к трансцендентальному идеализму вызвал резкую критику среди его учеников и был воспринят ими как отход от изначально заявленной

программы «возвращения к самим вещам» (*Zurück zu den Sachen selbst*). Против трансцендентальной программы Гуссерля было выдвинуто следующее возражение: трансцендентальное конституирование предполагает редукцию онтологического, оставляя только трансцендентальные акты сознания, поэтому говорить о собственно реальном (метафизическом) в данном случае бессмысленно. Поэтому трансцендентальный период философии Гуссерля был оценен мюнхенскими феноменологами как *неметафизический* [Ingarden, 1998b, S. 214].

Полемика о проблеме метафизики в феноменологии Гуссерля была продолжена современными исследователями. Основные подходы в понимании метафизики Гуссерля достаточно разнообразны.

Для *первого подхода* характерно, что период «Логических исследований» рассматривается как «неметафизический» или «метафизически нейтральный»¹ [Zahavi, 2002; Zahavi, 2003; Zahavi, 2019], а основное внимание уделяется следующему за ним трансцендентальному периоду. Именно этот период рассматривается как основной и непосредственно связанный с метафизической проблематикой. Так, например, Д. Захави утверждает, что реальный мир – это феноменальный мир, который является истинной реальностью, и что между метафизикой и онтологией имеется различие. Недостатком данного подхода, на наш взгляд, является то, что понимание метафизики самим Гуссерлем не эксплицируется, хотя и дается перечисление различных определений метафизики.

В рамках *второго подхода* трансцендентальный период феноменологии Гуссерля оценивается как «неметафизический». Феноменология в целом понимается как метод познания. Аргументом служит так называемая «метафизическая нейтральность» интенциональной структуры сознания, в рамках которой вещи рассматриваются только как «единство смысла»² [Crowell, 2023]. Один из мотивов такого подхода – защита феноменологии Гуссерля от нападок со стороны Хайдеггера, который называл философию своего учителя «метафизикой субъекта» [Carr, 1999].

Представители *третьего подхода* считают трансцендентальный период «метафизически окрашенным». Здесь задается вопрос: не является ли трансцендентальная феноменология, неотделимая от трансцендентального идеализма, метафизическим идеализмом? [Smith, 2003, p. 181.] Внимание исследователей сосредоточено в основном на проблеме «абсолютного бытия» сознания, о котором говорится в § 44 «Идеи I» (1913) [Гуссерль, 2009, с. 133–134, 139–142, 148–154]. «Абсолютная» трактовка сознания понимается как метафизическая [Melle, 2010]. «Метафизичность» тезиса видится в том, что сознание абсолютно замкнуто в себе, но в то же время является трансцендентальным Абсолютом, поскольку оно есть *абсолютно* необходимое основание для всего *реального* бытия [Гуссерль, 2009, с. 152; Voehm, 1968, S. 88–89, 100].

Следует заметить, что «метафизичность» самого тезиса смещает фокус внимания с вопроса о собственно гуссерлевском понимании метафизики. Считал ли сам Гуссерль это утверждение метафизическим? По Гуссерлю, речь идет о том, что *реальная* вещь как таковая является неизбежно воспринимаемой, представляемой, мыслимой, а значит, находится в корреляции с сознанием. Однако Божественным творцом вследствие этого сознание не становится. Также Гуссерль предостерегал против искаженного понимания трансцендентального идеализма (в духе кантовской

¹ Примечательно, что один из главных текстов Гуссерля («Логические исследования») оценивался Мюнхенской школой как руководство к исследованию реальности (метафизики), а современные исследователи видят в нем прежде всего указание на метафизическую нейтральность феноменологии.

² Согласно А. Шнеллю, эйдетический анализ, который представлен в «Идеях I», еще нельзя в полной мере рассматривать как трансцендентальный [Schnell, 2015, p. 61].

трансцендентальной метафизики). Но поскольку в трансцендентальной феноменологии действительно встречается множество сходных линий рассуждения, то с полным основанием возникает вопрос, насколько справедливо соотносить трансцендентальную феноменологию Гуссерля с другими трансцендентально-метафизическими проектами [Schnell, 2015, p. 293].

В продолжение выдвигаемой версии метафизического идеализма в рамках *четвертого подхода* фактически устанавливается знак равенства между метафизикой и онтологией. Эта проблема сводится к идее феноменологического конституирования, а также к проблематике формальной и региональных онтологий, представленных в двух первых книгах «Идей» [Гуссерль, 2009; Husserl, 1952] и понимаемых как *метафизические* онтологии. Основным для рассмотрения термином является «конститутивное априори» [Smith, 2003, p. 254]. В итоге феноменология получает наименование «конститутивного реализма» [Smith, 2020; Smith, 2023]. Термин «метафизическая онтология» действительно встречается в текстах Гуссерля. Так, в лекциях 1906–1907 гг. («Введение в логику и теорию познания») Гуссерль рассуждает о возможности априорной метафизики [Husserl, 1984, S. 95]. Однако конститутивная проблематика непосредственно из этого не возникает.

В рамках *пятого подхода* за основу берется генетическая проблематика феноменологии. Основными для рассмотрения темами являются: темпоральность сознания, изначальное конституирование Я, вопросы intersубъективности и монадологии, а также тема жизненного мира (Lebenswelt) [Tengelyi, 2014; Schnell, 2015]. Метафизика в рамках данной интерпретации рассматривается в телеологическом и теологическом смыслах [Husserl, 1988, S. 177, 182] и получает название «феномен логической метафизики». Л. Тенгели [Tengelyi, 2014] рассматривает метафизику Гуссерля как «метафизику случайной фактичности». Основой для интерпретации служат протофакты (“Urtatsachen”)³, упоминания о которых мы находим в «Текстах по intersубъективности» [Husserl, 1973b]. Протофакты понимаются как *предельные* источники конституирования *реального* бытия, а значит, как *метафизические* источники. Так, индивидуальная монада рассматривается как источник метафизического познания, а весь мир оказывается смысловым конструктом, так как зависит от сообщества монад [Гуссерль, 2010, с. 155]. В итоге мы получаем «метафизический результат» [Там же, с. 177–178], согласно которому монадическая intersубъективность является «*предельным фактом*» для всей дальнейшей метафизики. Поэтому феноменологическая метафизика рассматривается как «учение об изначальных фактах» (“Lehre der Urtatsachen”) [Tengelyi, 2014, S. 186]. Согласно А. Шнеллю, Urtatsachen следует отличать от трансцендентальных фактов, к которым он относит: «производящий разум» (erzeugende Vernunft), фантазию, телесность (Leiblichkeit), темпоральность доимманентного, инстинкты и структуру intersубъективности. Трансцендентальные факты являются предметом генетической феноменологии. Urtatsachen – предмет феноменологической метафизики⁴.

Общим местом дискуссий является тезис Гуссерля об «иррациональности трансцендентального факта» [Tengelyi, 2014, S. 181; Husserl, 1956, S. 187]. Полагают, что Гуссерль обращается к проблемам, не поддающимся онтологической рационализации и поэтому становящимся предметом метафизики. Так, «судьба» рассматривается как метафизическая проблема [Husserl, 2013, S. 261, 402]. Также особенностью данного подхода является рассмотрение всей феноменологии Гуссерля как единого проекта, выстраивающегося последовательно «иерархически» на разных уровнях.

³ Это мир (Welt), intersубъективность, телеология истории (Geschichtsteologie), а также «Я как первичный факт» (“Ich bin das Urfaktum in diesem Gang”) [Husserl, 1973b, S. 345, 366, 381, 386].

⁴ Подробнее см.: [Schnell, 2015, p. 215–217].

Центральным для *шестого подхода* является рассмотрение феноменологии Гуссерля как первой философии, что позволяет ее интерпретировать в духе *аристотелевской метафизики*. Основной оказывается следующая проблема: как понимать идею «научной метафизики» и как она соотносится с идеалом философии как строгой науки? После проведения трансцендентальной редукции феноменология принимает на себя роль первой философии и получает статус «фундаментальной философской науки» [Гуссерль, 2009, с. 17]. Данный статус объясняется тем, что эта наука нацелена на открытие истинных принципов любого подлинного знания [Boehm, 1968, S. 8, 77, 186; Михайлов, 2012]. Тогда метафизика в традиционном смысле становится второй философией. Однако неточность данных рассуждений состоит в том, что сам Гуссерль не определял феноменологию как метафизику. Занимая первое место, она отделена по смыслу от первой философии Аристотеля, поэтому метафизикой не является [Husserl, 1956, S. 3; De Santis, 2021b, p. 486].

Седьмой подход представлен в рамках аналитической философии. Феноменологические описания и метафизические импликации Гуссерля становятся актуальными для аналитических дебатов, касающихся так называемой «метафизики сознания», что выражается в знаменитом тезисе «возврат к метафизике»⁵. Большое внимание аналитические философы уделяют гуссерлевской эпистемологии. Так, в последнее время активно обсуждается тема «эйдетического познания» («Идеи I»). Поднимается вопрос, как приобретает знание о *метафизической модальности* при помощи знания сущности [Wallner, 2023]. Здесь метафизика понимается как наука не о том, «что есть», а том, что «может быть», поэтому имеет модальный характер. В ряде текстов эйдетическая феноменология получает название «метафизика сущности» (*metaphysics of essences*) [Mulligan, 2004; Spinelli, 2017; Spinelli, 2021]. Д. Смит [Smith, 2020], А. Малоцци [Mallozzi, 2021] предлагают свои варианты модальной метафизики. Однако появление нового направления в аналитической философии – метафизического реализма – устанавливает фильтр в понимании метафизики Гуссерля.

Как видим, во многих интерпретациях берутся различные трактовки метафизики, на что указывал еще Л. Ландгребе [Landgrebe, 1949]. На наш взгляд, это одна из причин столь разнообразных подходов. Кроме того, заметно, что интерес к трансцендентальному периоду все более возрастает, а к раннему периоду практически «сходит на нет», причем ранний период обычно сводится к рассмотрению только «Логических исследований». В связи с этим предлагаем, вслед за Ландгребе, еще раз поставить вопрос о собственно гуссерлевском понимании метафизики. На наш взгляд, творчество Гуссерля следует рассматривать как последовательно проводимую идею о феноменологии, которая стремится раскрыть сущность метафизического познания. Отсюда вопрос, насколько верно утверждение, что «метафизика в новом смысле» возникает только в поздний период творчества Гуссерля? Не находим ли мы сходные рассуждения уже в его раннем творчестве? На наш взгляд, тема «новой метафизики» – не только результат, но и цель философской программы Гуссерля, которая была сформулирована еще до «Логических исследований».

Итак, мы имеем дело с двумя принципиально различными вариантами:

- а) понимание метафизики у самого Гуссерля меняется на каждом этапе его творчества (этой позиции придерживается большинство исследователей);
- б) Гуссерль относительно устойчив в своих взглядах, а значит, сходное понимание метафизики можно встретить на всем протяжении его творчества.

На наш взгляд, второй вариант более соответствует имеющимся текстам Гуссерля. Кроме того, все перечисленные подходы в понимании метафизики Гуссерля

⁵ Примечательно, что как аналитические философы, так и Гуссерль стремились к построению «новой метафизики», отличной от традиционной.

соотносятся с ранним периодом и развиваются, опираясь на тезисы его ранней философии. Попытаемся реконструировать гуссерлевское исходное понимание метафизики.

Для этого нам необходимы некоторые краткие указания на понимание метафизики, характерное для эпохи, когда Гуссерль начинал свой путь в философию. Одним из философов, повлиявших на взгляды Гуссерля, был Р.Г. Лотце – немецкий философ начала 90-х гг. XIX в. Лотце стремится объединить идеи метафизики немецкого идеализма и естествознания, что в итоге приводит к двойственному пониманию метафизики. С одной стороны, «Метафизика» Лотце традиционно делится на онтологию, космологию и психологию. С другой стороны, Лотце определяет метафизику как «науку о действительном, а не о том, что просто мыслимо»⁶, из чего следует, что в познании необходимо опираться не на последние основания мышления, а на опыт. С одной стороны, идеи Лотце близки учению Лейбница о монадах, а в теории и логике он вводит понятие телеологии. С другой стороны, он принимает механистическую интерпретацию природы. С одной стороны, подлинная реальность, по Лотце, принадлежит собственному «Я», с другой же, он признает мир вещей как независимую от сознания реальность. Приведенные положения иллюстрируют влияние Лотце на гуссерлевское понимание метафизики. Отметим, что предметом метафизики, по Лотце, также является прояснение «предпосылок» (*Voraussetzungen*) и «допущений» (*Annahmen*), обнаруживаемых в основании как повседневной жизни, так и частных наук, о чем он пишет в «Метафизике».

Во второй половине XIX в. метафизика становится объектом критики как со стороны неокантианства, так и позитивизма. В 1887 г. Р. Авенариус начинает амбициозный проект по построению научной философии в противовес академической философии, которая приравнивается к спекулятивной метафизике⁷; эта линия будет позднее продолжена Э. Махом, а также логическим позитивизмом⁸. В этом же 1887 г. во вступительной лекции «Цели и задачи метафизики» Гуссерль заявляет о своей идее радикально обоснованной научной метафизики [см. также: Wust, 1963, S. 143].

Этот контекст иллюстрирует, почему у Гуссерля одновременно встречаются представления о «естественной» и об «априорной» метафизиках. Кроме того, это позволяет понять, почему свои идеи о метафизике Гуссерль стремится обосновать научно.

2. Два типа метафизики и два *Apriori*

Для знакомства с ранней метафизикой Гуссерля возьмем две группы текстов и лекций Гуссерля: первая группа – это тексты 1896–1900 гг.⁹, вторая группа – это тексты 1901–1907 гг.¹⁰, т.е. до и после «Логических исследований».

⁶ Подробнее см.: [De Santis, 2021b, p. 487–488].

⁷ Можно сказать, что Гуссерль позиционирует себя как оппонент Авенариуса. Именно Авенариус первым заявляет о необходимости построения философии как строгой науки (но по образцу эмпирических наук), с чем Гуссерль не согласен. Также есть расхождение в понимании самой метафизики. По Авенариусу, метафизика – то, что не дано в чувственном опыте. По Гуссерлю, метафизика – наука о реальном бытии в абсолютном смысле. Однако общим тезисом для обоих является стремление освободиться от «метафизических привнесений», подробнее см.: [Husserl, 1973a, S. 131–138].

⁸ Так, Р. Карнап в 1928 г. назвал феноменологию ненаучной метафизикой [Carnap, 1966, S. 88].

⁹ Лекционные курсы по логике 1896–1905 гг. [Husserl, 2001a; Husserl, 2001b; Husserl, 2002].

¹⁰ Курс лекций «Введение в логику и теорию познания» 1906/07 [Husserl, 1984]. «Идея феноменологии. Пять лекций» (1907) [Husserl, 1950].

К 1907 г. у Гуссерля уже имеются первые версии нового понимания метафизики. Он полагает, что метафизика должна сыграть ведущую роль в последующих исследованиях. Метафизика в этот период понимается как предельная наука о реальности в абсолютном смысле [Husserl, 1950, S. 32]. Феноменология «мотивирована» потребностью в метафизике и предназначена для обоснования общей критики познания.

Задача метафизики – превратить все эмпирические науки в единую предельную науку о реальности посредством философской критики их предпосылок и результатов. Это связано с проблемой неполноты всех частных наук и наличия у них метафизических предпосылок [Husserl, 2001a; Trizio, 2019, p. 310]. В лекциях по логике 1896 г. [Husserl, 2001a] Гуссерль заявляет, что «требуется целый ряд исследований, относящихся к области метафизики». Исследование метафизических предпосылок становится главной задачей¹¹.

Он называет две группы предпосылок. Первые являются общими для всех наук, вторые объясняют конкретные группы явлений и, таким образом, относятся к отдельным наукам. К первой группе Гуссерль относит «незаметные (unbemerkt)», неявные, или имплицитные, предпосылки, ко второй группе – эксплицитные предпосылки или явные гипотезы [Husserl, 2001a, S. 5; Husserl, 2001b, S. 246–247]. Все науки нуждаются в трезвом разъяснении и проверке предпосылок, которые науки выдвигают в отношении *реального* бытия, а значит, нуждаются в *метафизическом обосновании*. Таким образом, под метафизикой Гуссерль на этом этапе понимает теорию познания, имеющую дело с прояснением общих предпосылок эмпирических наук. Это, по Гуссерлю, и есть первая философия в аристотелевском смысле [Husserl, 2001a, S. 5; Trizio, 2019, p. 313]¹².

Метафизика как первая философия есть лишь первый тип метафизики. Это метафизика, исследующая основания реальности как таковой. Но в текстах Гуссерля можно встретить рассуждения иного рода. После того, как науки уже сформировали некоторые представления о реальности в соответствии с их региональными основными принципами, возникает второй тип метафизики – «естественная метафизика» [Husserl, 2001b, S. 246]. Такая метафизика становится «последней (предельной) философией» (letzte Philosophie)¹³. Второй метафизике отводится роль дополнительной науки, которая должна опираться на естественные науки [De Santis, 2021b, p. 487–488]. Но ее научная реализация требует предварительной теории познания, отвлекающейся от каких-либо метафизических предположений, что может пониматься двояко: либо речь идет о первом типе метафизики, либо предполагается такая теория познания, которая полностью дистанцируется от всевозможных предпосылок¹⁴. С этой точки зрения теория познания выступает как «инструмент метафизики» и как путь к ее «оправданию» [Trizio, 2019, p. 323]. Отсюда и возник-

¹¹ Следующим шагом для Гуссерля будет введение метода феноменологической редукции, которая имеет целью построение философии как строгой науки (но не по образцу эмпирической науки) [Boehm, 1968, S. 119, 136]. Однако редукция не подразумевает отказ от решения метафизических проблем, напротив, она направлена на прояснение метафизических предпосылок и освобождение от метафизической предвзятости, что как раз и является целью метафизики в гуссерлевском понимании.

¹² Укажем, что понятие аристотелевской метафизики включает в себя большее количество элементов, а именно: с одной стороны, она изучает сущее как таковое, с другой стороны, ее предметом являются «божественные предметы», т.е. вечные начала и первопричины. Кроме того, учение о сущем как таковом состоит из трех частей: категориальный анализ сущего, учение о четырех первопричинах, учение о возможности и действительности, подробнее см.: [Макеева, 2011, с. 6].

¹³ Об этом Гуссерль будет говорить позднее, в лекциях 1923–1924 гг. о «Первой философии» [Husserl, 1956, S. 385].

¹⁴ О таком предварительном и беспредпосылочном характере теории познания Гуссерль говорит довольно часто и затем реализует его в феноменологической теории познания и методе редукции (см. §7 Введения «Логических исследований» [Гуссерль, 2011, С. 224–229]).

кает мотив дистанцирования от всего метафизического. Но одновременно с этим возникает вопрос о возможности априорной метафизики, которая непосредственно связана с логикой.

В лекциях «Введение в логику и теорию познания» Гуссерль продолжает рассуждения о двух концепциях метафизики – априорной (формальной) и апостериорной (материальной). Материальная метафизика возникает после деятельности эмпирических наук как «дополняющая». Но «первая» метафизика не может быть дополняющей и не может быть образована индуктивно. Значит, следует рассматривать другой путь движения метафизики – априорный. Поэтому Гуссерль проговаривает возможность формальной метафизики [Husserl, 2002, S. 41–42]. Эту метафизику Гуссерль иначе называет метафизической онтологией или априорной онтологией реального [Husserl, 1984, S. 95–96]. Задачей этой онтологии он считает определение сущности реального бытия как такового [Ibid., S. 100–101]. Гуссерль артикулирует новую проблему, которая, по его мнению, является основной для определения области метафизической онтологии. Это проблема корреляции акта познания, смысла познания (или значения) и предмета познания [Ibid., S. 427]. Значимым здесь, по Гуссерлю, является прояснение сущностного смысла познаваемой предметности [Husserl, 2002, S. 29]¹⁵.

Априорная метафизика, согласно Гуссерлю, рассматривает только *реальные* формы бытия. Причем под *реальным* понимаются не только материальные вещи внешнего мира, но и переживания сознания, которые философ называет *реальной (reel) имманенцией* [Husserl, 1950, S. 9–10]. Идеальные же формы, по Гуссерлю, рассматриваются формальной онтологией [Husserl, 1984, S. 100–101]. Метафизическую онтологию он также называет *радикальной онтологией*, которая исследует сущее как таковое, что сближает ее с аристотелевской метафизикой [Ibid., S. 99].

Однако рассуждения об априорной метафизике не исчерпываются эйдетической онтологией. По Гуссерлю, это лишь первое Apriori – «Apriori в сфере первоначал» [Husserl, 1950, S. 52]. В «Логических исследованиях» (Раздел III §10–11) [Гуссерль, 2011, С. 224–229] это априори называется *материальным (или синтетическим) априори*, а в «Формальной и трансцендентальной логике» получает название *контингентного априори* [Husserl, 1974, S. 33, 379]¹⁶. Но второе Apriori возникает «на путях критики разума» и связано с исследованием сущности самого познания, т.е. исследованием его телеологических связей [Husserl, 1950, S. 57; Husserl, 1988, S. 182, 227–228]¹⁷.

Заключение

В данном исследовании мы представили основные подходы к пониманию метафизики в философии Гуссерля и указали мотивы для возникновения столь различных интерпретаций. Эйдетическая проблематика представляет основной интерес для аналитических философов и «мюнхенских» феноменологов. Интерес к генетической и трансцендентальной проблематике становится ведущим для современных

¹⁵ Именно эти тезисы послужили в качестве основы для исследований аналитическими философами эйдетической сферы сознания, которая стала пониматься как априорная онтология. Также мюнхенские феноменологи считали эйдетический анализ основным для исследования метафизической реальности.

¹⁶ Подробнее см.: [De Santis, 2021a, p. 270–313].

¹⁷ Исследование второго Apriori получило дальнейшее развитие в трансцендентальной генетической феноменологии, а именно в анализах, направленных на выявление генезиса мотивов, интенций, осадочных следов смыслов и т.д. [Husserl, 1973c, S. 615] и в дальнейшем привело к появлению феноменологической метафизики.

западных феноменологов. Различие в исходных философских установках приводит к различным подходам в понимании метафизики в феноменологии Гуссерля. Между тем столь разнообразные позиции объясняются двояким подходом самого Гуссерля к метафизической проблематике. Понимая всю сложность и многоплановость данной темы, Гуссерль в своих феноменологических исследованиях стремился рассмотреть все аспекты интересующей нас тематики, что на первый взгляд воспринимается как противоречие. По нашему мнению, следует говорить о целостном понимании метафизики Гуссерля, включающем в себя все *Apriori*, на которые указывает философ. В этом контексте следует трактовать также тезис о «метафизике в новом смысле» [Husserl, 1956, S. 188; Гуссерль, 2010, с. 177–178]. Обычно его считают выражением воззрений позднего Гуссерля. На наш взгляд, этот тезис, наоборот, выражает цель, к которой стремится философ уже на самых ранних этапах феноменологического проекта. Предложенный анализ работ Гуссерля раннего периода подтверждает это.

Список литературы

- Гуссерль, 2009 – Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Пер. с нем. А. Михайлова. М.: Академический Проект, 2009.
- Гуссерль, 2010 – Гуссерль Э. Картезианские медитации / Пер. с нем. В. Молчанова. М.: Академический Проект, 2001.
- Гуссерль, 2011 – Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. Ч. 1: Исследования по феноменологии и теории познания / Пер. с нем. В. Молчанова. М.: Академический Проект, 2011.
- Макеева, 2011 – Макеева Л.Б. Язык, онтология и реализм. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2011.
- Михайлов, 2012 – Михайлов И.А. Философская программа раннего Гуссерля. Метафизика, теория познания // История философии / History of Philosophy. 2012. № 17. С. 205–224.
- Boehm, 1968 – Boehm R. Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. *Phaenomenologica* 26. Den Haag: Nijhoff, 1968.
- Carnap, 1966 – Carnap R. Scheinprobleme in der Philosophie: Das Fremdpsychische und der Realismusstreit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1966.
- Carr, 1999 – Carr D. The Paradox of Subjectivity. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Crowell, 2023 – Crowell S. Grenzprobleme of Phenomenology: Metaphysics // Horizons of Phenomenology. Essays on the State of the Field and Its Applications. Contributions to Phenomenology 122 / Ed. by J. Yoshimi, P. Walsh, P. Londen. Cham: Springer, 2023. P. 171–196.
- De Santis, 2021a – De Santis D. Husserl and the A Priori. *Phenomenology and Rationality. Contributions to Phenomenology* 114. Cham: Springer, 2021.
- De Santis, 2021b – De Santis D. The Development of Husserl's Concept of Metaphysics // The Husserlian Mind / Ed. by H. Jacobs. L.: Routledge, 2021. P. 481–493.
- Husserl, 1950 – Husserl E. Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. *Husserliana* II (Hua II). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950.
- Husserl, 1952 – Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. *Husserliana* IV (Hua IV). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.
- Husserl, 1956 – Husserl E. Erste Philosophie (1923/24). Kritische Ideengeschichte. *Husserliana* VII (Hua VII). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1956.
- Husserl, 1973a – Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Erster Teil: (1905–1920). *Husserliana* XIII (Hua XIII). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserl, 1973b – Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil: (1921–1928). *Husserliana* XIV (Hua XIV). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserl, 1973c – Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil: (1929–1935). *Husserliana* XV (Hua XV). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserl, 1974 – Husserl E. Formale und transzendente Logik. *Husserliana* XVII (Hua XVII). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.

- Husserl, 1984 – *Husserl E.* Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07. Husserliana XXIV (Hua XXIV). Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1984.
- Husserl, 1988 – *Husserl E.* Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914). Husserliana XXVIII (Hua XXVIII). Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1988.
- Husserl, 2001a – *Husserl E.* Logik: Vorlesung 1896. Husserliana Materialienbände I (Hua Mat I). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- Husserl, 2001b – *Husserl E.* Allgemeine Erkenntnistheorie 1902/03. Husserliana Materialienbände III (Hua Mat III). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- Husserl, 2002 – *Husserl E.* Urteilstheorie Vorlesung 1905. Husserliana Materialienbände V (Hua Mat V). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- Husserl, 2013 – *Husserl E.* Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Husserliana XLII (Hua XLII). Dordrecht; Heidelberg; New York; London: Springer, 2013.
- Ingarden, 1998a – *Ingarden R.* Bemerkungen zum Problem “Idealismus-Realismus” (1929) // *Ingarden R.* Gasammelte Werke. Vol. 5: Studies on Edmund Husserl’s Phenomenology / Ed. by W. Galewicz. B.: De Gruyter, 1998. P. 21–54.
- Ingarden, 1998b – *Ingarden R.* Über den transzendentalen Idealismus bei E. Husserl (1956) // *Ingarden R.* Gasammelte Werke. Vol. 5: Studies on Edmund Husserl’s Phenomenology / Ed. by W. Galewicz. B.: De Gruyter, 1998. P. 209–223.
- Küng, 1975 – *Küng G.* Zum Lebenswerk von Roman Ingarden. Ontologie, Erkenntnistheorie und Metaphysik // *Die Münchener Phänomenologie. Vorträge des internationalen Kongresses in München 13.–18. April 1971.* Phaenomenologica 65 / Hrsg. von H. Kuhn. Martinus Nijhoff. Den Haag, 1975. S. 158–173.
- Landgrebe, 1949 – *Landgrebe L.* Phenomenology and Metaphysics // *Philosophy and Phenomenological Research.* 1949. Vol. 10. No. 2. P. 197–205.
- Mallozzi, 2021 – *Mallozzi A.* Putting Modal Metaphysics First. From Knowledge of Essence to Knowledge of Metaphysical Necessity // *Synthese.* 2021. No. 198 (8). P. 1937–1956.
- Melle, 2010 – *Melle U.* Husserls Beweis für den transzendentalen Idealismus // *Philosophy, Phenomenology, Sciences: Essays in Commemoration of Edmund Husserl* / Ed. by C. Ierna, H. Jacobs, F. Mattens. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2010. P. 93–106.
- Mulligan, 2004 – *Mulligan K.* Essence and Modality: The Quintessence of Husserl’s Theory // *Semantik und Ontologie. Beiträge zur philosophischen Forschung* / Ed. by M. Siebel, M. Textor. Frankfurt; Lancaster: Ontos, 2004. P. 387–418.
- Schnell, 2015 – *Schnell A.* Husserl e i fondamenti della fenomenologia costruttiva / Trad. it. Di M. Cavallaro. Roma: Inschibboleth Edizioni, 2015.
- Smith, 2003 – *Smith D.* Husserl and the Cartesian Meditations. L.: Routledge, 2003.
- Smith, 2020 – *Smith D.* Phenomenology as Constitutive Realism // *Metametaphysics and the Sciences: Historical and Philosophical Perspectives* / Ed. by F. Kjosavik, C. Serck-Hanssen. N.Y.: Routledge, 2020. P. 168–199.
- Smith, 2023 – *Smith D.* Constitution Through Noema and Horizon: Husserl’s Theory of Intentionality // *Horizons of Phenomenology. Contributions to Phenomenology 122* / Ed. by J. Yoshimi, P. Walsh, P. Londen. Cham: Springer, 2023. P. 63–80.
- Spinelli, 2017 – *Spinelli N.* Husserlian Intentionality and Contingent Universals // *Argumenta.* 2017. No. 2 (2). P. 309–326.
- Spinelli, 2021 – *Spinelli N.* Husserlian Essentialism // *Husserl Studies.* 2021. No. 37. P. 147–168.
- Tengelyi, 2014 – *Tengelyi L.* Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik. München; Freiburg: Verlag Karl Alber, 2014.
- Trizio, 2019 – *Trizio E.* Husserl’s Early Concept of Metaphysics as the Ultimate Science of Reality // *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy.* 2019. No. 17. P. 309–329.
- Wallner, 2023 – *Wallner M.* In Search of a Structurally Complete Epistemology of Essence // *The Epistemology of Modality and Philosophical Methodology* / Ed. by A. Vaidya, D. Prelevic. N.Y.; L.: Routledge, 2023. P. 150–175.
- Wust, 1963 – *Wust P.* Die Auferstehung der Metaphysik. Hamburg: Felix Meiner, 1963.
- Zahavi, 2002 – *Zahavi D.* Metaphysical Neutrality in Logical Investigations // *One Hundred Years of Phenomenology. Husserl’s Logical Investigations Revisited.* Phaenomenologica 164 / Ed. by D. Zahavi, F. Stjernfelt. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002. P. 93–108.

Zahavi, 2003 – *Zahavi D. Phenomenology and Metaphysics // Metaphysics, Facticity, Interpretation. Phenomenology in the Nordic Countries. Contributions to Phenomenology 49 / Ed. by S. Heinämaa, H. Ruin. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publisher, 2003. P. 3–22.*

Zahavi, 2019 – *Zahavi D. Husserl's Legacy. Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy // Husserl Studies. 2019. No. 35. P. 265–273.*

Husserl's Early Metaphysics in the Light of Modern Research

Tatyana A. Terentieva

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

To date, there is no unambiguous opinion on the issue of understanding metaphysics in Husserl's phenomenology. There are several sustainable approaches to addressing this issue. The choice of approach depends on how metaphysics is understood and what period is taken as the basis for the study. The problems of this article are initiated by a dispute between different approaches and the fact that in recent years the early stage of Husserl's philosophy has been considered as non-metaphysical. The main purpose of the article is to find answers to the questions: why there are different interpretations of understanding metaphysics in Husserl's phenomenology and how authentic they are to the statements of Husserl himself. The question is raised: How true is the statement that “metaphysics in a new sense” arises only in the late period of Husserl's work? Do we not find similar arguments already in the early work of the philosopher? In search of answers, the author suggests once again raising the question of Husserl's proper understanding of metaphysics.

Keywords: E. Husserl, metaphysical premises, material metaphysics, a priori metaphysics, metaphysical ontology, real immanence, contingent a priori, phenomenological metaphysics

References

Boehm R. *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Phaenomenologica 26.* Nijhoff, Den Haag, 1968.

Carnap R. *Scheinprobleme in der Philosophie: Das Fremdpsychische und der Realismusstreit.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1966.

Carr D. *The Paradox of Subjectivity.* Oxford University Press, 1999.

Crowell S. Grenzprobleme of Phenomenology: Metaphysics. In: *Horizons of Phenomenology. Essays on the State of the Field and Its Applications.* Contributions to Phenomenology 122, ed. by J. Yoshimi, P. Walsh, P. Londen. Springer Nature Switzerland AG, 2023, pp. 171–196.

De Santis D. *Husserl and the A Priori. Phenomenology and Rationality.* Contributions to Phenomenology 114. Springer Nature Switzerland, 2021.

De Santis D. The Development of Husserl's Concept of Metaphysics. In: *The Husserlian Mind*, ed. by H. Jacobs. London: Routledge, 2021, pp. 481–493.

Husserl E. Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen, *Husserliana II* (Hua II). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950.

Husserl E. Erste Philosophie (1923/24). Kritische Ideengeschichte, *Husserliana VII* (Hua VII). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1956.

Husserl E. *Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii.* Kniga pervaya [Ideas Pertaining to a pure Phenomenology and to a phenomenological Philosophy. First Book], trans. by A. Mikhailov. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ., 2009. (In Russian)

Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, *Husserliana IV* (Hua IV). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.

Husserl E. *Logicheskie issledovaniya. T. II. Ch. 1: Issledovaniya po fenomenologii i teorii poznaniiya* [Logical Investigations. Vol. II. Ch. 1: Investigations in Phenomenology and Knowledge], trans. by V. Molchanov. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ., 2011. (In Russian)

Husserl E. *Kartezianskie meditatsii* [Cartesian Meditations], trans. by V. Molchanov. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ., 2010. (In Russian)

Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Erster Teil: (1905–1920), *Husserliana XIII* (Hua XIII). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil: (1921–1928), *Husserliana XIV* (Hua XIV). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil: (1929–1935), *Husserliana XV* (Hua XV). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

Husserl E. Formale und transzendente Logik, *Husserliana XVII* (Hua XVII). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.

Husserl E. Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07, *Husserliana XXIV* (Hua XXIV). Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1984.

Husserl E. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914), *Husserliana XXVIII* (Hua XXVIII). Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1988.

Husserl E. Logik: Vorlesung 1896, *Husserliana Materialienbände I* (Hua Mat I). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.

Husserl E. Allgemeine Erkenntnistheorie 1902/03, *Husserliana Materialienbände III* (Hua Mat III). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.

Husserl E. Urteilstheorie Vorlesung 1905, *Husserliana Materialienbände V* (Hua Mat V). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Husserl E. Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik, *Husserliana XLII* (Hua XLII). Dordrecht; Heidelberg; New York; London: Springer, 2013.

Ingarden R. Bemerkungen zum Problem “Idealismus-Realismus” (1929). In: R. Ingarden. *Gesammelte Werke*. Vol. 5: Studies on Edmund Husserl’s Phenomenology, ed. by W. Galewicz. Berlin: De Gruyter, 1998, S. 21–54.

Ingarden R. Über den transzendentalen Idealismus bei E. Husserl (1956). In: R. Ingarden. *Gesammelte Werke*. Vol. 5: Studies on Edmund Husserl’s Phenomenology, ed. by W. Galewicz. Berlin: De Gruyter, 1998, S. 209–223.

Küng G. Zum Lebenswerk von Roman Ingarden. Ontologie, Erkenntnistheorie und Metaphysik. In: *Die Münchener Phänomenologie. Vorträge des internationalen Kongresses in München 13.–18. April 1971*. Phaenomenologica 65, hrsg. von H. Kuhn. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975, S. 158–173.

Landgrebe L. Phenomenology and Metaphysics, *Philosophy and Phenomenological Research*, 1949, vol. 10, no. 2, pp. 197–205.

Makeeva L.B. *Yazyk, ontologiya i realizm* [Language, Ontology and Realism]. Moscow: Izd. dom Vysshей shkoly ekonomiki Publ., 2011.

Mallozzi A. Putting Modal Metaphysics First. From Knowledge of Essence to Knowledge of Metaphysical Necessity, *Synthese*, 2021, no. 198 (8), pp. 1937–1956.

Melle U. Husserls Beweis für den transzendentalen Idealismus. In: *Philosophy, Phenomenology, Sciences: Essays in commemoration of Edmund Husserl*, ed. by C. Ierna, H. Jacobs, F. Mattens, Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2010, pp. 93–106.

Mikhailov I.A. Filosofskaya programma rannego Husserl’a. Metafizika, teoriya poznaniya [The Philosophical Program of Early Husserl. Metaphysics, Theory of knowledge], *The History of Philosophy / Istoriya filosofii*, 2012, no. 17, pp. 205–224. (In Russian)

Mulligan K. Essence and Modality: The Quintessence of Husserl’s Theory. In: *Semantik und Ontologie. Beiträge zur philosophischen Forschung*, ed. by M. Siebel, M. Textor. Frankfurt & Lancaster: Ontos, 2004, pp. 387–418.

Schnell A. *Husserl e i fondamenti della fenomenologia costruttiva*, trad. it. di M. Cavallaro. Roma: Inschibboleth Edizioni, 2015.

Smith D. *Husserl and the Cartesian Meditations*. London: Routledge, 2003.

Smith D. Phenomenology as Constitutive Realism. In: *Metametaphysics and the Sciences: Historical and Philosophical Perspectives*, ed. by F. Kjosavik, C. Serck-Hanssen. New York: Routledge, 2020, pp. 168–199.

Smith D. Constitution Through Noema and Horizon: Husserl's Theory of Intentionality. In: *Horizons of Phenomenology*. Contributions to Phenomenology 122, ed. by J. Yoshimi, P. Walsh, P. Londen. Cham: Springer, 2023, pp. 63–80.

Spinelli N. Husserlian Intentionality and Contingent Universals, *Argumenta*, 2017, no. 2 (2), pp. 309–326.

Spinelli N. Husserlian Essentialism, *Husserl Studies*, 2021, no. 37, pp. 147–168.

Tengelyi L. *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 2014.

Trizio E. Husserl's Early Concept of Metaphysics as the Ultimate Science of Reality, *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 2019, no. 17, pp. 309–329.

Wallner M. In Search of a Structurally Complete Epistemology of Essence. In: *The Epistemology of Modality and Philosophical Methodology*, ed. by A. Vaidya, D. Prelevic. New York; London: Routledge, 2023, pp. 150–175.

Wust P. *Die Auferstehung der Metaphysik*. Hamburg: Felix Meiner, 1963.

Zahavi D. Metaphysical Neutrality in Logical Investigations. In: *One Hundred Years of Phenomenology. Husserl's Logical Investigations Revisited*. Phaenomenologica 164, ed. by D. Zahavi, F. Stjernfelt. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002, pp. 93–108.

Zahavi D. Phenomenology and Metaphysics. In: *Metaphysics, Facticity, Interpretation. Phenomenology in the Nordic Countries*. Contributions to Phenomenology 49, ed. by S. Heinämaa, H. Ruin. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publisher, 2003, pp. 3–22.

Zahavi D. Husserl's Legacy. Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy, *Husserl Studies*, 2019, no. 35, pp. 265–273.

В.М. Розин

Опыт понимания «Творческой эволюции» Анри Бергсона

Розин Вадим Маркович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: rozinvm@gmail.com

В статье предлагается авторская реконструкция известной работы Анри Бергсона «Творческая эволюция», проясняющая ряд непонятных для автора положений книги. Речь идет о том, каким образом Вселенная, вроде бы пустое, неживое пространство, понималась Бергсоном как форма жизни, к тому же жизнь творческая, а также почему Бергсон экстраполирует переживание человека на Вселенную, в результате чего появляется возможность с помощью интроспекции и интуиции проникнуть посредством сознания человека в сущность Вселенной, которой оказывается «длительность». Отталкиваясь от реконструкции творчества Эмануэля Сведенборга, автор высказывает предположение, что Бергсон разрешает две экзистенциальные для него проблемные ситуации (осмысление эволюции, а также отношения космоса и человека), создавая схемы, которые и задали реальность, концептуализируемую Бергсоном как длительность. Рассматривая некоторые аспекты духовного опыта Бергсона, автор отмечает влияние на французского философа идей Плотина и исследует, каким образом последние были переосмыслены, чтобы удовлетворить требованиям философской коммуникации Нового времени. В заключение указывается на значение творчества Бергсона для нашего времени.

Ключевые слова: А. Бергсон, Э. Сведенборг, Вселенная, сознание, эволюция, реконструкция, реальность, понимание, схемы, человек, космос, творчество

Эту знаменитую работу Бергсона я не читал до самого последнего времени. Мой коллега философ Владимир Аршинов подарил в этом году на день моего рождения небольшую книжечку со словами: «Меня всегда восхищала твоя творческая эволюция». Я начал читать и ахнул: Бергсон в этой книге обсуждает, по меньшей мере, две центральные темы, которые я рассматривал в своей только что вышедшей книге «Образы и парадоксы Вселенной. Прологомены к рефлексивной концепции космологии» [Розин, 2024], а именно эволюцию Вселенной и неудовлетворительность естественнонаучного (для Бергсона это два подхода – «механизмизм» и «целесообразность») объяснения космоса. Вот что значит пропустить в ходе своего образования философский бестселлер! Но, впрочем, возможно, в те годы я бы «Творческую эволюцию» не понял.

Нельзя сказать, что и сейчас все было понятно, во всяком случае, в первом прочтении. Книга меня крайне заинтересовала, прежде всего иной, чем у меня, трактовкой Вселенной и человека. Причем сразу угадывались важные идеи, но одновременно все же было неясно, каким это образом Вселенная, вроде бы пустое, неживое пространство (в крайнем случае вакуум, заполненный галактиками и свечением звезд), понималась Бергсоном как форма жизни, по сути, как основная жизнь, да к тому же жизнь творческая? Опять же вроде бы творчество – атрибут человека, да и то не всякого, а тут – немой неживой космос. И второе недоумение. Бергсон экстраполирует переживание человека на Вселенную: связность переживаний сознания и их поток оказываются характерными и для связности и потока событий в космосе. Отсюда возможность с помощью интроспекции и интуиции проникнуть посредством сознания человека (через сознание) в сущность Вселенной, которой оказывается «длительность».

«...Для нашего сознания, – пишет Бергсон, – то есть для того, что является самым неоспоримым в нашем опыте, длительность – нечто совершенно иное. Мы воспринимаем ее как поток, в который нельзя войти вновь. Мы хорошо чувствуем, что она – основа нашего бытия и сама субстанция вещей, с которыми мы связаны». А немного выше читаем: «Непрерывная изменчивость, сохранения прошлого в настоящем, истинная длительность, – вот, по-видимому, свойства живого существа, общие со свойством сознания. Нельзя ли пойти дальше и сказать, что жизнь, подобно сознательной деятельности, есть изобретение и тоже представляет собой творчество?» [Бергсон, 2006, с. 70–71, 57.]

«Видение мира, – отмечает Ирина Блауберг, – с точки зрения его временности (историчности), целостности (в форме органицизма), и динамизма... распространены теперь на мир в целом, на весь космос. Уже не только человеческое сознание есть, по сути, своей длительность; вся “Вселенная длится”. <...> все те характеристики, которыми в ранних работах была наделена длительность: творчество, изобретение, непредвиденность будущего и др., – теперь переносятся на процесс развития мира в целом» [Блауберг, 2006, с. 17].

Отличается от общепринятой и трактовка Бергсоном самой эволюции. Обычный последовательный ряд такой: мертвая материя, живая, растения, животные, человек; у Бергсона – ряд параллельных линий дления (параллельностью, пишет И. Блауберг, «можно объяснить и параллелизм в строении различных организмов, который был давно замечен биологией, но не находил удовлетворительного объяснения» [Там же, с. 22–23]). Движет эволюцией «жизненный порыв», который можно понимать не столько как причину, сколько как реализацию целого – длительности. «Но чем больше фиксируешь внимание на этой непрерывности жизни, тем больше замечаешь, что органическая эволюция приближается к эволюции сознания, где прошлое напирало на настоящее и выдавливало из него новую форму, несоизмеримую с предшествующими» [Бергсон, 2006, с. 61].

Отличается и от общепринятого, и от предложенного вашим покорным слугой объяснение интеллекта. По сути, Бергсон сводит его к обслуживанию естественных наук и техники. «“Основное назначение интеллекта – практическое; он нацелен на фабрикацию – производство практически полезных вещей и орудий... он не может охватить жизнь в целом”... он не в силах постичь движение, непрерывное изменчивое; он витает в сфере абстракций, упуская из виду конкретное, творческое, непредвидимое» [Блауберг, 2006, с. 23–24]. Конечно, писал Бергсон и о творчестве в искусстве, подчеркивая значение интуиции, и ему, вероятно, не чужда была оппозиция «наук о природе и наук о духе». Расширяя представление о науке в плане обоих членов оппозиции, Бергсон должен был бы согласиться с тем, что интеллект вполне в состоянии постигать и схватывать длительность. В целом объяснение конкретных этапов эволюции на земле, на мой взгляд, – не самая сильная сторона

работы «Творческая эволюция», в настоящее время эволюция объяснена и описана иначе и более убедительно. А вот трактовка сущности эволюции и Вселенной абсолютно не устарела и очень интересна.

Если наука и интеллект не в состоянии схватить длительность, то каким образом, спрашивается, Бергсон вышел на нее? С помощью интуиции. «Вообще говоря, – пишет Бергсон, – тот, кто овладел интуицией длительности, никогда больше не сможет поверить в универсальный механицизм...» [Бергсон, 2010, с. 320]. Правда, Блауберг отмечает, что идея Бергсона о возможности нового разума, новых понятий, «гибких и текучих, способных принять “форму жизни” <...> осталась в его концепции скорее декларацией, призывом» [Блауберг, 2006, с. 22]. Но, может быть, интуиция длительности сродни религиозному порыву и постижению, вовсе не требующим нового разума и понятий? Поскольку Бергсону были близки идеи Платона (Бергсон считал его главным для себя мыслителем; об этом влиянии есть большая литература), то интуиция для него была ближе к мистическому дискурсу, чем научному.

Но как убедиться, что интуиция вывела Бергсона к истинному знанию о сознании и Вселенной, действительно ли их сущность – длительность? Так вопрос может поставить естественная наука, традиционная философия до Канта, так, похоже, мыслит и сам Бергсон, рассказывая в своих книгах об эволюции и космосе. Я такой вопрос не стал бы задавать. Осмысление космологических учений, а также «картин реальности» (идеи, сущее, Бог, Дух, разум, природа, ризома и др.), которые открывают большие мыслители, позволяет думать, что длительность из той же оперы: это вариант картины реальности, на которую вышел Бергсон. Экспериментально проверить космологические учения невозможно, они по-разному описывают и объясняют Вселенную, в результате у нас нет уверенности, что мы знаем, как она устроена. В настоящее время наше знание о космосе неопределенно и парадоксально, оно дано нам во множестве несовпадающих разных образов Вселенной [Розин, 2024]. Возможно, в обнаружении картин реальности и участвует интуиция, но, по моим исследованиям, основные факторы здесь другие – *культура и ее проблемы, сложившиеся концепции и представления, личность мыслящего, его творчество, а также осмысление и переосмысление того, что получилось*. Вот один пример – понимание христианской Вселенной Эмануэлем Сведенборгом.

Сведенборг вышел на следующее представление Вселенной (ее можно интерпретировать как картину христианской реальности): есть два космоса – небо с ангелами и Творцом-Христом и ад, населенный демонами; каждый человек – это бессмертный дух, одни любят добро, другие – зло; после цикла жизни на земле добродетельные духи превращаются в ангелов и поднимаются на небо, где и служат Господу, а злые становятся демонами и опускаются в ад и строят козни против неба; но Бог защищает мироздание. «Господь, – пишет Сведенборг, – постоянно отклоняет человека от зла и наклоняет его к добру, а ад постоянно склоняет его ко злу... кто хочет и любит зло на земле, тот хочет и любит то же самое зло и в той жизни и не терпит, чтоб его тогда разлучали с ним... Из этого следует, что человек после смерти сам собой ввергается в ад, а не Господом» [Сведенборг, 1993, с. 300–301].

«Для существования чего бы то ни было необходимо, чтобы все было в равновесии... Между небесами и адом существует постоянное равновесие; из ада постоянно дышит и возникает усилие делать зло, а с небес постоянно дышит и нисходит усилие делать добро: среди этого равновесия находится мир духов, который занимает средину между небесами и адом... Если бы Господь не управлял как небесами, так и адом, то никакого бы не было равновесия... ады постоянно нападают на небеса и стараются уничтожить их, а Господь постоянно охраняет небеса, отвращая их жителей от зла» [Там же, с. 329, 330–331].

Для Канта, жившего в то же время, такой христианской Вселенной нет в природе, его духовная Вселенная задавалась Священным писанием, поэтому Кант не только отрицает картину реальности Сведенборга, но и, по сути, объявляет последнего сумасшедшим. «Поэтому, – пишет он, – я нисколько не осужу читателя, если он, вместо того, чтобы считать духовидцев наполовину принадлежащими иному миру, тотчас же запишет их в кандидаты на лечение в больнице и таким образом избавит себя от всякого дальнейшего исследования... в творчестве Сведенборга я нахожу ту самую причудливую игру воображения, какую многие другие любители находили в игре природы, когда в очертаниях пятнистого мрамора им рисовалась святая семья или в сталактитовых образованиях – монахи, купели и церковные органы... Я устал приводить дикие бредни самого дурного из всех фантастов или продолжать их вплоть до описания им состояния после смерти... было бы напрасно пытаться скрыть бесплодность всего этого труда – она бросается в глаза каждому» [Кант, 1964, с. 327, 340, 347].

Но реконструкция жизни и творческой эволюции Сведенборга не позволяет нам следовать за Кантом. В Новое время существовала настоящая проблема, требующая своего разрешения, а именно согласование двух разных мировоззрений – христианского и научного. Эта проблема была в том числе очень актуальной для Сведенборга, который был воспитан как христианин и одновременно являлся крупным ученым и инженером. На многих его вполне светских научных, инженерных и философских рукописях внизу многих страниц идет следующее наставление себе:

- «1. Часто читать Слово Божье и размышлять о нем.
2. Покорять себя во всем воле Божьего промысла.
3. Соблюдать во всех поступках истинное приличие и хранить всегда безукоризненную совесть.
4. Исполнять честно и правдиво обязанности своего звания и долг службы, и стараться сделать себя во всех отношениях полезным членом общества» [Сведенборг, 1993, с. 45].

Другими словами, Сведенборг, как кстати, и Павел Флоренский, принимал одновременно две картины мира – научную и религиозную. Оба мироощущения (Дух и законы природы) в одинаковой мере обуславливали его сознание, жизнь и поступки [Розин, 2023, с. 139].

Именно как картезианец и ученый Сведенборг не мог не признать наличие в Священном писании множества противоречий. Как Господь может существовать в трех лицах, это явное противоречие; почему Он допустил зло и Люцифера, если Господь есть любовь и благо; что значит воскресение человека и смерть, – если исчезновение в ничто, то вряд ли Господь после смерти каждый раз заново творит каждого человека; как понять, что «человек создан по образу и подобию Бога»; что собой представляют рай и ад, ангелы и демоны; почему язычники не спасутся, когда многие из них живут праведнее христиан и вообще ничего не знают о Господе и т.д. и т.п. Простой верующий такими вопросами не задается, но ведь Сведенборг был не только христианином, но и ученым, а также картезианцем.

В результате принципиальных сомнений и размышлений, но не отказа от веры Сведенборг начал переосмысление религиозной реальности. Предполагаю, это произошло еще тогда, когда он занимался наукой. До поры до времени Сведенборг мог закрывать глаза на собственную работу мышления; не то чтобы не замечать ее, такое трудно не увидеть, а как бы отодвигая ее на задний план, чем мы на самом деле часто занимаемся. В каком же направлении шло это переосмысление? Мы хорошо знаем это по его второму духовному периоду. Сведенборг начинает пересматривать противоречивые и не связанные между собой религиозные сюжеты, заменяя их собственными конструкциями в духе рационального картезианского мышления; при этом он создает квазинаучные понятия и выходит на представление

о действительности, напоминающее не только сакральный мир, но и духовную природу. Сведенборг был уверен, что всего лишь уясняет истинное положение дел, ведет своеобразное познание духовной действительности, понимаемой пока еще как каноническая (т.е. соответствующая учению церкви). Понятно, что эта работа была достаточно длительной и непростой, растянувшейся на много лет, предполагавшей «челночное движение», т.е. возвращение и пересмотр исходных основоположений и конструкций. Но нужно учесть (это я, в частности, по себе знаю), что у человека, живущего мышлением, работа мысли совершается постоянно и частично автоматически, иногда даже параллельно с другими занятиями.

Как следствие, наряду с двумя основными реальностями – научным и религиозным миром – в сознание Сведенборга постепенно входит третья реальность. Это реальность, которую он сам создает в результате переосмысления второго мира, с одной стороны, похожая на этот мир, с другой – кардинально от него отличная.

Сведенборг, конечно, не мог не заметить, что новая реальность во многих пунктах противоречит каноническому христианскому учению. Но существовала еще одна серьезная проблема. Сведенборг понимал свою работу как познание духовной действительности в духе новейшего для его времени естествознания. А оно требовало фактов и эксперимента. Последних, однако, не было. Ситуация для Сведенборга была достаточно драматичной. Новая духовная реальность практически уже встала на место канонической, она воспринималась как истинное положение дел, но входила в противоречие как с религиозными догматами церкви, так и собственными научными методологическими установками самого Сведенборга, по которым эта реальность нуждалась в подтверждении опытом.

Именно в этой ситуации на помощь приходит психика, начавшая продуцировать спонтанные сноподобные сюжеты, с одной стороны, восполняющие недостающие элементы научного мышления и действительности, с другой – «рисующие» такую картину, в которой Сведенборг получал санкцию свыше на новый способ познания и мышления. В данном случае речь идет о встрече Сведенборга с посланником Господа и дальнейших духовных путешествиях и общениях с ангелами.

Как я показываю в своих исследованиях, выход в сознание сноподобных реалий предполагает осмысление и работу мышления, создание интерпретаций, формулирование новых подходов и даже переосмысление своего положения в мире (см. исследования творчества К. Юнга, П. Флоренского и др. [Розин, 2006]). Все это мы и находим в жизни Сведенборга. Во-первых, он намечает новые принципы научного познания: трактует природу как подчиненную духовному миру, формулирует отношение соответствия и связанную с ним процедуру выявления соответствий, рассматривает высказывания ангелов и собственный духовный опыт в качестве фактов и научного опыта. Во-вторых, утверждает, что Церковь неадекватно излагает Священное писание, а ему, Сведенборгу, Господь открыл тайны и подлинный смысл Слова. В-третьих, Сведенборг объявляет себя посланником Господа, мессией, призванным раскрыть христианам истинный смысл Слова и знание действительности, поскольку наступают последние времена. Эти три новации можно считать сведенборгианским поворотом, открывшим дорогу многим идущим позднее от науки или философии эзотерикам [Розин, 2023, с. 80–82].

С точки зрения этой реконструкции, Сведенборг не повредился умом, как утверждает Кант, а вышел на картину реальности (открыл, сконструировал ее), отвечающую на его основные запросы, разрешающую его проблемную экзистенциальную ситуацию. Уверен, «интуиция длительности» также представляет собой осознание Бергсоном его собственного творчества. Стараясь понять происхождение построенной им картины реальности, Бергсон пришел к концепции интуиции длительности, считая ее ядром своего философского дискурса, а все остальное во многом выводил из этой концепции.

Интересный вопрос, а нельзя ли все-таки добраться до подлинного строения христианской Вселенной, узнать, как бы сказал Кант, ее как вещь в себе? Вряд ли, дело в том, что христианская Вселенная отчасти продукт рукотворный и эволюционирующий. Канонический христианский мир сложился во многом усилиями католической церкви, а сведенборгианская церковь («Церковь Нового Иерусалима») была создана последователями Сведенборга. В настоящее время христианская церковь и конфессия очень изменились, а сведенборгианская церковь сохранилась в США и Англии и во многом потеряла свое значение.

И уже полная фантастика пытаться понять Вселенную как вещь в себе: мало того, что она дана человеку во множестве несовпадающих образов, мы не знаем ни ее границ, ни происхождения, ни природы. К тому же, если нам даны только картины реальности космоса, различающиеся в историческом времени и у отдельных философов и ученых, то вряд ли можно выйти на знание того, как на самом деле устроена Вселенная. И что значит «на самом деле», для кого, с какой целью, в рамках какого подхода и мышления? Не оказываемся ли мы опять в рамках локальности, не выйдем ли в очередной раз к еще одной картине реальности? В этом случае не только нельзя узнать, как на самом деле устроена Вселенная (и наш мир как вещь в себе), но это, вероятно, и не нужно.

«Эйнштейн, – размышляет Пьер Адо, – приходил в восторг от законов природы, предполагающих трансцендентальный разум, и от порядка мира, соответствующего порядку мысли. Можно было бы сказать по этому поводу: непонятно то, что мир был бы понятен... Для этой темы, вы это признали сами, вопрос провидения и порядок мира имеют мало значения. Эпикур в это не верил, и, кстати, необходимость стоиков в конце концов не очень сильно удалена от некоторых современных концепций» [Адо, 2005, с. 240].

Современные исследования позволяют реконструировать схему, выведшую Бергсона на картину реальности длительности. Главной в построении этой картины была, на мой взгляд, вовсе не проблема *временности жизни*, а две другие. Во-первых, нужно было осмыслить многочисленные исследования в тот период эволюции (космической, биологической, культурной), в частности понять, почему вообще происходят изменения форм и явлений; во-вторых, выработать отношение к концепциям, объясняющим взаимоотношения человека с космосом. Вряд ли Бергсон согласился бы с русскими космистами конца XIX – начала XX столетия или с Олегом Базалук, только что опубликовавшим книгу «Дискурсивное продумывание образования: обучение тех, кто преобразует Вселенную» [Базалук, 2023].

«Сейчас, – разъясняет Светлана Семенова, – человечество, считал Сухово-Кобылин, находится в своей *земной* (теллурической) стадии развития. Ему предстоит пройти, завоевать собственным усилием еще две: *солярную* (солнечную), когда произойдет расселение землян в околосолнечном пространстве, и *сидеральную* (звездную), предполагающую проникновение в глубины космоса и их освоение. Это и будет Всемир, “всемирное человечество” – “вся тотальность миров, человечеством обитаемых во всей бесконечности Вселенной”... “Человека технического” сменит “человек летающий”: «высший, т.е. солярный, человек просветит свое тело до удельного веса воздуха... “для этого выработает свое тело в трубчатое тело, т.е. воздушное, более того, в эфирное, т.е. наилегчайшее тело”. В результате преобразовательного действия, направленного на собственную природу, человек как бы сбросит свою нынешнюю тяжелую, телесную оболочку и превратится в бессмертное духовное существо. Это и есть радикальное переосмысление гегелевского “абсолютного духа”, тут обернувшегося реальным человечеством в его грядущей космической судьбе» [Семенова, 1993, с. 11–12].

«Дискурсивное продумывание образования “тех, кто преобразует Вселенную”, – пишет Базалук, – это восходящий путь к главным инструментам, с помощью которых

создается “идеальный” правовой порядок, в котором законы космоса оказывают провиденциальное и директивное влияние на способ жизни людей» [Базалук, 2023, с. 75].

Бергсон понимал взаимоотношение человека с космосом иначе: космос – не условие преображения человека или провиденциальный правовой порядок, а всеобщий сущностный аспект любой жизни, как на земле, так и во Вселенной. Осознать это понимание ему действительно помог Плотин. Косвенно судить об этом нам сегодня позволяет работа Пьера Адо «Плотин, или Простота взгляда» [Адо, 1991]. Вот один фрагмент из нее, рисующий отношение человека с высшим началом, отношение, которое, вероятно, было близко Бергсону. «Как и гностики, Плотин, – пишет П. Адо, – существуя в собственном теле, чувствует, что он по-прежнему является тем, чем был до того, как оказался в этом теле. Его подлинное “я” не принадлежит земному миру. Но Плотин не собирается ждать конца материального мира, чтобы его “я”, имеющее духовную сущность, вернулось в духовный мир. Духовный мир не есть нечто надземное или космическое, отделенное от нас небесными пространствами. Это и не некое невозвратно потерянное первоначальное состояние, вернуть в которое его “я” могла бы лишь Божья милость. Нет, духовный мир – не что иное, как более глубинное “я”. Его можно достичь моментально, погрузившись в себя.

“Часто я пробуждаюсь от своего тела к себе самому; я становлюсь недостижимым для внешнего мира, я внутри себя; я вижу красоту, исполненную величия; тогда я верю: я прежде всего принадлежу к высшему миру; жизнь, которой я живу в эти моменты, – лучшая жизнь; я сливаюсь с Божественным, живу в нем; достигнув этого высшего взлета, я останавливаюсь; я возвышаюсь над любой другой духовной реальностью; но после этого отдохновения в Божественном, опускаясь от интуиции до рефлексии и рассуждения, я спрашиваю себя: как я мог и раньше и вновь пасть так низко, как могла моя душа оказаться внутри тела, если, даже находясь в этом теле, она такова, какой мне предстала” (IV, 8, 1, 1).

Здесь перед нами явно автобиографический отрывок из сочинений Плотина, где описываются жизненно важные моменты, пережитые философом. Плотин упоминает здесь об исключительных моментах, не о постоянном состоянии. Происходит нечто вроде пробуждения: что-то до сих пор неосознаваемое проникает в сознание» [Там же, с. 19–20].

Если задумываться об условиях и возможности подобного осознания, то можно выйти на тему духовной, эзотерической жизни и работы. Бергсон, подобно Плотину, Адо или Сведенборгу, с одной стороны, все же был эзотериком, с другой – последователем не только Плотина, но и Платона, призывавшего жить сознательно, продумывая путь к «Спасению» (небу, богам и благу). «Такой человек, – писал Платон в “Послезаконии”, – даже восполнив смертью удел своей жизни, на смертном одре не будет, как теперь, иметь множества ощущений, но достигнет единого удела, из множественности станет единством, будет счастлив, чрезвычайно мудр и вместе с тем блажен» [Платон, 1994, с. 458].

Для эзотерика наш мир не подлинный, в нем противоречия, конфликты, страдания и зло; подлинный, духовный мир свободен от этих реалий, зато в нем можно реализовать основные устремления, мечты и чаянья эзотерика [Розин, 2020]. Но чтобы достичь подлинного мира, необходимо жить духовной жизнью (по Платону или следуя за другими духовными подвижниками). Например, П. Адо понимает духовную жизнь как занятие философией (опять Платон) и духовными упражнениями. «То, что я сказал в самом общем плане о духовных упражнениях, – пишет он, – может произвести впечатление – хотя я стремился избежать этого, – что духовные упражнения – это некое добавление к философской теории, к философской речи, что это просто практика, которая дополняет теорию и абстрактную речь. На самом деле, упражнением является вся философия» [Адо, 2005, с. 141]. «Мне не нравится, – замечает Адо, – выражение “практики себя”, введенное в моду Фуко, и еще мень-

ше выражение “писание себя”. Здесь мы практикуем не “себя”, и тем более мы не пишем “себя”. Мы практикуем упражнения для преобразования “Я”, и пишем фразу, чтобы влиять на “Я”» [Адо, 2005, с. 148].

О духовной, эзотерической работе Плотина свидетельствует приведенный выше отрывок («я прежде всего принадлежу к высшему миру; жизнь, которой я живу в эти моменты, – лучшая жизнь; я сливаюсь с Божественным, живу в нем»). Читая биографию Бергсона и «Творческую эволюцию», можно уяснить его понимание духовной работы: это интуиция и обычная жизнь в поступках.

Бергсон не был прямым адептом Плотина, он как философ и ученый Нового времени человека, Вселенную и эволюцию должен был помыслить рационально, чтобы современники его поняли. Но в глубине своего сознания Бергсон соглашается с Плотиним. Разрешая это противоречие, Бергсон и выходит на картину реальности длительности. Однако главные смыслы и события этой реальности не столько в признании непрерывной изменчивости (хотя внешне так выглядит), а в «схемах», позволяющих разрешить указанные выше экзистенциальные. Можно сделать заключение, поясняет Бергсон, «что индивидуальность никогда не бывает завершенной и зачастую трудно, а иногда и невозможно сказать, что такое индивид, а что им не является; но жизнь тем не менее ищет путей к индивидуальности...» [Бергсон, 2006, с. 50].

Два слова о схемах. Общие функции схемы следующие. Схема позволяет разрешать «проблемные ситуации», обеспечивает понимание происходящего, задает новое видение и реальность, а также возможность нового действия [Розин, 2011, с. 45–70]. Как понятие «схема», представленная графическим изображением или нарративным построением, является схемой только в случае специальной реконструкции. А именно, необходимо восстановить «проблемную ситуацию», разрешение которой заставило изобрести эту схему, «реальность», заданную в этой схеме, «новые действия», которые эта схема позволяет построить.

В «Творческой эволюции» можно реконструировать три проблемные ситуации, склоняющие Бергсона связать сознание человека с движением Вселенной, представить эволюцию как творчество, задать характер изменений, основанных на работе памяти и индивидуации. Разрешая их с помощью рассмотренные выше нарративы, которые в реконструкции выступают как схемы, Бергсон задает реальность, осмысляемую двояко: так сказать, *спиритуалистически* (творчество, постижение Вселенной и эволюции: «Единое, – пересказывает он Плотина, – ничего не теряет в процессе нисхождения в чувственный мир, оставаясь вечно тем же и равным себе» (цит. по: [Блауберг, 2006, с. 19])) и *рационально*, как длительность.

Почему длительность? Трудно сказать, возможно, потому, что эволюцию нельзя помыслить как недлящуюся: пока Вселенная живая, она «живет», кроме того, что такое Единое, если не высшая форма жизни и не изменение (об этом, сводя изменения к движениям, писал еще Аристотель)?

Проблемные ситуации	→	СХЕМЫ (нарративы «Творческой эволюции»)	→	Новое действие
желание связать сознание человека с жизнью Вселенной; представить эволюцию как творчество; задать изменения, основанные на работе памяти и индивидуации		↓ новая реальность – длительность; нисхождение Единого в чувственный мир и восхождение сознания человека к Единому; жизненный порыв		объяснение Вселенной, эволюции, творчества и пр.

Многие, вероятно, рассматривают философию Бергсона как имеющую только историческое значение. Вряд ли это правильно. Сегодня Бергсон – предтеча будущего философского мировоззрения и дискурса. Нужно учесть, что наша цивилизация вошла в полосу глубокого кризиса и процесса становления следующей большой культуры – «фьючекультуры», что без новой веры и смысловой опоры будут постоянно воспроизводиться сложившиеся формы социальности модерна и видения реальности, а это чревато катастрофами и даже гибелью планеты. Спасение – в кардинальной смене образа жизни и ценностей. В свою очередь, они невозможны без пересмотра жизни современного человека, изменения его отношения не только к социальности, но и к природе и космосу. Однако подобный пересмотр, как показывает опыт XX столетия и последних десятилетий, блокируется сложившимися представлениями и картинами мира. На мой взгляд, преобразование сознания современного человека невозможно без творчества, поворота и порыва, без создания «смыслового проекта спасения», новой картины реальности. Судя по «Творческой эволюции», Бергсон еще столетие назад промыслил грядущую эсхатологическую ситуацию и начал работу по ее разрешению.

Список литературы

- Адо П. Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном / Пер. с фр. В.А. Воробьева. М.; СПб.: Изд. «Степной Ветер», ИД «Коло», 2005.
- Адо П. Плотин, или Простота взгляда / Пер. с фр. Е. Штофф. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991.
- Базалук О. Дискурсивное продумывание образования: обучение тех, кто преобразует Вселенную. L.; N.Y.: Routledge, 2023.
- Бергсон А. Письмо Харальду Гёффдингу // Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь / Пер. с фр. И.И. Блауберг. М.: РОССПЭН, 2010. С. 320–322.
- Бергсон А. Творческая эволюция / Пер. с фр. В. Флёровой. М.: Кучково поле, 2006.
- Блауберг И.И. Введение // Бергсон А. Творческая эволюция / Пер. с фр. В. Флёровой. М.: Кучково поле, 2006. С. 5–38.
- Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 2. М.: Мысль, 1964. С. 293–355.
- Платон. Послезаконие / Пер. с др.-греч. А.Н. Егунова // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1994. С. 438–459.
- Розин В.М. Образы и парадоксы Вселенной. Прологомены к рефлексивной концепции космологии. М.: Голос, 2024.
- Розин В.М. Демаркация науки и религии: Анализ учения и творчества Эммануэля Сведенборга. М.: ЛЕНАНД, 2023.
- Розин В.М. Психология и христианство: автономия, объединение или коммуникация? // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2007. Т. 4. № 2. С. 74–89.
- Розин В.М. Мышление и творчество. М.: ПЕР СЭ, 2006.
- Розин В.М. Введение в схемологию: схемы в философии, культуре, науке, проектировании. М.: URSS, 2011.
- Розин В.М. Эзотерический мир. Семантика сакрального текста (Путешествие в страну эзотерической реальности). М.: URSS, 2020.
- Сведенборг Э. О небесах, о мире духов и об аде. Киев: Україна, 1993.
- Семенова С.Г. Русский космизм // Русский космизм. Антология философской мысли / Сост. С.Г. Семенова, А.Г. Гачева. М.: Педагогика-Пресс, 1993. С. 3–33.

Experience of Understanding Henri Bergson's "Creative Evolution"

Vadim M. Rozin

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

The article offers the author's reconstruction of Henri Bergson's famous work "Creative Evolution", clarifying a number of provisions of the book that were unclear to the author. It is about how the Universe, seemingly an empty, lifeless space, was understood by Bergson as a form of life, moreover, a creative life, and also why Bergson extrapolates human experience to the Universe, as a result of which it becomes possible, with the help of introspection and intuition, to penetrate through human consciousness into the essence of the Universe, which turns out to be "duration". Based on the reconstruction of the work of Emanuel Swedenborg, the author suggests that Bergson resolves two existential problematic situations for him (understanding evolution, as well as the relationship between space and man) by creating schemes that defined the reality conceptualized by Bergson as duration. Considering some aspects of Bergson's spiritual experience, the author notes the influence of Plotinus's ideas on the French philosopher and examines how the latter were rethought to meet the requirements of philosophical communication of the New Time. In conclusion, the author points out the significance of Bergson's work for our time.

Keywords: H. Bergson, E. Swedenborg, Universe, consciousness, evolution, reconstruction, reality, understanding, schemes, man, space, creativity

References

- Ado P. *Filosofiya kak sposob zhit': Besedy s Jeanni Carlier i Arnold'om I. Davidson'om* [Philosophy as a Way of Living: Conversations with Jeannie Carlier and Arnold I. Davidson], trans. by V.A. Vorobiev. Moscow; St. Petersburg: Publishing House "Steppe Wind" Publ., ID "Kolo" Publ., 2005. (In Russian)
- Ado P. *Plotin, ili Prostota vzglyada* [Plotinus or the Simplicity of View], trans. by E. Shtoff. Moscow: Greco-Latin Cabinet of Yu. A. Shichalin Publ., 1991. (In Russian)
- Bazaluk O. *Diskursivnoe produmyvanie obrazovaniya: obuchenie tekhn, kto preobrazuet Vselennuyu* [Discursive Thinking Through Education: Teaching Those Who Will Transform the Universe]. London; New York: Routledge, 2023. (In Russian)
- Bergson A. *Tvorcheskaya ehvolyutsiya* [Creative Evolution], trans. by V. Flerova. Moscow: Kuchkovo pole Publ., 2006. (In Russian)
- Blauberger I.I. *Vvedenie* [Introduction]. In: Bergson A. *Tvorcheskaya ehvolyutsiya* [Creative Evolution], trans. by V. Flerova. Moscow: Kuchkovo pole Publ., 2006, pp. 5–38. (In Russian)
- Kant I. *Grezy dukhovidtsa, poyasnennnye grezami metafizika* [Dreams of a Visionary, explained by the Dreams of a Metaphysician]. In: Kant I. *Sochineniya*: in 6 t. [Works: in 6 vols], vol. 2. Moscow: Mysl Publ., 1964, pp. 293–355. (In Russian)
- Rozin V.M. *Obrazy i paradoksy Vselennoi. Prolegomeny k refleksivnoi kontseptsii kosmologii* [Images and Paradoxes of the Universe. Prolegomena to the Reflexive Concept of Cosmology]. Moscow: Golos Publ., 2024. (In Russian)
- Rozin V.M. *Demarkatsiya nauki i religii: Analiz ucheniya i tvorchestva Emanuel'a Svedenborga* [Demarcation of Science and Religion: Analysis of the Teachings and Works of Emanuel Swedenborg]. Moscow: LENAND Publ., 2023. (In Russian)
- Rozin V.M. *Psikhologiya i khristianstvo: avtonomiya, ob'edinenie ili kommunikatsiya?* [Psychology and Christianity: Autonomy, Unification or Communication?], *Psikhologiya. Zhurnal Vysshei shkoly ehkonomiki* [Psychology. Journal of the Higher School of Economics], 2007, vol. 4, no 2, pp. 74–89. (In Russian)
- Rozin V.M. *Myshlenie i tvorchestvo* [Thinking and Creativity]. Moscow: PER SE Publ., 2006. (In Russian)

Rozin V.M. *Vvedenie v skhemologiyu: skhemy v filosofii, kul'ture, nauke, proektirovanii* [Introduction to Schematics: Schemes in Philosophy, Culture, Science, and Design]. Moscow: URSS Publ., 2011. (In Russian)

Semenova S.G. Russkii kosmizm [Russian Cosmism]. In: *Russkii kosmizm. Antologiya filosofskoi mysli* [Russian Cosmism. An Anthology of Philosophical Thought], ed. by S.G. Semenova, A.G. Gacheva. Moscow: Pedagogika-Press Publ., 1993, pp. 3–33. (In Russian)

Svedenborg E. *O nebesakh, o mire dukhov i ob ade* [On the Heavens, the Spiritual World, and Hell]. Kiev: Ukraine Publ., 1993. (In Russian)

Д.А. Муравьев

Опыт и язык в философии Джона Дьюи и Уилфрида Селларса

Муравьев Дмитрий Александрович – соискатель. НИУ «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 109028, г. Москва, Покровский бульвар, д. 11; e-mail: nedognal@gmail.com

Статья посвящена проблеме соотношения опыта и языка в концепциях американских мыслителей Дж. Дьюи и У. Селларса. Оба они сформулировали свои позиции по этой теме в ходе критики классической эмпирической традиции, отстаивая тезис об intersubjectivity языковых значений. Однако именно проблема опыта является водоразделом между ними. Если для Дьюи он имеет решающее значение в вопросе происхождения и употребления языка, то Селларс и его последователи – Р. Рорти и Р. Брэндом – попытались освободиться от этого, по их мнению, устаревшего понятия. Несмотря на то, что в своих выводах главные герои статьи не совпадают, все же концепции и Дьюи, и Селларса оказались созвучными современным теориям языкового поведения не только в философии, но и в междисциплинарных исследованиях.

Ключевые слова: Дж. Дьюи, У. Селларс, прагматизм, аналитическая философия, эмпиризм, философия языка, американская философия, интеракционизм, коннекционизм

Введение

Философия языка классика американского прагматизма Джона Дьюи не подвергалась такому тщательному исследованию, как, скажем, его теория демократического общества, образования или концепция опыта. Причем это касается далеко не только отечественной, но и зарубежной науки. Долгое время чуть ли не единственной обстоятельной работой на эту тему оставался труд британского ученого Макса Блэка «Философия языка Дьюи», опубликованный в 1962 г. У такого невнимания к этой сфере деятельности Дьюи есть несколько причин.

Во-первых, в обширном наследии, оставленном Дьюи, нет ни одной большой работы, которая была бы посвящена исключительно языку. Напротив, его суждения относительно языка и коммуникации разбросаны как по крупным произведениям, в первую очередь «Как мы мыслим» (1910), «Опыт и природа» (1925), «Общество и его проблемы» (1927), «Логика. Теория исследования» (1938), так и статьям, очеркам, лекциям и т.д. Вследствие этого нельзя сказать, что он четко сформулировал какую-нибудь законченную теорию по данному предмету. Такое отношение Дьюи к проблеме языка создает ложное впечатление, что это «не его тема», что она занимает периферийное положение в его философии.

Вторая причина связана с тем, что философию второй половины XX в. характеризует повышенное внимание к языку по сравнению с предыдущими периодами. Это касается как англо-американских, так и континентальных философов. Структурный анализ, исследования «обыденного» языка, семиотические теории, лингвистическая прагматика, генеративная грамматика и другие подходы к языку стали магистральной линией в философии. В этой связи Дьюи оказался как будто бы устаревшим мыслителем, который не вписался в этот лингвистический поворот, в отличие, скажем, от другого классика прагматизма – Ч.С. Пирса, чья теория знаков, напротив, вызвала огромный интерес, каким она не была удостоена при жизни ее автора.

Наконец, в-третьих, к середине XX в. концепция Джона Дьюи «вышла из моды» в американской философии под натиском теорий Р. Карнапа, Г. Рейхенбаха и других европейцев, импортировавших в США идеи логического эмпиризма. Они захватили умы американских ученых нового поколения, которые предпочли развивать аналитическую ветвь философии, а не двигаться в направлении прагматизма по следам Дьюи, Пирса и Джеймса. Причем отнюдь нельзя сказать, что философия Дьюи была опровергнута или признана ошибочной. Ею просто перестали интересоваться. «Строго говоря, у философии Дьюи не было серьезных оппонентов с сильными теоретическими контраргументами. Просто со сменой интересов, проблематики и общего интеллектуального климата, сложившегося к середине XX века, она была отодвинута в тень, стала казаться вышедшей из моды» [Юлина, 2010, с. 190].

Однако к настоящему времени такой взгляд на философию языка Дьюи полностью пересмотрен. Появляются статьи и книги на эту тему, исследователей совсем не смущает тот факт, что он не создал «капитальной» теории по этому предмету, и, конечно, никто не придает значения тому обстоятельству, что когда-то Дьюи был не в моде. Более того, нередко встречается мнение, что Дьюи не просто вполне вписался в лингвистический поворот в философии середины прошлого века, но что он был одним из первых, кто, собственно, повернул на эту дорогу. «Высказывания Дьюи о языке можно рассматривать как лингвистический поворот, который философ принял до того, что обычно считается лингвистическим поворотом. Действительно, страницы <книг> американского прагматиста, посвященные языку, теперь кажутся очень новаторскими для тех лет, когда они были опубликованы» [Dreon, 2014, p. 2].

Что же касается того факта, что мысли о языке разбросаны по разным работам Дьюи, то это вовсе не досадное обстоятельство, а неотъемлемая часть понимания роли, которую американский мыслитель отводил языку. Язык присутствует во всех сферах человеческой деятельности, а именно она в первую очередь интересовала Дьюи. Взаимодействие с природой, опыт, исследование, образование, построение демократического общества, реконструкция философии, эстетика – все эти главные темы его философии не обходятся без обращения к языку и коммуникации. Поэтому нет ничего удивительного, что концепция языка, пусть она и не появляется в виде четко сформулированной теории, постоянно присутствует в философии Дьюи. Для него важнее понять не что такое язык сам по себе, а что он делает, какую роль выполняет во всей человеческой деятельности. Так что рассматривать его отвлеченно, теоретически, так сказать, с высоты птичьего полета, для Дьюи не было никакого смысла. Мы не погрешим против истины, если скажем, что служебная, практическая, прикладная роль языка – вот основной предмет интереса американского прагматиста, сказавшего, что язык является «инструментом инструментов».

То, что Дьюи совершил вышеупомянутый лингвистический поворот раньше остальных, можно прояснить, обратившись к видному представителю аналитической философии Уилфриду Селларсу, чьи представления о языке оказались созвучны Дьюи. Мы попытаемся увидеть следы идей Дьюи в творчестве Селларса, что позволит нам прояснить некоторые особенности философии языка обоих мыслителей в свете современных научных дискуссий.

Селларс о Дьюи

О влиянии, оказанном на него Дьюи, Селларс говорит в Дьюивских лекциях, которые он читал в 1974 г. В них он отмечает, что по причине неприятия прагматизма его отцом, Роем Вудом Селларсом, также видным философом, сам он познакомился с этим течением не сразу. По мнению его отца, прагматизм не занимался настоящими проблемами философии, а представлял собой метод без результата. Только позже, уже состоявшись как философ, Селларс-младший начал читать Дьюи. Этот момент совпал с подготовкой им серьезного наступления на философскую концепцию, которую он назвал «Миф о данном»: «Он <Дьюи> настиг меня в то время, когда я начал уходить от мифа о данном» [Sellars, 2017, p. 1]. При этом он ассоциирует миф о данном с тем, что Дьюи называл «мифом о предшествующей реальности» (antecedent reality), отмечая, что между ними есть концептуальная связь. Селларс пишет следующее: «Одна из ранних статей моего отца называлась “Чей опыт?”. Он полагал, что ответом на этот вопрос должно быть “Мой опыт” или “Твой опыт”. А Дьюи, конечно, ответил бы: “Наш опыт”. Интерсубъективность и сообщество были центром его мысли, равно как и моей» [Ibid.].

В новейших исследованиях прагматизма и аналитической философии эта связь Дьюи и Селларса уже не подвергается сомнению. Дж. О’Ши напрямую обращается к сопоставлению языкового прагматизма Дьюи и Селларса. Он отмечает, что, хотя известные неопрагматисты, такие как Р. Рорти и Р. Брэндом, подчеркивали влияние прагматизма на аналитическую по своей сути философию Селларса, они все же явно недооценивали его. Брэндом прямо заявляет, что «Селларс никогда явно не отождествлял себя с прагматизмом» [Brandom, 2015, p. 5]. Однако приведенные выше высказывания самого Селларса о влиянии на него Дьюи, на которые также ссылается О’Ши, по меньшей мере ставят под вопрос категоричность этого утверждения. «Его <Селларса> отказ от мифа о данном и принятие им холистической, когерентной теории значения – обе эти темы были устойчивыми как в классическом прагматизме Пирса, Ройса и Дьюи, так и в гегелевском идеалистическом мировоззрении, которое было воспринято этими мыслителями» [O’Shea, 2018, p. 113].

Миф о данном

Исследователи неоднократно отмечали неясный стиль Селларса. В частности, это выразилось в том, что, присвоив некоему явлению название – «миф о данном», – он в общем не дал ясного определения, что это такое. «Уилфрид Селларс, ответственный за это название, как известно, пренебрегает объяснением в общих чертах, что он под этим подразумевает. Как он замечает, идея данности знания, данности познающему субъекту может быть безвредной (innocuous). Так как же она становится пагубной? Вот предположение: данность в смысле мифа – это доступность познания для субъектов, чье получение того, что им якобы дано, не опирается на способности, необходимые для рассматриваемого вида познания» [McDowell, 2008, p. 1]. Эту формулировку Дж. Макдауэлла можно признать кантианской, в то время как Рорти указывает на другие характерные черты точки зрения Селларса в своей, если можно так выразиться, «рортианской» интерпретации: «Наличие чувственного впечатления само по себе не является ни знанием, ни сознательным переживанием. Селларс... отождествлял наличие у нас понятия с умением употреблять определенное слово. <...> Иными словами, знание неотделимо от социальной практики – практики обоснования собственных утверждений перед лицом других людей. Знание не является предпосылкой этой практики, а возникает одновременно с ней» [Рорти, 2021, с. 21]. Сравним это с пассажем Дьюи в его труде «В поисках достоверности»

(1929), в котором он подверг атаке концепции «предшествующей реальности», или, как он еще это называл, «предшествующего бытия», «предшествующего существования» и «предшествующих качеств»: «...все споры и проблемы эпистемологии происходят из одного корня. Они проистекают из того, что признается истинным и достоверным то предположение об объекте познания, согласно которому он должен предшествовать и быть независимым по отношению к операциям познания. <...> Как только мы увидим, что познание является актом не внешнего наблюдателя, а участника, находящегося внутри природной и социальной сцены, тогда истинный объект познания предстанет как принадлежащий к последствиям направленного действия» [Dewey, 1929b, p. 196].

Как видно из приведенных цитат, Дьюи и Селларс воюют на одной стороне против позитивизма, последней метафизической системы, как его называл Селларс: «...они оба были заинтересованы в разработке холистической альтернативы атомистической эпистемологии Бертрانا Рассела, Дж.Э. Мура и Ч. Бруда. Селларс и Дьюи выделяли и критиковали различные аспекты этой атомистической эпистемологии, давая им соответствующие названия: Дьюи именовал цель своей критики сенсуалистским (sensationalistic) эмпиризмом, а Селларс называл объект своей критики “мифом о данном”» [Rockwell, 2001, p. 9]. При этом оба они в поисках обоснования своей позиции обращают пристальное внимание на языковую практику, дискурс, который дает им возможность развернуть собственную картину взаимоотношений опыта и языка.

Селларс в 3-й главе «Эмпиризма и философии сознания» подвергает критике атомарные пропозиции, которые в концепции логического эмпиризма представляются как отчеты о непосредственно данном и могут служить в дальнейшем базой для научного знания. В качестве примера такой пропозиции он берет следующее предложение: «X выглядит зеленым для S в момент t». Селларс указывает на то, что такому утверждению должно предшествовать наличие понятия «быть зеленым», без которого его нельзя было бы высказать. А это значит, что данная пропозиция не может являться голым отчетом о непосредственных данных. Напротив, в таких утверждениях уже заложена целая система предустановленных смыслов, разделяемых членами языкового сообщества, которые позволяют им как высказывать подобные утверждения, так и оценивать их корректность.

Селларс для иллюстрации своей позиции прибегает к выдуманной им истории о продавце галстуков по имени Джон. Воспроизведем ее вкратце. Джон работает продавцом в магазине галстуков. Он вполне способен различать их цвета и корректно высказываться по данному поводу: этот галстук – синий, этот – красный и т.д., и эти высказывания одобрительно встречались сообществом. Однако он никогда не видел их в необычных условиях, при другом освещении. Предположим, что в какой-то момент изобрели электричество. Окружение Джона, т.е. сообщество, в которое он входил, быстро привыкло к этому новому средству освещения. А он еще не успел, поскольку последним провел электрический свет в своем магазине. Приходит покупатель, и Джон говорит: «Вот прекрасный зеленый галстук», – на что первый замечает, что он не зеленый, а синий. В доказательство он выводит Джона на улицу и при солнечном свете тот убеждается, что галстук действительно синий, а не зеленый, как он это видел в магазине. Джон оказался в типичной ситуации, которую Дьюи назвал бы «сомнительной» или «проблематичной»: «Я тогда просто не знаю, что сказать» [Селларс, 2021, с. 59], – разводит руками Джон, осознав, что он не может называть зеленым галстук, хотя именно таковым он его и видит. Однако в следующий раз, когда пришел покупатель, он подавил в себе порыв назвать этот галстук зеленым и сказал, что он синий. При этом Джон не видит, что он синий, и не сказал бы, что он видит синий в данный момент времени, т.е. не дал бы такого отчета. Однако он говорит, что галстук синий, но это утверждение является не сообщением, а выведенным умозаключением. И финал

этой истории таков, что Джон научился новому виду сообщения: «Этот галстук выглядит зеленым».

Как видим, герою рассказа Селларса удалось вполне успешно скорректировать свои «атомарные пропозиции», которые, в соответствии с мифом о данном, должны бы на самом деле обладать однозначным, неизменным статусом, независимым от их положения в интерсубъективном дискурсе. Мнимо привилегированное положение атомарных пропозиций проистекает, говорит Селларс, из того, что сторонники мифа о данном рассматривают публичные высказывания как производные от мыслей в голове, которые эмпирической традицией трактуются в качестве внутренних эпизодов, не имеющих лингвистического измерения. «Классическая традиция, в свою очередь, утверждает, что мысли – это такие эпизоды, которые не являются ни публичным вербальным поведением, ни вербальным воображением, и что, наоборот, публичное вербальное поведение и вербальное воображение являются осмысленными именно потому, что находятся в особом отношении к этим мыслям, а именно – они их “выражают”. Такие эпизоды доступны в интроспекции» [Селларс, 2021, с. 116]. Иными словами, утверждение «Это зеленое» является на самом деле приватным эпизодом, мыслью, которая существует внутри человека, а его вербальная материя – результат выведения данного эпизода изнутри наружу с помощью языка. Именно этот взгляд – что публичные лингвистические эпизоды выражают мысли – старается опровергнуть Селларс. Он настаивает, что не существует абсолютной приватности. Мысли, коль скоро мы используем это понятие, «изначально и по сути своей являются интерсубъективными» [Там же, с. 135]. В итоге, освободив внутренние эпизоды из темницы полной приватности с помощью языка, Селларс получает весьма холистическую картину. Язык, по сути, охватывает всю сознательную деятельность человека. «...Всякое осознание *видов, сходств, фактов* и т.д., – короче говоря, всякое осознание абстрактных сущностей – и даже всякое осознание партикулярий – является лингвистической задачей» [Там же, с. 88].

Дьюи – критик эмпиризма

Дьюи приходит к похожим выводам в своей критике классиков-эмпириков Юма и Локка. В «Опыте и природе» он поставил им в вину то, что они придумали термины для обозначения внутренних эпизодов, придавая им статус атомарных частиц, существующих вне языка, совершенно не понимая того обстоятельства, что ничего такого существовать не может. «Вполне вероятно, что “идеи”, которые Юм находил в постоянном движении всякий раз, когда заглядывал внутрь себя, были последовательностью беззвучно произносимых слов. <...> Когда интроспекционист думает, что он погрузился в совершенно личную сферу событий, несопоставимых по своему характеру с другими событиями, созданными из ментального материала, он всего лишь обращает внимание на свой собственный монолог. А монолог – это продукт и отражение общения с другими людьми; социальная коммуникация не является результатом монолога. Если бы мы не разговаривали с другими, а они с нами, мы бы никогда не разговаривали сами с собой» [Dewey, 1929a, p. 169]. Как и Селларс, Дьюи считает ошибочным представление, будто слова языка являются выражением мыслей, которые вытекают наружу при помощи слов.

Разница между Селларсом и Дьюи становится заметной, когда мы обратим внимание, что у последнего язык глубоко укоренен в опыте («опыт» – ключевой термин для философии этого классика американского прагматизма). Точкой опоры для мысли Дьюи служит понимание языка как «как переживаемого в опыте события» [Ibid., p. 173]. А у Селларса в «Эмпиризме и философии сознания» опыт вообще не фигурирует как теоретическое понятие. Это особенно хорошо видно, когда мы обращаемся

к финалу этой книги, в частности к мифу собственного сочинения Селларса, который он предлагает в качестве альтернативы не выдержавшему критики мифу о данном. В этом новом мифе предполагается, что высказывания человека являются конечным результатом процесса, отталкивающегося от внутренних эпизодов, моделью для которых служит опять же публичное вербальное поведение. Таким образом, внутренние эпизоды, оставаясь приватными, вращаются в интерсубъективном пространстве языка. Стало быть, Селларс формулирует свой взгляд на язык «как по сути интерсубъективное достижение, усваиваемое в интерсубъективных контекстах» [Селларс, 2021, с. 135]. Это позволяет Селларсу развить свою идею пространства логических оснований, к которой мы обратимся немного ниже.

Несмотря на то, что Дьюи, несомненно, согласился бы с приведенным утверждением, его явно смутило бы то, что в рассуждениях Селларса о языке не нашлось места опыту, который, с его точки зрения, и вызывает к жизни язык. Собственно, термин «внутренние эпизоды», типичный для аналитической философии, для Дьюи совсем не характерен, в «Опыте и природе» он использует словосочетание «внутренний опыт». Различие между двумя этими терминами не только формальное, Дьюи вообще говорит об опыте в своем особом смысле. Он гораздо больше уделяет внимания взаимодействию, интеракции между живыми существами и природой, которая (интеракция), в сущности, и есть опыт.

Любопытно, что Рорти, который в известном смысле вернул фигуру Дьюи на авансцену американской философии в конце 1970-х гг., неодобрительно отзывался о приверженности последнего к концепции опыта. Слабость Дьюи, по его мнению, заключается в том, что он не до конца освободился от «старого» философского словаря, к которому относится термин «опыт». «Ричард Рорти, утверждающий, что является поклонником Дьюи, рассматривает “Опыт и природу” как подтверждение того, что нет необходимости в какой-либо метафизике, и... считает, что Дьюи стоило отказаться от примата своей доктрины “опыта” и вместо этого полагаться на лингвистически эксплицитные утверждения (“дискурс”）」 [Margolis, 2014, p. 91]. Для Рорти слово «опыт», собственно говоря, ничего не значит. Оно, скорее, помеха в правильном понимании деятельности человека, совершаемой в дискурсе. Рорти предлагает своим читателям забыть о «сомнительной связи между вами и миром, которая называется “перцептивным опытом”」 [Rorty, 1991, p. 93]. Рорти считал, что одно только употребление этого термина неизбежно приводит к дуализму «опыт – язык», поэтому лучше просто избавиться от первой части этого отношения, что и сделал Селларс, отказавшись от мифа о данном.

Однако если все же внимательно посмотреть, то выяснится, что Дьюи и сам потратил много усилий, чтобы освободить опыт от его метафизических коннотаций. Отсутствие понимания опыта как целостности, взаимоперехода природы и человека, физического и социального, физического и психического довело классическую философию эмпиризма, по его мнению, до состояния паралича, поскольку оно неизбежно приводит к дуализмам типа «субъект – объект». За счет этой непрерывности опыта Дьюи получает возможность найти основания языка вне метафизических теорий. Опыт в его понимании вовсе не дает человеку некие нейтральные перцепции, на основе которых можно построить здание науки. Опыт всегда связан с конкретным бытием, ситуацией, имеющей свои отличительные черты. Как говорит Р. Дреон по поводу языковой концепции Дьюи, «лингвистические символы обеспечивают гибкость в отношении содержания опыта, возможность отсрочки, предвосхищения, запоминания и абстрагирования не потому, что они составляют независимую сферу по сравнению с областью чувств, а потому, что они действуют в тесной связи с ней» [Dreon, 2014, p. 10].

Опыт как интеракция

Здесь следует совершить небольшой экскурс в, если можно так сказать, своеобразную философско-биологическую теорию Дьюи, который нам позволит яснее понять, что такое язык для человека как живого существа. Философ выстраивает своего рода иерархию живых существ, взяв за основу идею эволюции инструментов взаимодействия с реальностью, которые имеются в их распоряжении. Любой живой организм находится в состоянии активного поиска равновесия, которое достигается удовлетворением потребностей, устранением помех, реакцией на изменение среды. Эту деятельность Дьюи называет «психофизической», подразумевая под этим термином интерактивность живого и неживого и возлагая надежды на то, что его употребление позволит избежать традиционных дуализмов философии. При таком подходе деятельность дерева также может быть названа «психофизической» (в отличие от «физико-химических» взаимодействий неживого), поскольку оно активно взаимодействует с реальностью, прорастая корнями в землю, разбрасывая семена и т.п.

Собственно растения и, как их называет Дьюи, «низшие животные», «сидячие организмы», находятся на первой ступени отличия от неживого. Их интеракция с природой осуществляется без передвижений. На следующей ступени стоят животные подвижные, а для них, как указывает автор «Опыта и природы», приобретает решающее значение расстояние, которое необходимо преодолеть, к примеру, им самим до пищи или хищнику до них. Это значительно дифференцирует активность организма, а самое главное, у него появляются предпочтения. Одни действия приводят к желаемому результату, а другие – нет. На основе этого различия формируется способность чувствовать, т.е. предпочитать одни и избегать других последствий своей активности. Однако, хоть такие животные и имеют чувства, «они не знают, что они их имеют», их активность по-прежнему психофизическая, но не «ментальная». Человек же являет собой логичное завершение иерархии: «“разум” – это дополнительное свойство, приобретаемое чувствующим существом, когда оно достигает того организованного взаимодействия с другими живыми существами, которым является язык, общение» [Dewey, 1929a, p. 258].

Выводя язык из опыта, Дьюи пытается избежать дуализма реальность – сознание. Для него это соединение языка и опыта является ключевым. Язык не может быть оторван от опыта, поскольку он и есть средство решения проблем, вызванное к жизни опытом. Опыт никуда не девается, не отваливается за ненадобностью, когда человек работает с дискурсом и в дискурсе, как это себе представляет Рорти. В свете вышесказанного становится более понятным приведенное выше определение языка, данное Дьюи: «инструмент инструментов». Это не единственный инструмент, он один из многих и не может служить им заменой. Для того чтобы изобрести экскаватор, нужен язык и соответствующие знаки. Но непосредственно копать им землю – уже не лингвистическое предприятие. Дьюи склоняется не к холизму языка, а к холизму опыта. Обязательное присутствие долингвистического опыта в практике человека проникает и в его знание. Оно так или иначе возникает в процессе исследования опыта, которое проводится с определенной целью – разрешить проблематичную ситуацию.

Дьюи и современные исследования языка

Именно такой взгляд Дьюи на роль опыта и языка в знании оказался весьма востребованным в современных междисциплинарных исследованиях. Американский специалист Тид Рокуэлл достаточно убедительно доказывает, что идеи Дьюи применимы в коннекционизме. Рокуэлл отстаивает тезис, что довольно смутная

картина интерактивного взаимодействия человека с опытом, очерченная Дьюи, вполне может быть прояснена, если мы представим ее в качестве векторных трансформаций в коннекционистской сети, которые воздействуют на человека как на биологическую систему, например заставляют его действовать. Получая информацию из мира, человек вовсе не обязательно должен превращать ее в лингвистический эпизод, чтобы получить возможность опереться на нее как на знание. «Точка зрения Дьюи – это гораздо более точный взгляд на опыт в понимании современных нейронаук, – отмечает Рокуэлл и продолжает, – когда нейронная сеть находится в реальном биологическом мозге, перцептивные сигналы, которые она получает, редко используются для генерации предложений-наблюдений. На самом деле, у животных они никогда не используются для этой цели по очевидным причинам. Вместо этого они используются для управления сложными фрагментами умелых двигательных движений» [Rockwell, 2001, p. 13].

Однако получается, что это не учитывается Селларсом, по крайней мере, периода «Эмпиризма и философии сознания». Он отверг притязания протокольных утверждений о чувственном данном на звание фундамента науки, показав невычитаемость из них intersubъективного содержания. Однако обрубив этот ложный мостик между языком и ощущениями, он пришел к тому, что нелингвистические эпизоды оказались вовсе непознаваемы. Знание может находиться только в дискурсе, иначе это не знание. Тогда становится ясна важнейшая роль пространства логических оснований, в котором любые утверждения, в том числе научные, находят свой смысл и получают качество подтверждаемых членами сообщества пропозиций. Не случайно Селларс даже провозглашает науку наилучшим способом описания и объяснения мира и выражает предположение, что «если научный дискурс – это действительно лишь развитие того измерения, которое уже присутствовало в человеческом дискурсе изначально, то вполне можно допустить, что научная картина мира вскоре *заменил* собой повседневную картину мира» [Селларс, 2021, с. 108].

В этом пункте Селларс находит себе союзника не только в лице Рорти, но и его ученика Р. Брэндома. «В целом я, как и мой учитель, – пишет Брэндом, – отвергал понятие опыта как слишком обремененное вредным багажом – в частности, мифом о данном, – чтобы его стоило использовать для серьезной объяснительной и выразительной работы в философии. “Опыт” – это не одно из моих слов в буквальном смысле: оно не употребляется в моей книге “Прояснение”, которая содержит много слов» [Brandom, 2011, p. 197].

Критика пространства логических оснований

Идею пространства логических оснований Селларса подвергли критике философы М. Лэнс и Р. Кукла в своей книге с непереводаемым названием «“Yo!” and “Lo!”», где они отстаивают тезис, что оно гораздо богаче и разнообразнее, чем представлялось самому Селларсу, а также его последователям Р. Брэндому и Дж. Макдауэллу. Они, по мнению авторов, безосновательно преувеличивали значение и роль пропозициональных утверждений в пространстве логических оснований. Действительно, для всех троих было важно подчеркнуть разумность дискурса, его способность содержать некое знание. В трактовке Брэндома это пространство Селларса функционирует как обмен аргументами игроков, которые засчитывают их или нет. Отсюда следует, что «определяющей характеристикой дискурсивной практики является производство и потребление специфически пропозиционального содержания» [Brandom, 1994, p. xiv].

По мнению Лэнса и Куклы, такое узкое понимание пространства логических оснований не принимает во внимание человека как живое тело, действующее

в конкретных обстоятельствах. «Эти авторы дают прагматические представления о значении и интерпретации, но их гораздо больше интересуют язык и теоретический разум, чем остальная человеческая телесная деятельность, и их мало волнует, как эти две области сочетаются друг с другом» [Kukla, Lance, 2009, p. 8]. Лэнс и Кукла предлагают свою прагматическую теорию языка, включившую в себя концепцию перформативов Дж. Остина, а также лингвистические теории Г. Грайса, Дж. Сёрла и других. Они представляют пространство логических оснований как среду обитания агентов, наделенных персонифицированным отношением к их конкретной личной ситуации и к другим агентам, а также социальными ролями, частной точкой зрения с позиции первого лица и индивидуальным нормативным статусом в дискурсивном сообществе. При таком подходе речевые акты становятся «функциональными трансформациями нормативных статусов таких агентов» [Ibid., p. 179]. В результате пропозициональные высказывания о состоянии дел теряют привилегированный статус в пространстве разумных оснований. Такой функциональной трансформацией может быть вокатив или оклик “Yo!” (эй, ты!), который никак нельзя назвать пропозицией. Нормативные речевые практики играют роль утверждения не состояний дел, а кого-то в качестве субъекта и предполагают его вовлечение в свой личный опыт. «Речевой акт – это структурированное социальное вмешательство. Речь стремится изменить нормативные статусы – заставить людей верить во что-то, делать что-то, разрешать что-то и так далее – посредством материальных действий, направленных на других» [Ibid., p. 83]. В этом тезисе совсем нетрудно усмотреть мощное влияние уже не Селларса, а Витгенштейна с его теорией языковой игры, что Лэнс и Кукла охотно признают.

Между прочим, Лэнс и Кукла ставят Дьюи в один ряд с Витгенштейном, Хайдеггером и Остином на том основании, что все они придавали «большое философское значение тому факту, что язык в сущности своей персонифицирован: он не предполагает просто абстрактную передачу информации, но всегда говорится о том или этом конкретной, воплощенной личностью в определенном контексте для конкретной аудитории» [Ibid., p. 134]. На самом деле авторы «“Yo!” and “Lo!”» уделили Дьюи не так много внимания, сколько он заслуживает в свете их же собственной концепции дискурса. Он не только подчеркивал важность персонального, «эксклюзивного» опыта, который включает в себя и темперамент человека, и его уникальность, и конкретный контекст, в котором он находится, но и указывал на разнообразие инструментов коммуникации. Она, по Дьюи, может, например, включать в себя просьбу, приказ, указание, претензию, приветствие как часть ритуала. Для Дьюи язык – это всегда форма действия, и как таковой он способен предоставить в распоряжение человека огромное разнообразие инструментов. В этом он в каком-то смысле предвосхитил теорию перформативов Остина, которая основана на понимании слов в качестве действий.

Возвращение опыта в новую волну прагматизма уже XXI в. провозглашает другой философ – С. Левайн. От также обращает внимание на тандем Рорти и Брэндома в контексте их приверженности к отказу от мифа о данном, что выражается в отбраковывании самого понятия опыта. Но на самом деле мы не обязаны принимать авторитарный метафизический взгляд на то, что из себя представляет опыт. Другое, гораздо более эффективное решение проблемы мифа о данном предложено классическими прагматистами – Дьюи и Джеймсом, считает Левайн. «Они делают это, разрабатывая широкое понятие опыта, в котором рациональные отношения, характерные для пространства логических оснований, являются внутренними для нашей сенсорной и телесной восприимчивости к миру. Это означает, что наши сенсорные и телесные состояния не являются голыми состояниями данности, а являются либо привычками, либо, будучи осознанными, пронизаны рациональными отношениями» [Levine, 2010, p. 587].

Однако позже и сам Селларс пытался интегрировать опыт в свое пространство логических оснований без того, чтобы опираться на идею «данности». «Я намереваюсь показать, что для того, чтобы быть репрезентативным, состояние организма должно быть проявлением системы диспозиций и склонностей, в силу которых организм создает карту самого себя в своей среде и определяет местоположение себя и своего поведения на этой карте. <...> Такие репрезентативные системы (РС), или когнитивные картографы, могут создаваться естественным отбором и передаваться генетически, как в случае с пчелами. Несомненно, примитивная РС также является врожденным свойством человека» [Sellars, 1981, p. 336]. Это Селларс пишет в 1981 г. Однако если мы приглядимся к описанной выше истории про продавца галстуков Джона, то мы заметим, что уже тогда, в 1956 г., Селларс, вероятно, сам того не осознавая, допустил опыт в свою теорию логических оснований. Ведь, как было сказано, эта история – типичная проблематичная ситуация по Дьюи. Джон проходит все ее стадии: от затруднения до решения. Затруднение же вызвано опытом. Разумеется, если Джон не скорректирует свои высказывания относительно зеленого галстука, ему будет затруднительно торговать ими. Как отмечает другой видный исследователь прагматизма Виллем А. Деврис, «здесь безошибочно угадываются отголоски идей Пирса и Дьюи: знание может быть осмыслено только как результат непрерывного процесса, в ходе которого наше когнитивное поведение последовательно приспособляется к окружающему миру и нашим целям» [DeVries, 2023, p. 66].

Заключение

Как мы видим, Дьюи, оказавшийся выкинутым из полемики по поводу языка, развернувшейся в аналитической философии второй половины XX в., вернулся в философскую дискуссию по этому предмету в новом веке, так сказать, через черный ход. Его гибкая, экстерналистская позиция в отношении ролей, которые играет язык в человеческой деятельности, оказалась чрезвычайно востребованной в современных теориях коммуникации и когнитивных исследованиях. Оказалось, что Селларс, Рорти и Брэндом, вычеркнув опыт из списка понятий, имеющих отношение к языку, сыграли на руку тому, против чего они и выступали, – метафизической трактовке языка. Тем не менее именно включение всего разнообразия опыта, понятого как интеракция живых существ с природой, сейчас привлекает внимание прагматистов нового поколения и других философов, занимающихся этой проблемой.

Список литературы

- Рорти, 2021 – *Рорти Р.* Введение // *Селларс У.* Эмпиризм и философия сознания / Пер. с англ. Г.С. Рогоняна. СПб.: Издательство Европейского Университета в Санкт-Петербурге, 2021. С. 18–31.
- Селларс, 2021 – *Селларс У.* Эмпиризм и философия сознания / Пер. с англ. Г.С. Рогоняна. СПб.: Издательство Европейского Университета в Санкт-Петербурге, 2021.
- Юлина, 2010 – *Юлина Н.С.* Философская мысль в США. XX век. М.: Канон+, 2010.
- Brandom, 1994 – *Brandom R.B.* Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1994.
- Brandom, 2011 – *Brandom R.B.* Perspectives on Pragmatism: Classical, Recent, and Contemporary. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.
- Brandom, 2015 – *Brandom R.B.* From Empiricism to Expressivism: Brandom Reads Sellars. Cambridge; London: Harvard University Press, 2015.
- DeVries, 2023 – *DeVries W.A.* Wilfrid Sellars and Pragmatism // *The Routledge Companion to Pragmatism*. N.Y.: Routledge, 2023. P. 63–69.
- Dewey, 1929a – *Dewey J.* Experience and Nature. L.: George Allen and Unwin, Ltd, 1929.
- Dewey, 1929b – *Dewey J.* The Quest for Certainty. N.Y.: Minton, 1929.

- Dreon, 2014 – Dreon R. Dewey on Language: Elements for a Non-Dualistic Approach // *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*. 2014. Vol. VI. No. 2. P. 1–16.
- Kukla, Lance, 2009 – Kukla R., Lance M. 'Yo!' and 'Lo!'. The Pragmatic Topography of the Space of Reasons. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.
- Levine, 2010 – Levine S. Rehabilitating Objectivity: Rorty, Brandom, and the New Pragmatism // *Canadian Journal of Philosophy*. 2010. Vol. 40. No. 4. P. 567–589.
- Margolis, 2014 – Margolis J. Richard Rorty Contra Rorty and John Dewey // *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*. 2014. Vol. VI. No. 2. P. 91–108.
- McDowell, 2008 – McDowell J. Avoiding the Myth of the Given // McDowell J. *Experience, Norm, and Nature* / Ed. by J. Lindgaard. Oxford: Blackwell, 2008. P. 1–14.
- O'Shea, 2018 – O'Shea J.R. How Pragmatist was Sellars? Reflections on an Analytic Pragmatism // *Wilfrid Sellars and Twentieth-Century Philosophy*. L.: Routledge, 2018. P. 110–129.
- Rockwell, 2001 – Rockwell T. Experience and Sensation. Sellars and Dewey on the Non-cognitive Aspects of Mental Life // *Education and Culture*. 2001. Vol. 17. No. 1. P. 9–28.
- Rorty, 1991 – Rorty R. *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Sellars, 2017 – Sellars W. *Naturalism and Ontology: The John Dewey Lectures for 1974*. Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Company, 2017.
- Sellars, 1981 – Sellars W. Mental Events // *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*. 1981. Vol. 39. No. 4. P. 325–345.

Experience and Language in the Philosophy of John Dewey and Wilfrid Sellars

Dmitry A. Muravyev

HSE University. 11 Pokrovsky Bulvar, Moscow, 109028, Russian Federation; e-mail: nedognal@gmail.com

The article is devoted to the problem of the correlation of experience and language in the philosophy of American thinkers J. Dewey and W. Sellars. They both formulated their positions on this topic during the criticism of the classical empirical tradition, defending the thesis of the intersubjectivity of linguistic meanings. However, it is experience that is the watershed between them. For Dewey, experience is crucial in the question of the origin and use of language. But Sellars and his followers like R. Rorty and R. Brandom tried to get rid of this, in their opinion, outdated concept. Despite the fact that the main characters of the article do not coincide in their conclusions, both Dewey and Sellars turned out to be consonant with modern theories of linguistic behavior not only in philosophy, but also in interdisciplinary research.

Keywords: J. Dewey, W. Sellars, pragmatism, analytic philosophy, empiricism, philosophy of language, American philosophy, interactionism, connectionism

References

- Brandom R.B. *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.
- Brandom R.B. *Perspectives on Pragmatism: Classical, Recent, and Contemporary*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.
- Brandom R.B. *From Empiricism to Expressivism: Brandom Reads Sellars*. Cambridge, London: Harvard University Press, 2015.
- DeVries, W.A. Wilfrid Sellars and Pragmatism. In: *The Routledge Companion to Pragmatism*. New York: Routledge, 2023, pp. 63–69.
- Dewey J. *Experience and Nature*. London: George Allen and Unwin, Ltd, 1929.
- Dewey J. *The Quest for Certainty*. New York: Minton, 1929.
- Dreon R. Dewey on Language: Elements for a Non-Dualistic Approach. In: *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 2014, vol. VI, no. 2, pp. 1–16.

Kukla R., Lance M. 'Yo!' and 'Lo!'. *The Pragmatic Topography of the Space of Reasons*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

Levine S. Rehabilitating Objectivity: Rorty, Brandom, and the New Pragmatism. In: *Canadian Journal of Philosophy*, 2010, vol. 40, no. 4, pp. 567–589.

Margolis J. Richard Rorty Contra Rorty and John Dewey. In: *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 2014, vol. VI, no. 2, pp. 91–108.

McDowell J. Avoiding the Myth of the Given. In: McDowell J. *Experience, Norm, and Nature*, ed. by J. Lindgaard. Oxford: Blackwell, 2008, pp. 1–14.

O'Shea J.R. How Pragmatist was Sellars? Reflections on an Analytic Pragmatism. In: *Wilfrid Sellars and Twentieth-Century Philosophy*. London: Routledge, 2018, pp. 110–129.

Rockwell T. Experience and Sensation. Sellars and Dewey on the Non-cognitive Aspects of Mental Life. In: *Education and Culture*, 2001, vol. 17, no. 1, pp. 9–28.

Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth. In: *Philosophical Papers*, 4 vols, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Rorty R. Vvedenie [Introduction]. In: Sellars U. *Empirizm i filosofiya soznaniya* [Empiricism and the Philosophy of Mind], trans. by G.S. Rogonyan. St. Petersburg: EUSP Press, 2021, pp. 18–31. (In Russian)

Sellars W. *Empirizm i filosofiya soznaniya* [Empiricism and the Philosophy of Mind], trans. by G.S. Rogonyan. St. Petersburg: EUSP Press, 2021. (In Russian)

Sellars W. Mental Events. In: *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 1981, vol. 39, no. 4, pp. 325–345.

Sellars W. *Naturalism and Ontology: The John Dewey Lectures for 1974*. Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Company, 2017.

Yulina N.S. *Filosofskaya mysl' v SShA. XX vek.* [Philosophical Thought In the USA. XX Century]. Moscow: Kanon+ Publ., 2010. (In Russian)

Л.Б. Макеева

Кант, внутренний реализм Патнэма и метафизика*

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

Во второй половине XX в. во многом благодаря усилиям П. Стросона в аналитической философии возродился интерес к кантовским идеям. Однако многие исследователи усмотрели в этом интересе явный эпистемологический уклон, выразившийся в повышенном внимании к так называемым «трансцендентальным аргументам». Как показано в статье, это обвинение несостоятельно, поскольку есть немало примеров, свидетельствующих об актуальности кантовского подхода к метафизике для аналитических философов. Одним из таких примеров является концепция внутреннего реализма Х. Патнэма, для которого важнейшим достижением Канта является мысль о том, что метафизика возможна, если ее строить не так, как это делали традиционные философы, а исходя из когнитивных возможностей человека и ограничений той эпистемической ситуации, в которой он находится. В результате философия Канта стала важным источником идей для реабилитации метафизики в аналитической традиции и для создания метафизики нового – аналитического – типа.

Ключевые слова: Иммануил Кант, метафизика, аналитическая философия, внутренний реализм, Хилари Патнэм, концептуальная схема

Рецепция философских взглядов Канта в аналитической традиции на всем протяжении ее существования отличалась амбивалентностью и сложностью. С одной стороны, само возникновение аналитической философии историки связывают с предпринятым ее родоначальниками Муром и Расселом «восстанием против идеализма», – прежде всего абсолютного идеализма, вобравшего в себя многие идеи Канта и Гегеля, причем свое отвержение идей немецких философов они мотивировали тем, что они оказались «несовместимыми с реализмом» [Gomes, 2017, p. 18]. Вслед за Фреге, подвергнувшим жесткой критике кантовскую философию арифметики, Рассел доказывал несостоятельность и философии геометрии немецкого мыслителя. Эту критику подхватили логические позитивисты, которые решительно отвергли кантовский анализ научного знания с лежащей в его основе идеей синтетических априорных

* Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2024 г.

суждений. Негативное отношение к философской системе Канта демонстрировали и многие представители оксфордской философии обыденного языка. Благодаря Куайну в аналитической традиции стал набирать силу натурализм с его антикантовской направленностью. С другой стороны, явная оппозиция аналитических философов к Канту не помешала им заимствовать у него терминологию, многие различия и способы постановки философских вопросов, а также в поиске решений, пусть порой и неосознанно, ориентироваться на его подход. Как отмечает Г.-И. Глок, «мейн-стрим аналитической философии от Фреге до Куайна... определенно формировался кантовскими проблемами» [Glock, 2003, p. 16].

С развитием аналитической традиции в середине XX в. интерес к философии Канта стал возрастать, что вылилось в итоге в появление так называемого аналитического кантоведения, начало которому было положено книгой Питера Стросона «Индивиды», опубликованной в 1959 г. и вызвавшей широкую дискуссию. В более развернутом виде свою «аналитическую интерпретацию» Канта Стросон представил в работе «Границы смысла» в 1966 г., в которой он дал реконструкцию ключевых идей «Критики чистого разума» в духе аналитической философии и заявил о необходимости избирательного подхода к идеям немецкого философа: нужно взять всё ценное для современности и отбросить всё устаревшее и «мертвое». Сосредоточившись в основном на кантовской концепции опыта, Стросон отмечает два важных достоинства этой концепции: во-первых, мысль о том, что «для любой концепции опыта, которую мы можем сделать по-настоящему осмысленной для себя, существенной является определенная минимальная <концептуальная> структура» [Strawson, 1966, p. 11], и, во-вторых, тезис о том, что понятия и категории, составляющие эту минимальную структуру, не могут применяться за пределами опыта¹. Эти две идеи, по мнению оксфордского философа, и образуют соответственно нижнюю и верхнюю границы смысла и противостоят «темной стороне» в учении Канта, включающей несостоятельную метафизику трансцендентального идеализма и трансцендентальную психологию. Важная заслуга Канта, согласно Стросону, состоит также в разработке новых методологических средств – так называемых «трансцендентальных аргументов» – для обоснования концепции опыта и для ответа скептикам.

Эта аналитическая интерпретация философии Канта нашла поддержку у многих исследователей, работающих в аналитической традиции, но одновременно она встретила и жесткую критику в основном со стороны тех авторов, которые изучают идеи Канта в историко-философском ключе. Стросона и его последователей обвинили в «эпистемологическом уклоне» и игнорировании метафизических составляющих кантовского учения. Главный пафос аналитической интерпретации критики усмотрели в стремлении опровергнуть скептицизм посредством трансцендентальных аргументов, т.е., с их точки зрения, демонстрация того, что опыт с необходимостью имеет определенные черты, имеет целью показать, что скептические возражения ведут к искажению этих черт, а стало быть, и к неадекватной концепции опыта, в рамках которой невозможно уже сформулировать сами скептические возражения. Таким образом, стало складываться впечатление, что для аналитических

¹ Стросон пишет об этом так: «Возможно представить себе миры, очень отличающиеся от того мира, который мы знаем. Возможно описать типы опыта, очень отличающиеся от опыта, который мы действительно имеем. Но не любое предполагаемое и грамматически допустимое описание возможного вида опыта было бы подлинно осмысленным описанием. Существуют пределы того, что мы можем вообразить или сделать осмысленным для нас в качестве возможной общей структуры опыта. Исследование этих пределов, исследование набора идей, который формирует ограниченный каркас всего нашего мышления о мире и нашего переживания мира в опыте, очевидно, является важным и интересным философским предприятием. Ни один философ не предпринял более энергичных попыток по его осуществлению, чем Кант» [Strawson, 1966, p. 15].

философов² метафизика Канта не представляет какой-либо ценности и ее вполне можно отнести к философскому «антиквариату». Это, однако, ошибочное и несправедливое впечатление. Стросон, как известно, разработал концепцию дескриптивной метафизики, к главным представителям которой в истории философии он отнес именно Канта. Но еще более убедительным доводом в пользу ошибочности этого впечатления является, на мой взгляд, позиция американского философа Хилари Патнэма в отношении метафизики, что я и постараюсь здесь показать.

Впрочем, признание важнейшей ценности эпистемологии Канта далеко не новость в истории философии. Хотя первые читатели «Критики чистого разума» воспринимали ее прежде всего как вклад в метафизику, уже с середины XIX в. наметился сдвиг в сторону эпистемологии в ее трактовке. Неокантианцы, выдвинувшие лозунг «Назад к Канту!», объявили заслугой Канта, имеющей непреходящее значение, то, что он превратил эпистемологию в фундаментальную философскую дисциплину, основная цель которой состоит в том, чтобы выявлять логические, концептуальные и методологические предпосылки знания. Сходным образом оценивали вклад Канта и многие аналитические философы. Так, по словам Рассела, Кант «заслуживает признания» хотя бы за то, что «он ясно показал значение для философии теории познания» [Рассел, 2000, с. 215].

Отчасти ответственность за возможность такой двоякой трактовки несет сам Кант, кардинально пересмотревший место метафизики в философии и совершивший тем самым нечто аналогичное революции Коперника в астрономии. Своей главной задачей в «Критике чистого разума» Кант считает поиск ответа на вопрос: «как возможна метафизика как наука?» [Кант, 2006а, В22, с. 77]. Он признает, что, с одной стороны, исторический опыт философских построений подводит нас к скептическому выводу, что метафизика как наука невозможна, хотя, с другой стороны, этот опыт одновременно служит убедительным свидетельством того, что метафизика все же существует, «если не как наука, то во всяком случае как природная склонность [человека] (*metaphysica naturalis*)» [Там же, В21, с. 75]. Более того, по мнению Канта, она может стать и наукой, если только будет по-новому переосмыслена. Она должна перестать быть поиском истин об особых объектах и сущностях и сделать своим объектом изучения само познание. Разуму нужно взяться «за самое трудное из своих занятий – за самопознание» и учредить «суд, который подтвердил бы справедливые требования разума, а с другой стороны, был бы способен устранить все неосновательные притязания» [Кант, 2006b, А11–12, с. 15]. Таким образом, философский проект Канта принял вид исследования границ человеческого разума, а это исследование в конечном счете вылилось в решение проблемы синтетических суждений *a priori*. Это связано с тем, что метафизические положения, с точки зрения Канта, относятся именно к этой категории суждений, а проблема такого рода суждений состоит в том, что, с одной стороны, они говорят об объектах или реальности в целом (т.е. являются синтетическими), а с другой, их истинность устанавливается независимо от опыта (т.е. они являются априорными), хотя опыт представляет собой единственный способ, каким люди могут осуществлять эпистемический контакт с реальностью. Стало быть, ответом на вопрос о возможности априорного синтетического знания стала трансцендентальная философия Канта, нацеленная, как известно, на исследование необходимых предпосылок опыта.

Если принять предложенное Кантом «переопределение» метафизики, то не будет ли оно означать превращение ее в раздел эпистемологии, а тем самым и утрату

² Нужно подчеркнуть, что речь идет не об историках философии, а о работающих философах-исследователях, воспринимающих Канта как собеседника в «тысячелетиями длящемся диалоге», к идеям которого обращаются в поисках ответа на современные философские проблемы.

ею своей специфики? Этот вопрос приобретает тем большую остроту, если, вслед за аналитическими философами, мы отвергаем трансцендентальный идеализм и трансцендентальную психологию, которые, по замыслу Канта, и должны были стать ответом на вопрос, почему исследование необходимых предпосылок опыта является по своей сути метафизическим делом. Как известно, свое решение проблемы синтетических суждений *a priori* Кант подытоживает следующим образом: «...синтетические суждения *a priori* возможны, если мы относим к возможному опытному познанию вообще формальные условия созерцания *a priori*, синтез воображения и необходимое единство его в трансцендентальной апперцепции и если мы говорим: условия *возможности опыта* вообще суть вместе с тем условия *возможности предметов опыта* и потому имеют объективную значимость в синтетическом суждении *a priori*» [Кант, 2006а, В197, с. 279].

В этом высказывании Канта содержится ключ к пониманию того, как можно ответить на сформулированный выше вопрос: исследование необходимых условий опыта имеет отношение к метафизике, поскольку позволяет установить, что значит быть объектом, какими сущностными характеристиками должно обладать то, что будет воспринято нами как объект в опыте, ибо эти сущностные черты объектов определяются нашими способами их восприятия и представления. А это в свою очередь позволит ответить на вполне правомерный онтологический вопрос о том, какие виды сущего имеются в воспринимаемом и познаваемом нами мире. Именно в этом смысле, в понимании Канта, и возможна метафизика как наука. Но если мы вслед за аналитическими философами отвергаем кантовский трансцендентальный идеализм и его трактовку синтетических суждений *a priori*, не закрываем ли мы тем самым возможность для подобного решения онтологических проблем? Безусловно, этот вопрос требует углубленного изучения, но если, в качестве объяснения, принять соображение, поддерживаемое многими аналитическими философами (включая Стросона, Куайна и др.), согласно которому для определения онтологической структуры мира следует обратиться к анализу концептуальной схемы, лежащей в основе нашего языка или наших научных теорий; тогда функции, выполняемые кантовскими синтетическими суждениями *a priori*, вполне могут быть возложены на концептуальные схемы. Таким образом, если принять аналитическую интерпретацию философии Канта, то это будет означать, что у него «онтологический поиск сущностей таким образом трансформировался в размышления второго порядка о концептуальной схеме» [Glock, 2003, p. 25]. Я не берусь здесь судить, насколько эта интерпретация адекватна в экзегетическом плане, но это и не столь важно для рассматриваемой мной темы. Важно другое, а именно то, что аналитические философы нашли у Канта новый способ постановки и решения метафизических проблем. По сути, это обстоятельство объясняет, почему к идеям Канта обратился Патнэм в своем неустанном поиске наиболее адекватного варианта реализма.

В творчестве Патнэма интерес к идеям Канта появился в период, когда его философская позиция подверглась серьезной трансформации: если до середины 1970-х гг. он был одним из ярких и последовательных защитников научного реализма, то в декабре 1976 г. в своем докладе перед Американской философской ассоциацией он, к неподдельному удивлению своих коллег, выступил с жесткой критикой последнего, обвинив его в «метафизичности». Взамен Патнэм выдвинул концепцию «внутреннего реализма», вписав ее в так называемую «интерналистскую» философскую перспективу, у истоков которой, по его мнению, стоял Кант. На первый взгляд может создаться впечатление, что американский философ использует идеи своего великого немецкого предшественника для устранения метафизики и для создания более гибкого, не имеющего к метафизике никакого отношения, варианта реализма. Однако это не так. По сути, Патнэм, как и Кант, с самого начала был нацелен на создание нового более приемлемого вида метафизики.

Как известно, Патнэм охарактеризовал метафизический реализм как совокупность трех основных тезисов – тезиса независимости (мир состоит из фиксируемой совокупности независимых от сознания объектов), тезиса единственности (мы можем дать только одно полное и истинное описание мира) и тезиса соответствия (истина есть некоторого рода отношение соответствия между словами, или знаками мыслей, и внешними вещами и множествами вещей) [Putnam, 1981, p. 49–52]. Правда, позже в работе «Репрезентация и реальность» [Putnam, 1988, p. 107] Патнэм добавит к этому списку четвертый тезис – двусмысленность (независимо от того, способны мы установить его истинностное значение или нет, каждое суждение определенно является истинным или ложным), но, как отмечается в [Van Cleve, 1999, p. 213], это было сделано, скорее, в знак уважения к Даммиту, который считал двусмысленность отличительной чертой реализма [Dummett, 1996, p. 230]. В своей формулировке внутреннего реализма Патнэм каждому из первых трех перечисленных тезисов противопоставляет иной взгляд: (1) «“объекты” не существуют независимо от концептуальных схем. Мы разрезаем мир на объекты, когда вводим ту или иную схему описания» [Putnam, 1981, p. 52]; (2) может существовать множество истинных описаний мира, отражающих разнообразные человеческие интересы и цели [Ibid., p. 50]; (3) истина представляет собой «(идеализированную) рациональную приемлемость, некий вид идеальной согласованности наших представлений друг с другом и с нашим опытом в той мере, в какой этот опыт находит выражение в нашей системе представлений» [Ibid., p. 49–50]. Интерналистская перспектива, создание которой Патнэм приписывает Канту, по сути, состоит в признании того, что «сознание и мир совместно создают сознание и мир» [Ibid., p. xi].

Хотя Патнэм не называет Канта напрямую внутренним реалистом, а лишь относит его к интерналистской перспективе, многие исследователи задались вопросом о том, согласуются ли тезисы внутреннего реализма с позицией немецкого философа (см., к примеру, [Morgan, 2000; Van Cleve, 1999]). И здесь, конечно, можно обнаружить немало расхождений. Во-первых, поскольку Кант признает не только зависимый от разума феноменальный мир, но и независимый от разума, а потому недоступный для познания ноуменальный мир, ему можно приписать согласие с первым тезисом и метафизического реализма, и внутреннего реализма. Впрочем, сам Патнэм признает, что немецкий философ «не сомневается, что есть некая независимая от сознания реальность», и даже отмечает, что, «возможно, Кант прав: возможно, мы не можем не думать, что *как-то* существует независимое от сознания ‘основание’ для нашего опыта, даже если попытки говорить о нем сразу приводят к бессмыслице» [Putnam, 1981, p. 61–62]. Во-вторых, Кант вряд ли бы согласился со вторым тезисом внутреннего реализма. Признание множества истинных, или правильных, описаний мира есть своего рода выражение концептуальной относительности, поскольку именно многообразие концептуальных схем обеспечивает плюрализм наших описаний мира. Есть все основания считать, что Кант придерживался идеи о возможности одного истинного описания мира, однако, полагает Патнэм, у немецкого философа можно все же обнаружить некий «намека» на концептуальную относительность, ибо в его «Критиках» перед нами предстает «иной вид разума, а с каждым видом разума и то, что можно назвать иным образом мира: научный разум, этический разум, эстетический разум, юридический разум» [Putnam, 1987, p. 43]. И, наконец, вызывает сомнения принятие Кантом третьего тезиса внутреннего реализма, который, по сути, выражает приверженность когерентной концепции истины. Как известно, в первой «Критике» истина характеризуется как «соответствие», хотя Кант называет такую характеристику «номинальной дефиницией» и отмечает, что она не предоставляет нам эпистемологически полезного критерия истины [Кант, 2006а, В82, с. 145]. Мысль о том, что, несмотря на заявления в пользу обратного, немецкий философ придерживался когерентной трактовки истины,

высказывалась исследователями и до Патнэма, но для последнего это, видимо, наиболее важный момент, который позволяет отнести Канта к интерналистской перспективе. В целях обоснования вывода о том, что Кант отошел от понимания истины как соответствия, Патнэм кратко прослеживает историю формирования «метафизически-реалистического» (корреспондентного) представления об истине и показывает, что автор «Критик» был первым философом, отвергшим это представление и осознавшим, что ни о каком соответствии между нашей идеей объекта и независимой от сознания реальностью, ответственной за появление этой идеи, речи быть не может.

Таким образом, как мы видим, прочтение Патнэмом философии Канта вряд ли можно считать «корректным» или «объективным», однако здесь нужно принять во внимание два важных соображения. Во-первых, Патнэм и не стремился к историко-философской точности, он постарался взять у Канта то, что он счел интересным и полезным для исследователя, работающего во второй половине XX в. Он нашел, что перед современными философами стоят задачи, аналогичные тем, что стояли перед немецким мыслителем, с той лишь разницей – и это во-вторых, – что, разделенные двумя столетиями, они формулируют эти задачи по-разному, используя разный концептуальный инструментарий. Если Кант решает задачи метафизики через выявление того, как соотносятся человеческие представления с их предметами или с реальностью в целом, то у Патнэма и других современных философов упор сделан на анализе отношения референции, связывающего языковые знаки и объекты и мире. Такой значительный концептуальный и терминологический сдвиг не мог не сопровождаться расхождением в целом ряде сопутствующих вопросов. Но для Патнэма ключевое значение имеет то, что Кант наметил перспективу как для понимания самой метафизики, так и для решения метафизических проблем.

Так, Патнэм отмечает, что нынешняя философия находится в таком же кризисном состоянии, какое имело место в докантовской философии: и тогда, и сегодня «философия колебалась между равно неработающими вариантами идеализма и реализма» [Putnam, 1994, p. 488]. Ибо в современном научном реализме его сторонники, стремясь определить, что является подлинно реальным, а что нет, принимают допущение о том, что «фундаментальная наука – в единственном числе, поскольку только физика имеет сегодня этот статус, – говорит нам, какие свойства вещи имеют “сами по себе”» [Putnam, 1987, p. 13]. Признав рассуждения о вещах самих по себе «трансцендентной» или «догматической» метафизикой, Кант, по мнению Патнэма, разрешил этот «кризис в философии», признав, что «*ничто вообще* из того, что мы говорим о каком-либо объекте, не описывает данный объект, как он есть “сам по себе”, независимо от его воздействия на нас, существ с нашей рациональной природой и нашей биологической конституцией» [Putnam, 1981, p. 61].

Поскольку для Патнэма как философа, принявшего лингвистический поворот, вопрос о том, как связаны между собой человеческий разум и мир, истолковывается как вопрос об отношении между языком и миром, а в решении этого вопроса определяющая роль отводится референции, главный посыл внутреннего реализма для него состоит в том, что референция языковых выражений к независимым от сознания объектам невозможна. В защиту этого положения американский философ выдвигает ряд известных аргументов (аргумент о «мозгах в сосуде», теоретико-модельный аргумент и др.), которые стали предметом очень широкого обсуждения в аналитической философии. С одной стороны, эти аргументы были призваны показать, что если мы понимаем референцию в духе метафизического реализма, т.е. как отношение к независимым от сознания объектам, то никакого количества признаваемых истинными предложений, включая предложения, использующие термин «референция», не будет достаточно, чтобы единственным образом определить референцию наших терминов, и здесь не важно, насколько разработаны наши теории, включая теории референции, ибо, если они совместимы друг с другом, они могут

быть истинными при бесконечном количестве разных приписываний референтов их терминам. Таким образом, в метафизическом реализме референция не может быть однозначно определена. С другой стороны, эти аргументы, по замыслу Патнэма, демонстрируют беззащитность метафизического реализма перед скептицизмом. Истолковывая референцию как отношение к объектам, как они есть сами по себе, метафизический реалист создает «эпистемическую пропасть» между субъективностью человеческих восприятий и представлений о мире и объективностью самого мира, тем самым подрывая свой собственный проект – обосновать возможность истинных знаний о мире.

Эти и многие другие неразрешимые для метафизического реализма трудности, по мнению Патнэма, легко преодолеть, если встать на позиции внутреннего реализма. Поскольку референция лингвистических выражений определяется концептуальной схемой языка (а с учетом принимаемой Патнэмом концептуальной относительности и множеством таких схем), объекты и обозначающие их выражения становятся чем-то внутренним по отношению к соответствующей схеме, что превращает определение референции в набор тавтологий: «стул» обозначает стулья, «кошка» обозначает кошек и т.п. В таком случае референция сохраняет свой однозначный характер.

Интересно отметить, что положение о невозможности референции к независимым от сознания объектам в принципе можно истолковать двояко – либо признать, что существуют независимые от сознания объекты, но референция к ним носит неопределенный (непостижимый) характер, либо же сохранить определенность и однозначность референции, но признать зависимость объектов от сознания. Первую альтернативу, реализованную в философии Куайна, Патнэм отвергает на том основании, что она возвращает проблемы, связанные с кантовским понятием вещи в себе, ибо «объект, который не имеет вообще никаких свойств в себе и какое угодно свойство “в модели”, является непостижимой *Ding an sich*» [Putnam, 1983, p. xiii]. Для Патнэма вторая альтернатива казалась более привлекательной, поскольку она, по его мнению, позволяла обойти некоторые неприятные части учения Канта, в частности его признание вещей в себе. Впрочем, довольно скоро Патнэм признал, что сформулированный им интерналистский подход не устраняет вещи в себе. Ведь, делая упор на реализме, Патнэм не мог вслед за Гудменом принять, что существуют лишь разнообразные создаваемые людьми миры (или описания), без какого-то одного-единственного лежащего за ними реального мира, а потому он вынужден был при формулировке внутреннего реализма так или иначе ссылаться на независимый от сознания мир, который хотя и не доступен нашему познанию, тем не менее определяет, почему отнюдь не все описания мира являются приемлемыми. Таким образом, внутренний реализм Патнэма, как показано в [Хайдеманн, 2021], имеет в качестве своего прообраза эмпирический реализм Канта, согласно которому мы непосредственно воспринимаем вещи, существующие в пространстве и времени, и реальные для нас «в той степени, в которой они суть объекты возможного опыта для нас, т.е. в качестве познаваемых объектов, согласующихся с трансцендентальными условиями опыта» [Там же, § 9]. Впрочем, Кант полагал, что его эмпирический реализм должен быть дополнен трансцендентальным идеализмом, согласно которому вещи как объекты восприятия имеют статус явлений. Такого решения всячески старался избежать Патнэм, но в конечном счете и он вынужден был признать, что его внутренний реализм был попыткой «склеить» элементы реализма и антиреализма. Вместе с тем созвучной своим идеям Патнэм считает мысль Канта о пределах человеческого знания и о непреодолимом желании разума выйти за эти пределы. И хотя, превышая свои возможности, разум попадает в ловушку разного рода антиномий и парадоксов, все же, отмечает Патнэм, «в каком-то смысле задача философии – преодолеть метафизику и в каком-то смысле ее задача – продолжить метафизическое обсуждение», ибо прекращение его было бы «преступлением против разума» [Putnam, 1990, p. 19].

Как мы видим, Патнэм, вслед за Стросоном, при построении онтологической картины мира опирается на кантовский подход и ключевую роль в этом процессе отводит концептуальной схеме и основанной на ней референции языковых выражений. Правда, при этом он значительно меньше внимания уделяет кантовской концепции опыта, по сути, отмечая лишь, что гениальность немецкого мыслителя проявилась в том, что он отверг представление эмпириков Нового времени об опыте как состоящем из «чистых» ощущений, не зараженных концептуализацией, и пришел к выводу, что «ощущения – “объекты внутреннего чувства” – находятся на одном уровне с так называемыми “внешними объектами”. Они так же охвачены сетью верований и концептуализацией, как и внешние объекты» [Putnam, 1987, p. 43]. Но в любом случае и Стросон, и Патнэм, развивая ответ Канта на вопрос, как возможна метафизика, представили свои варианты метафизики.

Стросон и Патнэм принадлежат к числу тех философов, усилиями которых во второй половине XX в. началась реабилитация метафизики в аналитической традиции, которая означала не возврат к старой дискредитировавшей себя догматической метафизике, а создание ее нового – аналитического – типа. И в этом деле как Стросон, так и Патнэм вдохновлялись кантовскими идеями о том, как возможна метафизика. А это в свою очередь означает, что не только гносеология и этика великого немецкого мыслителя сохраняют актуальность в философии XX и XXI вв.

Список литературы

- Кант, 2006а – Кант И. Критика чистого разума. 2-е издание (В) // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. М.: Наука, 2006.
- Кант, 2006б – Кант И. Критика чистого разума, 1-е издание (А) // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. М.: Наука, 2006. Т. 2. Ч. 2.
- Рассел, 2000 – Рассел Б. Проблемы философии / Пер. с англ.; общ. ред., послесл. и примеч. А.Ф. Грязнова // Джеймс У. Введение в философию. Рассел Б. Проблемы философии. М.: Республика, 2000. С. 153–279.
- Хайдеггер, 2021 – Хайдеггер Д. Кант и формы реализма / Пер. с англ. М.Д. Евстигнеева // Трансцендентальный журнал. 2021. Т. 2. Вып. 1. URL: <https://transcendental.su/S271326680015836-9-1> (дата обращения: 01.10.2024).
- Dummett, 1996 – Dummett M. The Seas of Language. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Glock, 2003 – Glock H.-J. Strawson and Analytic Kantianism // Strawson and Kant / Ed. by H.-J. Glock. N.Y.: Clarendon Press, 2003. P. 15–42.
- Gomes, 2017 – Gomes A. Kant, the Philosophy of Mind, and Twentieth-Century Analytic Philosophy // Kant and the Philosophy of Mind: Perception, Reason, and the Self / Ed. by A. Gomes, A. Stephenson. Oxford: Oxford University Press, 2017. P. 5–24.
- Moran, 2000 – Moran D. Hilary Putnam and Immanuel Kant: Two ‘Internal Realists’? // Synthese. 2000. Vol. 123. No. 1. P. 65–104.
- Putnam, 1981 – Putnam H. Reason, Truth and History. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Putnam, 1983 – Putnam H. Realism and Reason. Philosophical Papers. Vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Putnam, 1987 – Putnam H. The Many Faces of Realism. La Salle, IL: Open Court, 1987.
- Putnam, 1988 – Putnam H. Representation and Reality. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology Press, 1988.
- Putnam, 1990 – Putnam H. Realism with a Human Face. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.
- Putnam, 1994 – Putnam H. Sense, Nonsense, and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind // Journal of Philosophy. 1994. Vol. 91. No. 9. P. 445–517.
- Strawson, 1966 – Strawson P.F. The Bounds of Sense. An Essay on Kant’s *Critique of Pure Reason*. L.: Methuen, 1966.
- Van Cleve, 1999 – Van Cleve J. Problems from Kant. N.Y.: Oxford University Press, 1999.

Kant, Putnam's Internal Realism and Metaphysics³

Lolita B. Makeeva

HSE University. 20 Myasnetskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation; e-mail: lmakeeva@hse.ru

In the second half of the 20th century went through the revival of interest to Kantian ideas, mainly due to Peter Strawson's efforts. However, many researchers saw in the interest an evident epistemological bias which manifested itself in the stressed attention to the so-called "transcendental arguments". As is shown in the paper, this charge is not well-grounded since there are many instances which testify to the effect that Kantian approach to metaphysics is relevant for analytic philosophers. One of such instances is the conception of internal realism of Hilary Putnam's for whom Kant's most important achievement is the thought that metaphysics is possible if it is constructed not in the way that traditional philosophers used to construct it, but if we proceed from human cognitive possibilities and limitations of the epistemic situation in which humans are put. As a result, Kant's philosophy became an important source of ideas for the rehabilitation of metaphysics in analytic tradition and for the creation of a new – analytic – type of metaphysics.

Keywords: Immanuel Kant, metaphysics, analytic philosophy, internal realism, Hilary Putnam, conceptual scheme

References

- Dummett M. *The Seas of Language*. Oxford: Oxford University Press, 1996. 504 p.
- Glock H.-J. Strawson and Analytic Kantianism. In: *Strawson and Kant*, ed. by H.-J. Glock. New York: Clarendon Press, 2003, pp. 15–42.
- Gomes A. Kant, the Philosophy of Mind, and Twentieth-Century Analytic Philosophy. In: *Kant and the Philosophy of Mind: Perception, Reason, and the Self*, ed. by A. Gomes, A. Stephenson. Oxford: Oxford University Press, 2017, pp. 5–24.
- Heidemann D. Kant i formy realizma [Kant and the Forms of Realism], trans. by M.D. Evstignyev, *Transcendental Journal*, 2021, vol. 2, issue 1. Available at: <https://transcendental.su/S271326680015836-9-1> (accessed 01.10.2024). (In Russian).
- Kant I. Kritika chistogo razuma [Critique of Pure Reason]. 2-e izdaniie (B). In: Kant I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazikah* [Works in German and Russian], vol. 2, part 1. Moscow: Nauka Publ., 2006. 1081 p. (In Russian)
- Kant I. Kritika chistogo razuma [Critique of Pure Reason]. 1-e izdaniie (A). In: Kant I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazikah* [Works in German and Russian], vol. 2, part 2. Moscow: Nauka Publ., 2006. 936 p. (In Russian)
- Moran D. Hilary Putnam and Immanuel Kant: Two 'Internal Realists'?, *Synthese*, 2000, vol. 123, no. 1, pp. 65–104.
- Putnam H. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Putnam H. *Realism and Reason. Philosophical Papers*, vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Putnam H. *The Many Faces of Realism*. La Salle, IL: Open Court, 1987.
- Putnam H. *Representation and Reality*. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology Press, 1988.
- Putnam H. *Realism with a Human Face*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.
- Putnam H. Sense, Nonsense, and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind, *Journal of Philosophy*, 1994, vol. 91, no. 9, pp. 445–517.
- Russell B. Problemy filosofii [The Problems of Philosophy], trans., ed., afterword and notes by A.F. Gryaznov. In: James W. *Vvedeniye v filosofiyyu* [An Introduction to Philosophy]. Russell B. *Problemy filosofii* [The Problems of Philosophy]. Moscow: Respublika Publ., 2000, pp. 153–279. (In Russian)
- Strawson P.F. *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Methuen, 1966.
- Van Cleve J. *Problems from Kant*. New York: Oxford University Press, 1999.

³ The article has been prepared within the framework of the HSE University Basic Research Program, 2023.

А.Н. Круглов

Российское кантоведение после распада СССР

Круглов Алексей Николаевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой. РГГУ. Российская Федерация, 125047, г. Москва, Миусская пл., д. 6; e-mail: akrouglov@mail.ru

После распада Советского Союза российское кантоведение опиралось на лучшие черты предшествовавшего периода, однако претерпело ряд методологических и тематических изменений и новаций. Был совершен отказ от широкого использования термина «немецкая классическая философия», И. Кант перестал рассматриваться как «предтеча» Г.В.Ф. Гегеля и К. Маркса, а акцент был сделан на самостоятельном значении кантовской философии. В отличие от советского периода исследовательский интерес российского кантоведения сместился с изучения проблем «диалектики» у Канта и критики его агностицизма и идеализма в сторону рассмотрения укорененности Канта в предшествовавшей и современной ему традиции Немецкого Просвещения и штудий о рецепции Канта в русской философии, литературе и культуре.

Ключевые слова: И. Кант, российское кантоведение, немецкая классическая философия, Wirkungsgeschichte, Quellengeschichte

К моменту распада Советского Союза российское кантоведение являлось одной из наиболее развитых дисциплин историко-философских исследований. Его основы были заложены еще в Российской империи до революции 1917 г., однако очень многое было сделано именно в Советском Союзе после окончания Великой Отечественной войны. Во-первых, философия Канта обязательно изучалась на всех немногочисленных философских факультетах в рамках курса под названием «Немецкая классическая философия». Во-вторых, в распоряжении имелось довольно полное собрание сочинений Канта на русском языке в шести томах / семи книгах, изданное в 60-е гг. XX в. [Кант, 1963–1966], которое позднее дополнялось новыми переводами кантовских произведений, публикуемых в журналах и сборниках [Кант, 2009]. В-третьих, существовал периодический орган, целиком посвященный кантовской философии, – первоначально он именовался «Вопросы теоретического наследия И. Канта», однако известным он стал в виде ежегодника под названием «Кантовский сборник» [Луговой, 2009, с. 8–16]. В-четвертых, Калининград стал тем местом, где на регулярной основе проводились различные кантовские конференции, начало чему было положено в юбилейном кантовском 1974 г. [Луговой, 2005, с. 143–173; Луговой, 2024]. В-пятых, публиковалось довольно много кантоведческих

работ – как в журналах и тематических сборниках, так и в монографиях [Давыдова, 1996; Мотрошилова, 1994, с. 42–73]. Эти характерные черты сохранились и в Российской Федерации, однако с немаловажными модификациями и изменениями, о которых и пойдет речь ниже.

Отношение к советскому наследию в целом

По отношению к советскому периоду в российском кантоведении после 1991 г. можно обнаружить или же сконструировать три типичные реакции: более-менее органичное продолжение, хотя и с некоторыми изменениями в акцентах, отказ от этого наследия или же, по меньшей мере, ревизию этого наследия, а также его игнорирование. Если две первые позиции в большей степени характерны для того поколения кантоведов, которое сформировалось еще в Советском Союзе, то третья реакция более типична для тех молодых кантоведов, которые выросли уже преимущественно в Российской Федерации.

Примером первой тенденции, при которой кантоведческие работы после 1991 г. оказываются естественным продолжением работ советского периода, могут послужить труды Н.В. Мотрошиловой (1934–2021) [Мотрошилова, 1990; Мотрошилова, 1991; Мотрошилова, 2010] или Т.Б. Длугач (1935–2023) [Длугач, 1986; Длугач, 1990; Длугач, 2002; Длугач, 2010]. Новые темы и проблемы, которые затрагиваются в их работах российского периода, оказываются здесь в большей мере результатом развития собственных идей и не связаны в первую очередь с идеологическими изменениями. Примечательна в этой связи новая публикация избранных работ Мотрошиловой, в том числе и советского периода (в частности, статей «Значение теории времени Канта для понимания всеобщих структур человеческого сознания» и «Гуссерль и Кант: проблема “трансцендентальной философии”»), в 2005 г.: автор при всех сомнениях приняла сознательное решение все же не вносить в них никаких правок [Мотрошилова, 2005, с. 13–14].

Вторую тенденцию хорошо иллюстрирует подход А.В. Гулыги (1921–1996), одного из соредакторов шеститомного собрания сочинений Канта на русском языке 60-х гг. XX в., к новому, восьмитомному собранию сочинений Канта под его единоличной редакцией уже в 1994 г., в год двухсотлетия избрания кёнигсбергского философа членом Академии наук в Санкт-Петербурге. Автор вступительной статьи к советскому собранию сочинений Канта издательства «Мысль» Т.И. Ойзерман (1914–2017) писал, что перевод «ранее издававшихся работ Канта нельзя признать вполне удовлетворительным, в некоторых случаях эти переводы, выполненные сторонниками идеалистической философии, несут на себе печать их собственных воззрений и тем самым искажают мысль Канта» [Ойзерман, 1963, с. 49]. Он высказал надежду, что новые переводы и само новое издание в целом будут «соответствовать основным требованиям марксистско-ленинской историко-философской науки» [Там же]. В новом же российском собрании сочинений Канта под редакцией Гулыги в аннотации издательства «Чоро», написанной не без участия редактора, напротив, утверждается: «Юбилейное издание отличается от предыдущего своей полнотой: практически здесь собрано все существенное, что было издано на русском языке. Второе отличие – качество переводов. Восстановлены, насколько это было возможно, классические переводы, выполненные Н. Лосским, В. Соловьевым, П. Флоренским. Уточнена терминология» [Кант, 1994, с. 4]. Заметна эта же «ревизия»¹ и в поздних произведениях Ойзермана. Если его работы советского периода исходят

¹ В 2005 г. Ойзерман опубликовал знаковую для себя работу с говорящим названием «Оправдание ревизионизма», в которой представил свои итоговые взгляды на марксизм [Ойзерман, 2005].

из догматической схемы пресловутой «немецкой классической философии» [Ойзерман, 1955; Ойзерман, 1974], в которой каждый последующий мыслитель становился все прогрессивнее и все ближе к марксизму, то в обширном сравнительном исследовании 2008 г. о Канте и Гегеле Ойзерман отстаивает точку зрения, согласно которой значение Канта состоит не только в «предшествовании» Г.В.Ф. Гегелю, но кёнигсбергский философ имеет и собственную самобытную и непреходящую ценность безотносительно к Гегелю и К. Марксу. Более того, Гегель многое в философии Канта искажил и не понял, а в ряде положений уступает Канту [Ойзерман, 2008].

Приводить специальные примеры молодых авторов, иллюстрирующие третью тенденцию, вряд ли имеет смысл. Стоит лишь отметить, что если в 1990-е гг. это был нередко результат идеологического отторжения советского прошлого, то в последние полтора десятилетия это уже, скорее, результат невежества: ориентирующееся на англоязычную литературу последних лет поколение попросту не знает о многих русскоязычных работах о Канте советского периода.

Рамочные и методологические новации российского кантоведения

Первые разительные изменения в российском кантоведении касались фактического отказа от «немецкой классической философии». Автором самого понятия явился Ф. Энгельс, в 1886 г. опубликовавший работу «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (“Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie”). С легкой руки Энгельса этот термин был подхвачен в русском, а потом и советском марксизме. Благодаря же небольшой статье В.И. Ленина «Три источника и три составных части марксизма» (1913) немецкая классическая философия наряду с утопическим социализмом и классической политэкономией получила легитимацию в качестве теоретического основания учения Маркса. Справедливости ради стоит сказать, что до окончания Великой Отечественной войны ни сам термин, ни то значение, которое придавалось обозначаемому им феномену, не стали еще догматическими и каноническими: термин употреблялся и в альтернативном переводе с немецкого языка как «классическая немецкая философия» – в частности, в работах одного из самых значительных кантоведов советского периода В.Ф. Асмуса (1894–1975) [Асмус, 1942; см. также Александров и др., 1943], а обязательное изучение упомянутой статьи Ленина на философском факультете Московского государственного университета было временно отменено во время Великой Отечественной войны благодаря усилиям профессора З.Я. Белецкого (1901–1969) [Круглов, 2021, с. 63–92].

Догматическое отстаивание представления о «немецкой классической философии» предполагало, что в сонм немецких классиков (если оставить в стороне сложный статус Фейербаха) попадали только лишь четыре философские фигуры: Кант, Фихте, Шеллинг и Гегель. Впрочем, временами в середине XX в. Ф. Шеллинг, заклеянный как религиозный мракобес, из этой четверки все же исключался [Асмус, 1942]. Несмотря на то, что в небольшой промежуток времени на рубеже XVIII и XIX вв. все четверо творили одновременно², равно как и вопреки тому, что Шеллинг был младше Гегеля на пять лет и намного – почти на четверть века – его пережил, последовательность четырех имен понималась именно как хронологическая

² Так, например, в 1800 г. были опубликованы «Система трансцендентального идеализма» Шеллинга и «Назначение человека» Фихте, в 1801 г. – «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга» Гегеля, а в 1802 г. – лекции Канта «О педагогике» (под ред. Ф.Т. Ринка).

последовательность философских учений, подчиненных единой логике. Поскольку в споре Г.В. Плеханова с Лениным о предтече диалектического материализма победил последний [Krouglov, 2018, р. 249–261], то акцент был сделан не столько на материализме, в связи с чем Плеханов отдавал предпочтение Спинозе, сколько на диалектике, домарксистскими творцами которой и объявлялись немецкие классические философы. Примыкающий же к Канту, Фихте, Шеллингу и Гегелю Л. Фейербах, не будучи, в отличие от Гегеля, вершиной развития диалектики, знаменовал собой переход к материализму. Поскольку последовательность имен рассматривалась не просто хронологически, но и прогрессивно в направлении к будущему марксизму, изначально предполагалось, что каждый последующий мыслитель был прогрессивнее предыдущего, в результате чего ключевой фигурой оказывался Гегель, а никак не Кант. Именно Гегель занимал в университетских учебниках позднего советского периода, использовавшихся в процессе преподавания, практически половину всего материала – наилучшим примером здесь может служить «Немецкая классическая философия» В.Н. Кузнецова (1932–2011) [Кузнецов, 1989]. Какое-либо собственное значение Канта, выходящее за пределы первой ступени в направлении Гегеля, а затем и Маркса, здесь почти полностью было утрачено. Впрочем, такой взгляд как на философию Канта, так и на «немецкую классическую философию» постепенно стал трансформироваться уже в поздние советские годы. С одной стороны, Гулыга пытался расширить философский период от Канта до Фейербаха включением таких имен, как Ф. Шиллер, И.В. Гёте, братья А. и В. Гумбольдты, ранние романтики [Гулыга, 1986]. С другой стороны, В.В. Соколов (1919–2017) предлагал увеличить временные рамки этой философии путем включения в нее А. Шопенгауэра.

Однако уже в первое десятилетие после распада Советского Союза российское кантоведение пошло совсем по иному пути. Несмотря на ряд попыток переосмысления самого понятия [Быкова, 2012], из названий работ термин «немецкая классическая философия» почти полностью исчез. Где он в виде некоторой сохранившейся старой утвари еще остался, так это в названии, как и прежде, обязательных курсов на философских факультетах университетов. Термин стремительно вышел из моды, стал анахронизмом – правда, удачной замены ему так и не было подобрано. Вероятно, это объясняется тем, что сам этот период – от Канта до Гегеля и Фейербаха – более не рассматривается многими исследователями как некий единый процесс поступательного развития, хотя он не обязательно превращается при этом и в регресс. Кроме того, фигура Канта обособилась от последующей череды немецких философов и все больше стала восприниматься как самостоятельная и самодостаточная. Более не требуется оправдывать его значение и необходимость его изучения ролью кантовской философии в становлении марксизма. Во второй половине XX в. в западногерманском кантоведении советскому и восточногерманскому термину «немецкая классическая философия» противопоставлялось словосочетание «Кант и немецкий идеализм». Несмотря на то, что российское кантоведение также пришло к осознанию самостоятельного значения Канта, выражение «Кант и немецкий идеализм» в Российской Федерации так и не прижилось. На наших же глазах осуществляется удивительная метаморфоза: в то время как в России после развала Советского Союза почти полностью перестали использовать понятие немецкой классической философии, оно обрело вторую жизнь в объединенной Германии – вероятно, в виде некоей дескрипции. В нескольких университетах имеются кафедры немецкой классической философии (например, в Берлинском университете им. Гумбольдта или Рурском университете в Бохуме); подобно временам Советского Союза, в заглавиях обобщающих работ используется это понятие [Jaeschke, Arndt, 2012], постоянные разделы в периодических изданиях также именуются «немецкая классическая философия» – например, критический раздел “Untersuchungen zur klassischen deutschen Philosophie” в журнале “Hegel-Studien”. При этом для нового поколения

немецких исследователей корни понятия «немецкая классическая философия», уходящие в работы Энгельса, Ленина и учебники диалектического материализма, столь же неизвестны, как и для нового поколения российских кантоведов.

Но при всех пертурбациях относительно восприятия немецкой классической философии в позднем Советском Союзе и в Российской Федерации значение исследований кантовской философии не только не упало, но даже повысилось. Это нашло свое отражение как в новых исследованиях и новых периодических изданиях, так и в новых переводах. Значительное число статей о Канте публикуется, как и раньше, в таких журналах, как «Вопросы философии» [Мархевский, 2021, с. 197–209], «Историко-философский ежегодник» и «Кантовский сборник», который теперь выходит в виде журнала с параллельными английским и русским текстами статей. В юбилейный 2004 г. Институт философии РАН провел в Москве большой Кантовский конгресс с многочисленными зарубежными участниками [Степин, Мотрошилова, 2007]. С 1993 г., когда в Калининграде состоялись первые «Кантовские чтения» в современной России (с учетом советского периода бывшие уже шестыми по счету), по 2019 г. университет, носящий ныне название Балтийского федерального университета им. Канта, провел шесть международных «Кантовских чтений»³. В апреле 2024 г., в год трехсотлетия со дня рождения кёнигсбергского философа, в БФУ им. Канта планировалось проведение 14-го Всемирного кантовского конгресса, однако из-за военного и политического конфликта на Украине конгресс был перенесен в Бонн. Несмотря на это, в Калининграде все же был проведен в другом формате Международный кантовский конгресс «Мировое понятие философии».

Особенно контрастно развитие кантоведческих штудий выглядит на фоне изучения в постсоветской России Гегеля, которое пребывает в откровенно плачевном состоянии. Текстологическая основа советских переводов Гегеля сильно устарела, новых переводов почти не появляется, а былой поток гегелеведческих исследований вопреки патетическим заявлениям о Гегеле как «судьбе России» [Сумин, 2005] в последние два десятилетия почти иссяк. Иначе обстоит дело с кантовской философией. Вероятно, столь разная судьба учений двух немецких философов объясняется преобладанием откровенно идеологического интереса к Гегелю в Советском Союзе, от которого российское гегелеведение смогло освободиться лишь ценой значительной аннигиляции самого гегелеведения.

Отношение к «немецкой классической философии» в российском кантоведении отражает серьезные методологические изменения. В широком смысле сформированное представление о немецкой классической философии являлось частным случаем того, что в немецкой историко-философской традиции принято называть «историей воздействия» философских учений (Wirkungsgeschichte), пусть и в весьма специфическом виде. Господство этого подхода препятствовало применению обратного методологического направления, «истории источников» (Quellengeschichte). Это была одна из причин значительного игнорирования в советских исследованиях проблем немецкого Просвещения. В современном российском кантоведении изучение источников кантовской философии, зависимости Канта от предшествовавшей и современной ему традиции приобретает гораздо большую популярность, постепенно заполняя имеющуюся лакуну в отношении работ по немецкому Просвещению [Жучков, 1996; Круглов, 2008; Чернов, 2010; Васильев, 2010; Гильманов, 2013; Крыштоп, 2020].

Другой методологической особенностью современного российского кантоведения стало то обстоятельство, что в серьезных исследованиях почти невозможно игнорирование оригинального немецкого текста и опора только лишь на русские переводы Канта. Наглядным примером этого изменения стало и немецко-русское

³ См. публикацию некоторых материалов: [Брюшинкин, 2005].

издание сочинений Канта, которое было начато в начале 1990-х гг. Институтом философии РАН и университетом Марбурга. В результате в 1994–2019 гг. вышло пять томов в семи книгах под общей редакцией Н.В. Мотрошиловой и Б. Тушлинга (1937–2012). Работа над этим изданием объединила усилия как минимум трех поколений российских кантоведов: Т.И. Ойзермана, Н.В. Мотрошиловой, Т.Б. Длугач, Э.Ю. Соловьева (род. 1934), А.А. Гусейнова (род. 1939), М.Ф. Быковой (род. 1960), А.К. Судакова (род. 1966) и др. [Кант, 1994–2019; Быкова, 2015, с. 362–380]. Под влиянием этого издания начались дискуссии о переводах кантовских работ на русский язык [Мотрошилова, 2006, с. 693–777; Молчанов, 2017, с. 103–133; Круглов, 2018, с. 137–164]. Другим изменением является то, что постепенно российские кантоведы стали обращаться не только к печатным работам кёнигсбергского философа, но и к черновым запискам, а также к дошедшим до нас записям его лекционных курсов. Появились русские переводы рукописного наследия Канта [Кант, 2000а], а также некоторых его лекционных курсов по этике, философии религии, логике [Кант, 2000б; Кант, 2016; Кант, 2022].

Хлынувший в конце 1980-х гг. поток ранее запрещенной в Советском Союзе русской религиозной философии дореволюционного и эмигрантского периодов поневоле поставил вопрос об отношении в ней к Канту, а шире – в России как таковой, при котором советское прошлое по умолчанию выносилось за скобки. Одновременно изменился и доминирующий образ русской философии – отныне ее саму олицетворяют не революционные демократы, анархисты, марксисты, позитивисты, а в первую и главную очередь именно русские религиозные философы. И как раз в период расцвета так называемой русской религиозной философии сложился карикатурный и ходульный образ кёнигсбергского философа – крайне неприятный и отталкивающий. Своего пика эта порой даже выходившая за рамки приличий борьба с Кантом достигла у П.А. Флоренского, назвавшего Канта «Столпом Злобы Богопротивной» [Флоренский, 1990, с. 820]. Опираясь на подобные оценки, курсировавшие преимущественно в среде некоторых русских богословов (В.Н. Карпов, архиепископ Никанор (Бровкович) и др.), но также и некоторых философов и писателей в конце XIX – начале XX в., С.Л. Франк утверждал: «Критика философии Канта и борьба против кантианства... постоянная тема русской философской мысли» [Франк, 1996, с. 169]; «Русская философия ведет постоянную борьбу с кантианством и любой разновидностью субъективного идеализма» [Там же, с. 156]. Новое звучание этим оценкам в период слома Советского Союза придал А.В. Ахутин (род. 1940) в статье 1990 г. с примечательным названием «София и черт», имевшей большой резонанс. Согласно Ахутину, русская философия относилась к Канту в лучшем случае настороженно, а в своих крайних проявлениях – как к некоему бесовскому наваждению: «Русская мысль испытывала странную идиосинкразию к кантовской философии... с Кантом дело всегда грозило обернуться скандалом» [Ахутин, 1990, с. 51]. То, что оценки Франка или Ахутина справедливы для определенного периода и определенных направлений внутри русской философии, вряд ли подлежит сомнению. Вопрос, однако, состоит в том, можно ли этот период и это направление отождествить с «русской мыслью» как таковой и «русской философией» в целом. Если принять во внимание большой пласт дореволюционной исследовательской литературы, в том числе и в православных кругах, для которого была характерна нескрываемая симпатия к Канту или же нейтральное отношение к нему, станут отчетливо заметны явные преувеличения значения для русской философии в целом некоторого относительно немногочисленного, но влиятельного числа ярых антикантианцев из православной среды, упомянутых выше [Krouglov, 2011, p. 10–33].

Тем не менее подобные превратные, однобокие и односторонние оценки восприятия Канта в России активно транслируются и по сей день, причем их влияние ощущается и за пределами академической сферы. Именно на эти идеи опирались те

слои консервативно и националистически настроенных интеллектуалов, которые решительно выступили против переименования в 2005 г. Калининградского государственного университета в Российский государственный университет им. И. Канта (ныне – Балтийский Федеральный Университет им. И. Канта). Своего пика подобный взгляд на Канта достиг в юбилейный 2024 г. в устах губернатора Калининградской области А.А. Алиханова, накануне празднования трехсотлетия Канта на съезде Российского общества политологов обвинившего кёнигсбергского философа в том, что он имеет «прямое отношение к военному конфликту на Украине», истолковавшего кантовский категорический императив об отношении к человеку как к цели как рассмотрение человека как цели в прицеле оружия и утверждавшего, что в современном западном мире Кант и его философия «оказались захвачены... нечистой силой» [Алиханов, 2024], а на самом Кантовском конгрессе заявившего: «Кант для нас – это наш русский трофей, как и все, что вы видите в Калининградской области» [Новый Калининград, 2024].

В свою очередь, «либеральные» оппоненты консервативных борцов с Кантом отталкиваются все от тех же карикатурных образов его философии и отражения в кривом зеркале восприятия кантовской философии в России, даже не ставя эти ходульные шаблоны под сомнение. Но если для «консерваторов» подобные клише есть обоснование борьбы с «ползучей германизацией» в России, то для «либералов» эти же клише оказываются подтверждением их собственных идеологем исконного «антирационализма» русского народа, злобной природы православия и пр. – недостатка в откровенно русофобских и ненавистнических оценках здесь не имеется.

Некоторые тематические изменения в российском кантоведении

По сравнению с советским периодом в российском кантоведении на первый план вышли иные темы и проблемы, сместив тем самым исследовательский интерес. Кант как «предтеча» или родоначальник немецкой классической философии, докритический Кант как исследователь преимущественно естественно-научных вопросов, черты материализма в кантовской философии, агностицизм и некий вариант субъективного идеализма Канта, а также бесконечные, набившие оскомину исследования кантовской «диалектики» – почти все это ушло в российском кантоведении в тень и в лучшем случае представляет ныне только исторический интерес. Вместо этого в российском кантоведении появились новые темы, которые во многом объясняются периодом некоего «ренессанса» русской религиозной философии в конце XX в., а также ориентацией на современное – преимущественно англоязычное – кантоведение.

Из традиционных тем по-прежнему одной из главных оказывается этика Канта [Судаков, 1998; Гусейнов, 2000, с. 5–36; Соловьев, 2005; Solowjow, 2008, S. 145–152; Крыштоп, 2020; Разин, 2024]⁴. Периодически – хотя и относительно редко – выходят отдельные работы, посвященные «Критике чистого разума» [Васильев, 1998] или «Критике способности суждения» [Разеев, 2010]. В то же время заметно меньше публикуется работ, посвященных кантовской теории познания. Гораздо большее внимание, нежели в советский период, в российском кантоведении уделяется сопоставлению тех или иных положений кантовской философии и различных представителей трансцендентальной феноменологии [Молчанов, 2024, с. 45–86]. Это же справедливо и для штудий, касающихся западноевропейского и русского

⁴ См. также тематический выпуск «О праве лгать» журнала «Логос» (2008. № 5 (68)), посвященный дискуссии по кантовской статье «О мнимом праве лгать из человеколюбия».

неокантианства [Дмитриева, Корнилаев, 2024, с. 15–34; Белов, 2020, с. 41–50]. Определенный интерес кантовская философия стала вызывать и в рамках исследований по философии сознания [Семенов, 2024]. Сложнее обстоит дело с российским изучением Канта в рамках аналитической философии [Чалый, 2024, с. 170–203], которое во многом началось с переводов П. Стросона на русский язык и соответствующих работ о нем [Чалый, 2004, с. 88–103; Чалый, 2006, с. 84–105]. Трудность здесь состоит в том, что если отталкиваться от самих кантовских текстов и их изучения, то целый ряд проблем, поставленных аналитической философией, порой кажется непонятным и даже надуманным, искусственно увязанным с кантовскими произведениями. Разумеется, в современной российской среде имеются и адепты, и знатоки аналитической философии, однако они не так часто занимаются еще и кантовской философией. Желание же ряда молодых кантоведов практически полностью игнорировать предшествующую российскую традицию изучения Канта и начинать как бы с нуля, но в англо-американском контексте написание -цатого комментария к внутриамериканской кантоведческой полемике, мало что дает как для американского, так и для российского кантоведения.

Отношение к Канту в православии до сих пор остается малоисследованной темой. В наиболее значительной работе последнего времени о восприятии Канта в католицизме – в сборнике «Кант и католицизм» под редакцией Н. Фишера – затрагивается не только рецепция кёнигсбергского философа в католицизме, но и в христианстве в целом. А. Винтер в статье под названием «Можно ли назвать философию Канта “христианской”?» обосновывает тезис о том, что кантовская философия принципиально находится вне христианских конфессий, что равнозначно для него утверждению о том, будто философия Канта не является ни протестантской, ни католической [Winter, 2005, S. 33–57; Winter, 2000]. Западные кантоведы уже столь долго находятся в рамках противопоставления католицизма и протестантизма, что подобные шаблоны оказывают свое воздействие и на исследования, в которых из списка христианских конфессий по умолчанию пропадает православие. Но, к сожалению, и российское кантоведение до сих пор преимущественно оставляет эту тему без внимания, вместо глубокого исследования нередко лишь указывая на ходульные клише о неприятии кантовской философии в православной среде или без всякой проверки беря на веру декларации более чем столетней давности о Канте как «философе протестантизма». Тем не менее, как и в дореволюционный период, вновь стали появляться работы, посвященные кантовской философии религии и ее отношению к теологии [Крыштоп, 2023; Резвых, 2024].

Но если серьезное изучение рецепции Канта в России православными богословами по-прежнему еще ждет своих исследователей, то в вопросе изучения восприятия кантовской философии в русской философии, литературе и культуре в целом был сделан огромный шаг вперед по сравнению с первыми работами на эту тему в советский период [Каменский, 1960, с. 19–66; Каменский, 1971; Каменский, 1974]. Более того, можно даже сказать, что изучение рецепции Канта в России стало особой ветвью современного российского кантоведения [Каменский, Жучков, 1994; Абрамов, 1994; Абрамов, 1995; Пустарнаков, 2003; Абрамов, Жучков, 2005; Калинин, 2005; Нижников, 2005; Дмитриева, 2007; Круглов, 2009; Круглов, 2012; Мелих, 2014; Круглов, 2024]. Однако в условиях возникновения новых железных занавесов принципиально важным для российского кантоведения было бы не остаться наедине с темой «Кант и Россия».

Список литературы

- Абрамов, 1994 – *Абрамов А.И.* Кант в русской духовно-академической философии // Кант и философия в России / Под ред. З.А. Каменского, В.А. Жучкова. М.: Наука, 1994. С. 81–113.
- Абрамов, 1995 – *Абрамов А.И.* Кант в России // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М.: Наука, 1995. С. 235–242.
- Абрамов, 1998 – *Абрамов А.И.* Кантианство в русской университетской философии // Вопр. философии. 1998. № 1. С. 58–69.
- Абрамов, Жучков, 2005 – *Абрамов А.И., Жучков В.А.* (ред.) Кант: pro et contra. Рецепция идей немецкого философа и их влияние на развитие русской философской традиции. Антология. СПб.: Издательство РХГА, 2005.
- Александров и др., 1943 – *Александров Г.Ф., Быховский Б.Э., Митин М.Б., Юдин П.Ф.* (ред.) История философии. Т. 3: Философия первой половины XIX века. М.: ОГИЗ Госполитиздат, 1943.
- Алиханов, 2024 – «Кант и его философия оказались захвачены нечистой силой Гофмана»: тезисы Алиханова. URL: <https://rugrad.online/interview/1365588/> (дата обращения: 13.01.2025).
- Асмус, 1942 – *Асмус В.Ф.* Фашистская фальсификация классической немецкой философии. М.: ОГИЗ Госполитиздат, 1942.
- Ахутин, 1990 – *Ахутин А.В.* София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Вопр. философии. 1990. № 1. С. 51–69.
- Белов, 2020 – *Белов В.Н.* Русское неокантианство в истории европейской философии и культуры // Вопр. философии. 2020. № 4. С. 41–50.
- Брюшинкин, 2005 – *Брюшинкин В.Н.* (ред.) Кант между Западом и Востоком. К 200-летию со дня смерти и к 280-летию со дня рождения Иммануила Канта. Т. 1–2. Калининград: Издательство РГУ им. И. Канта, 2005.
- Быкова, 2012 – *Быкова М.Ф.* О философском проекте немецкого идеализма // Историко-философский ежегодник 2011. М.: Канон+, 2012. С. 242–267.
- Быкова, 2015 – *Быкова М.Ф.* Новое слово в мировом кантоведении. О двуязычном издании сочинений Иммануила Канта на немецком и русском языках // Историко-философский ежегодник 2015. М.: Аквилон, 2015. С. 362–380.
- Васильев, 1998 – *Васильев В.В.* Подвалы кантовской метафизики (дедукция категорий). М.: Наследие, 1998.
- Васильев, 2010 – *Васильев В.В.* Философская психология в эпоху Просвещения. М.: Канон+, 2010.
- Гильманов, 2013 – *Гильманов В.Х.* И.Г. Гаман и И. Кант: битва за чистый разум Канта. Калининград: Издательство БФУ им. И. Канта, 2013.
- Гулыга, 1986 – *Гулыга А.В.* Немецкая классическая философия. М.: Мысль, 1986.
- Гусейнов, 2000 – *Гусейнов А.А.* Этика доброй воли // *Кант И.* Лекции по этике. М.: Республика, 2000. С. 5–36.
- Давыдова, 1996 – *Давыдова Л.С.* (ред.) Иммануил Кант. Библиографический указатель литературы на русском языке 1803–1994 гг. М.: ИФ РАН, 1996.
- Длугач, 1986 – *Длугач Т.Б.* Проблема единства теории и практики в немецкой классической философии (И. Кант, И.Г. Фихте). М.: Наука, 1986.
- Длугач, 1990 – *Длугач Т.Б.* Иммануил Кант: от ранних произведений к «Критике чистого разума». М.: Наука, 1990.
- Длугач, 2002 – *Длугач Т.Б.* Проблема бытия в немецкой философии и современность. М.: ИФ РАН, 2002.
- Длугач, 2010 – *Длугач Т.Б.* От Канта к Фихте (сравнительно-исторический анализ). М.: Канон+, 2010.
- Дмитриева, 2007 – *Дмитриева Н.А.* Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М.: РОССПЭН, 2007.
- Дмитриева, Корнилаев, 2025 – *Дмитриева Н.А., Корнилаев Л.Ю.* Кант и неокантианство // Иммануил Кант и постклассическая философия / Костикова А.А. (ред.). Калининград: БФУ им. И. Канта, 2024. С. 15–34.
- Жучков, 1996 – *Жучков В.А.* Из истории немецкой философии XVIII века: предклассический период (от Вольфовской школы до раннего Канта). М.: ИФ РАН, 1996.
- Калинников, 2015 – *Калинников Л.А.* Кант в русской философии и культуре. Калининград: Издательство РГУ им. И. Канта, 2015.

- Каменский, 1960 – *Каменский З.А.* И. Кант в русской философии начала XIX века // Вестник истории мировой культуры. 1960. № 1. С. 19–66.
- Каменский, 1971 – *Каменский З.А.* Философские идеи русского Просвещения. М.: Мысль, 1971.
- Каменский, 1974 – *Каменский З.А.* Кант в России // Философия Канта и современность / Под ред. Т.И. Ойзермана. М.: Мысль, 1974. С. 289–328.
- Каменский, Жучков, 1994 – *Каменский З.А., Жучков В.А.* (ред.) Кант и философия в России. М.: Наука, 1994.
- Кант, 1963–1966 – *Кант И.* Сочинения: в 6 т. / Под ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана. М.: Мысль, 1963–1966.
- Кант, 1994 – *Кант И.* Сочинения: в 8 т. / Под ред. А.В. Гулыги. М.: ЧОРО, 1994.
- Кант, 1994–2019 – *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: Ками, Наука, Московский книжный фонд, Канон+, 1994–2019.
- Кант, 2000а – *Кант И.* Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*) / Под ред. В.А. Жучкова. М.: Прогресс-Традиция, 2000.
- Кант, 2000б – *Кант И.* Лекции по этике / Под ред. А.А. Гусейнова. М.: Республика, 2000.
- Кант, 2009 – *Кант И.* Трактаты. Рецензии. Письма (впервые изданные в «Кантовском сборнике») / Под ред. Л.А. Калининкова. Калининград: Издательство БФУ им. И. Канта, 2009.
- Кант, 2016 – *Кант И.* Лекции о философском учении о религии (редакция К.Г.Л. Пелица) / Пер. Л.Э. Крыштоп под ред. А.Н. Круглова. М.: Канон+, 2016.
- Кант, 2022 – *Кант И.* Венская логика / Под ред. А.Н. Круглова. М.: Канон+, 2022.
- Круглов, 2008 – *Круглов А.Н.* Тетенс, Кант и дискуссия о метафизике в Германии второй половины XVIII века. М.: Феноменология – Герменевтика, 2008.
- Круглов, 2009 – *Круглов А.Н.* Философия Канта в России в конце XVIII – первой половине XIX веков. М.: Канон+, 2009.
- Круглов, 2012 – *Круглов А.Н.* Кант и кантовская философия в русской художественной литературе. М.: Канон+, 2012.
- Круглов, 2018 – *Круглов А.Н.* О некоторых источниках и проблемах перевода кантовского термина «Ding an sich» // Историко-философский ежегодник 2018. Т. 33. М.: Аквилон, 2018. С. 137–164.
- Круглов, 2021 – *Круглов А.Н.* Кант как немецкий теоретик французской революции: возникновение догмы в марксистско-ленинской философии // Кантовский сборник. 2021. Т. 40 (3). С. 63–92.
- Круглов, 2024 – *Круглов А.Н.* Философия Канта в России. Калининград: БФУ им. И. Канта, 2024.
- Крыштоп, 2020 – *Крыштоп Л.Э.* Мораль и религия в философии немецкого Просвещения: от Хр. Томазия до И. Канта. М.: Канон+, 2020.
- Крыштоп, 2023 – *Крыштоп Л.Э.* Кант и теологическая мысль немецкого Просвещения. Калининград: БФУ им. И. Канта, 2023.
- Кузнецов, 1989 – *Кузнецов В.Н.* Немецкая классическая философия. М.: Высшая школа, 1989.
- Луговой, 2005 – *Луговой С.В.* Очерк истории калининградского кантоведения // Кантовский сборник. 2005. Т. 25. С. 143–173.
- Луговой, 2009 – *Луговой С.В.* Кантовский сборник: тридцать выпусков за тридцать пять лет // Кантовский сборник. 2009. Т. 30 (2). С. 8–16.
- Луговой, 2024 – *Луговой С.В.* (ред.) Образы Канта в Калининградском университете. Калининград: БФУ им. И. Канта, 2024.
- Мархевский, 2021 – *Мархевский О.* Кантиана «Вопросов философии» // Вopr. философии. 2021. № 8. С. 197–209.
- Мелих, 2014 – *Мелих Ю.Б.* Иррациональное расширение философии Канта в России. СПб.: Алетейя, 2014.
- Молчанов, 2017 – *Молчанов В.И.* Безотносительное и независимое. О различии терминов и слов в «Критике чистого разума» Канта // Историко-философский ежегодник 2017. Т. 32. М.: Аквилон, 2017. С. 103–133.
- Молчанов, 2024 – *Молчанов В.И.* Кант и феноменологическая философия: концептуальные и терминологические различия // Костикова А.А. (ред.) Иммануил Кант и постклассическая философия. Калининград: БФУ им. И. Канта, 2024. С. 45–86.
- Мотрошилова, 1990 – *Мотрошилова Н.В.* Социально-исторические корни немецкой классической философии. М.: Наука, 1990.

Мотрошилова, 1991 – Мотрошилова Н.В. Рождение и развитие философских идей. Историко-философские очерки и портреты. М.: Политиздат, 1991.

Мотрошилова, 1994 – Мотрошилова Н.В. Предисловие // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. Т. 1. М.: Ками, 1994. С. 42–73.

Мотрошилова, 2005 – Мотрошилова Н.В. Предисловие // Мотрошилова Н.В. Работы разных лет. Избранные статьи и эссе. М.: Феноменология – Герменевтика, 2005. С. 12–17.

Мотрошилова, 2006 – Мотрошилова Н.В. Комментарии к новой редакции перевода «Критики чистого разума» // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. Т. 2. Ч. 2. М.: Наука, 2006. С. 693–777.

Мотрошилова, 2010 – Мотрошилова Н.В. Рождение и развитие философских идей. Историко-философские очерки и портреты. М.: Канон+, 2010.

Новый Калининград, 2024 – Губернатор Калининградской области Алиханов: «Кант для нас – наш русский трофей» // Новый Калининград, 22 апреля. URL: <https://www.newkaliningrad.ru/news/briefs/politics/24090180-gubernator-kaliningradskoy-oblasti-alikhanov-kant-dlya-nas-nash-russkiy-trofej.html> (дата обращения: 13.01.2025).

Ойзерман, 1955 – Ойзерман Т.И. Немецкая классическая философия – один из теоретических источников марксизма. М.: Знание, 1955.

Ойзерман, 1963 – Ойзерман Т.И. Иммануил Кант – родоначальник классической немецкой философии // Кант И. Сочинения: в 6 т. / Под ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана. Т. 1. М.: Мысль, 1963. С. 7–49.

Ойзерман, 1974 – Ойзерман Т.И. Философия И. Канта (к 250-летию со дня рождения). М.: Знание, 1974.

Ойзерман, 2005 – Ойзерман Т.И. Оправдание ревизионизма. М.: Канон+, 2005.

Ойзерман, 2008 – Ойзерман Т.И. Кант и Гегель (опыт сравнительного исследования). М.: Канон+, 2008.

Пустарнаков, 2003 – Пустарнаков В.Ф. Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. СПб.: Издательство РХГИ, 2003.

Разеев, 2010 – Разеев Д.Н. Телеология Иммануила Канта. СПб.: Наука, 2010.

Разин, 2024 – Разин А.В. (ред.) Иммануил Кант и моральная философия. Калининград: БФУ им. И. Канта, 2024.

Резвых, 2024 – Резвых П.В. (ред.) Иммануил Кант и философская теология. Калининград: БФУ им. И. Канта, 2024.

Семенов, 2024 – Семенов В.Е. (ред.) Иммануил Кант и философия сознания. Калининград: БФУ им. И. Канта, 2024.

Соловьев, 2005 – Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2005.

Степин, Мотрошилова, 2007 – Степин В.С., Мотрошилова Н.В. (ред.) Иммануил Кант: наследие и проект. М.: Канон+, 2007.

Судаков, 1998 – Судаков А.К. Абсолютная нравственность: Этика автономии и безусловный закон. М.: Издательство УРСС, 1998.

Сумин, 2005 – Сумин О.Ю. Гегель как судьба России. История русско-советской философии и философия русско-советской истории. Краснодар: Глагол, 2005.

Флоренский, 1990 – Флоренский П.А. Вступительное слово пред зачиткою на степень магистра книги: «О Духовной Истине», Москва, 1912 г., сказанное 19-го мая 1914 г. // Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т. 1 (II). М.: Правда, 1990. С. 817–826.

Франк, 1996 – Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996.

Чалый, 2004 – Чалый В.А. Некоторые аспекты интерпретации «Критики чистого разума» сэром Питером Стросоном // Кантовский сборник. 2004. Т. 24 (1). С. 88–103.

Чалый, 2006 – Чалый В.А. Аналитическое кантианство: становление и развитие. Аргументация и интерпретации // Исследования по логике, истории философии и социальной философии. Сборник научных статей / Под ред. В.Н. Брюшинкина. Калининград: Издательство БФУ им. И. Канта, 2006. С. 84–105.

Чалый, 2024 – Чалый В.А. Кант и аналитическая философия // Костикова А.А. (ред.) Иммануил Кант и постклассическая философия. Калининград: БФУ им. И. Канта. 2024. С. 170–203.

Чернов, 2010 – Чернов С.А. Фридрих Якоби: вера, чувство, разум. М.: Прогресс-Традиция, 2010.

Jaeschke, Arndt, 2012 – Jaeschke W., Arndt A. Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785–1845. München: C.H. Beck, 2012.

Krouglov, 2011 – *Krouglov A.N.* Kant and Orthodox Thought in Russia // *Russian Studies in Philosophy*. 2011. Vol. 49 (4). P. 10–33.

Krouglov, 2018 – *Krouglov A.N.* Der Streit der russischen Marxisten um Kants Ethik // *Studies in East European Thought*. 2018. Vol. 70. P. 249–261.

Solowjow, 2008 – *Solowjow E.Ju.* Die zweite Formel des kategorischen Imperativs in der moralisch-rechtlichen Lehre Wladimir Solowjows // *Kant im Spiegel der russischen Kantforschung heute* / Hrsg. von N. Hinske, N. Motroschilowa. Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2008. S. 145–152.

Winter, 2000 – *Winter A.* Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants. Mit einem Geleitwort von N. Hinske. Hildesheim: Georg Olms, 2000.

Winter, 2005 – *Winter A.* Kann man Kants Philosophie “christlich” nennen? // Fischer N. (Hg.) *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte*. Freiburg: Herder, 2005. S. 33–57.

Russian Kantian Studies after the Collapse of the USSR

Alexei N. Krouglov

Russian State University for the Humanities. 6 Miusskaya Pl., Moscow, 125047, Russian Federation; e-mail: akrouglov@mail.ru

After the collapse of the Soviet Union, Russian Kant studies retained the best aspects of the preceding period while undergoing a series of methodological and thematic transformations and innovations. The term “German classical philosophy” was abandoned, and Kant was no longer regarded as a mere “precursor” to G.W.F. Hegel and Karl Marx. Instead, emphasis was placed on the intrinsic significance of Kantian philosophy. In contrast to the Soviet period, the research interest of Russian Kant studies shifted from studying the problems of Kant’s “dialectic” and criticism of his agnosticism and idealism to Kant’s embeddedness in the intellectual tradition of the German Enlightenment and studies the reception of Kant in Russian philosophy, literature and culture.

Keywords: I. Kant, Russian Kant Studies, classical German philosophy, Wirkungsgeschichte, Quellengeschichte

References

Abramov A.I. Kant v Rossii [Kant in Russia]. In: *Russkaya filosofiya. Malyj enciklopedicheskij slovar'* [Russian Philosophy. Small Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Nauka Publ., 1995, pp. 235–242. (In Russian)

Abramov A.I. Kant v russkoj duhovno-akademicheskoy filosofii [Kant in Russian Spiritual-Academic Philosophy]. In: *Kant i filosofiya v Rossii* [Kant and Philosophy in Russia], ed. by Z.A. Kamensky, V.A. Zhuchkov. Moscow: Nauka Publ., 1994, pp. 81–113. (In Russian)

Abramov A.I. Kantianstvo v russkoj universitetskoj filosofii [Kantianism in Russian University Philosophy], *Voprosy filosofii*, 1998, no. 1, pp. 58–69. (In Russian)

Abramov A.I., Zhuchkov V.A., eds. *Kant: pro et contra. Recepciya idej nemeckogo filosofa i ih vliyanie na razvitie russkoj filosofskoj tradicii. Antologiya* [Kant: pro et contra. Reception of the German philosopher’s Ideas and Their Influence on the Development of Russian Philosophical Tradition. Anthology]. St. Petersburg: Izdatel'stvo RHGA, 2005. (In Russian)

Ahutin A.V. Sofiya i chert (Kant pered licom russkoj religioznoj metafiziki) [Sofia i Chert (Kant in the Face of Russian Religious Metaphysics)], *Voprosy filosofii*, 1990, no. 1, pp. 51–69. (In Russian)

Aleksandrov G.F., Byhovskij B.E., Mitin M.B., Yudin P.F., eds. *Istoriya filosofii* [History of Philosophy], vol. 3: *Filosofiya pervoj poloviny XIX veka* [Philosophy of the First Half of the 19th Century]. Moscow: OGIZ Gospolitizdat Publ., 1943. (In Russian)

Asmus V.F. *Fashistskaya fal'sifikaciya klassicheskoy nemeckoy filosofii* [Fascist Falsification of Classical German Philosophy]. Moscow: OGIZ Gospolitizdat Publ., 1942. (In Russian)

Belov V.N. Russkoe neokantianstvo v istorii evropejskoj filosofii i kul'tury [Russian Neo-Kantianism in the History of European Philosophy and Culture], *Voprosy filosofii*, 2020, no. 4, pp. 41–50. (In Russian)

Bryushinkin V.N., ed. *Kant mezhdue Zapadom i Vostokom. K 200-letiyu so dnya smerti i k 280-letiyu so dnya rozhdeniya Immanuel'a Kanta* [Kant between the West and the East. To the 200th Anniversary of His Death and to the 280th Anniversary of Immanuel Kant's Birth], vol. 1–2. Kaliningrad: RGU im. I. Kanta Publ., 2005. (In Russian)

Bykova M.F. *Novoe slovo v mirovom kantovedenii. O dvuyazychnom izdании sochinenij Immanuel'a Kanta na nemeckom i russkom yazykah* [New Word in the World Kantology. About the Bilingual Edition of Immanuel Kant's Works in German and Russian], *Istoriko-filosofskij ezhegodnik 2015*. Moscow: Akvilon Publ., 2015, pp. 362–380. (In Russian)

Bykova M.F. O filosofskom proekte nemeckogo idealizma [On the Philosophical Project of German Idealism], *Istoriko-filosofskij ezhegodnik 2011*. Moscow: Kanon+ Publ., 2012, pp. 242–267. (In Russian)

Chalyj V.A. Analiticheskoe kantianstvo: stanovlenie i razvitie. Argumentaciya i interpretacii [Analytical Kantianism: Formation and Development. Argumentation and Interpretations]. In: *Issledovaniya po logike, istorii filosofii i social'noj filosofii. Sbornik nauchnyh statej* [Studies in Logic, History of Philosophy and Social Philosophy. Collection of scientific articles], ed. by V.N. Bryushinkin. Kaliningrad: BFU im. I. Kanta Publ., 2006, pp. 84–105. (In Russian)

Chalyj V.A. Kant i analiticheskaya filosofiya. In: Kostikova A.A., ed. *Immanuel Kant i postklassicheskaya filosofiya* [Immanuel Kant and Post-classical Philosophy]. Kaliningrad: BFU im. I. Kanta Publ., 2024, pp. 170–203. (In Russian)

Chalyj V.A. Nekotorye aspekty interpretacii “Kritiki chistogo razuma” serom Peter'om Strawson'om [Some Aspects of Interpretation of “Critique of Pure Reason” by Sir Peter Strawson], *Kantovskij sbornik*, 2004, vol. 24, no. 1, pp. 88–103. (In Russian)

Chernov S.A. *Friedrich Jacobi: vera, chuvstvo, razum* [Friedrich Jacobi: Faith, Feeling, Reason]. Moscow: Progress-Tradiciya Publ., 2010. (In Russian)

Davydova L.S., ed. *Immanuel Kant. Bibliograficheskij ukazatel' literatury na russkom yazyke 1803–1994 gg.* [Immanuel Kant. Bibliographic Index of Literature in Russian 1803–1994]. Moscow: RAS Institute of Philosophy Publ., 1996. (In Russian)

Dlugach T.B. *Immanuel Kant: ot rannih proizvedenij k “Kritike chistogo razuma”* [Immanuel Kant: From Early Works to “Critique of Pure Reason”]. Moscow: Nauka Publ., 1990. (In Russian)

Dlugach T.B. *Ot Kanta k Fihte (sravnitel'no-istoricheskij analiz)* [From Kant to Fichte (Comparative-Historical Analysis)]. Moscow: Kanon+ Publ., 2010. (In Russian)

Dlugach T.B. *Problema bytiya v nemeckoj filosofii i sovremennost'* [Problem of Being in German Philosophy and Modernity]. Moscow: RAS Institute of Philosophy Publ., 2002. (In Russian)

Dlugach T.B. *Problema edinstva teorii i praktiki v nemeckoj klassicheskoy filosofii (I. Kant, J.G. Fichte)* [Problem of the Unity of Theory and Practice in German Classical Philosophy (I. Kant, J.G. Fichte)]. Moscow: Nauka Publ., 1986. (In Russian)

Dmitrieva N.A. *Russkoe neokantianstvo: “Marburg” v Rossii. Istoriko-filosofskie ocherki* [Russian Neo-Kantianism: “Marburg” in Russia. Historical and Philosophical Essays]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2007. (In Russian)

Dmitrieva N.A., Kornilaev L.Yu. Kant i neokantianstvo [Kant and Neo-Kantianism]. In: Kostikova A.A., ed. *Immanuel Kant i postklassicheskaya filosofiya* [Immanuel Kant and Postclassical Philosophy]. Kaliningrad: BFU im. I. Kanta Publ., 2024, pp. 15–34. (In Russian)

Florenskij P.A. *Vstupitel'noe slovo pred zashchitoyu na stepen' magistra knigi: “O Duhovnoj Istine”*, Moskva, 1912 g., skazannoe 19-go maya 1914 g. [Introductory Speech before the Defense for the Degree of Master of the Book: “On Spiritual Truth”, Moscow, 1912, said on May 19, 1914]. In: Florenskij P.A. *Stolp i utverzhenie istiny* [Pillar and Statement of Truth], vol. 1 (II). Moscow: Pravda Publ., 1990, pp. 817–826. (In Russian)

Frank S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian Worldview]. St. Petersburg: Nauka Publ., 1996. (In Russian)

Gil'manov V.H. *I.G. Gaman i I. Kant: bitva za chistyj razum Kanta* [J.G. Gaman and I. Kant: Battle for Kant's Pure Reason]. Kaliningrad: BFU im. I. Kanta Publ., 2013. (In Russian)

Gubernator Kaliningradskoj oblasti Alihanov: “Kant dlya nas – nash russkij trofej” [Governor of the Kaliningrad region Alihanov: “Kant is Our Russian Trophy for Us”], *Novyj Kaliningrad*, 22 April 2024. Available at: <https://www.newkaliningrad.ru/news/briefs/politics/24090180-gubernator-kaliningradskoy-oblasti-alikhanov-kant-dlya-nas-nash-russkiy-trofej.html> (accessed 13.01.2025). (In Russian)

Gulyga A.V. *Nemeckaya klassicheskaya filosofiya* [Classical German Philosophy]. Moscow: Mysl Publ., 1986. (In Russian)

- Gusejnov A.A. *Etika dobroj voli* [Ethics of Good Will]. In: Kant I. *Lekcii po etike* [Lectures on Ethics]. Moscow: Respublika Publ., 2000, pp. 5–36. (In Russian)
- Jaeschke W., Arndt A. *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785–1845*. München: C.H. Beck, 2012.
- Kalinnikov L.A. *Kant v russkoj filosofii i kul'ture* [Kant in Russian Philosophy and Culture]. Kaliningrad: RGU im. I. Kanta Publ., 2015. (In Russian)
- Kamenskij Z.A. *Filosofskie idei russkogo Prosveshcheniya* [Philosophical Ideas of Russian Enlightenment]. Moscow: Mysl Publ., 1971. (In Russian)
- Kamenskij Z.A.I. *Kant v russkoj filosofii nachala XIX veka* [Kant in Russian Philosophy of the Early XIX Century], *Vestnik istorii mirovoj kul'tury*, 1960, no. 1, pp. 19–66. (In Russian)
- Kamenskij Z.A. *Kant v Rossii* [Kant in Russia]. In: *Filosofiya Kanta i sovremennost'* [Kant's Philosophy and Modernity], ed. by T.I. Ojerman. Moscow: Mysl' Publ., 1974, pp. 289–328. (In Russian)
- Kamenskij Z.A., Zhuchkov V.A., eds. *Kant i filosofiya v Rossii* [Kant and Philosophy in Russia]. Moscow: Nauka Publ., 1994. (In Russian)
- Kant I. *Iz rukopisnogo naslediya (materialy k "Kritike chistogo razuma", Opus postumum)* [From the Manuscript Heritage (materials for "Critique of Pure Reason", Opus postumum)], ed. by V.A. Zhuchkov. Moscow: Progress-Tradiciya Publ., 2000. (In Russian)
- Kant I. *Lekcii o filosofskom uchenii o religii (redakciya K.G.L. Pölitza)* [Lectures on the Philosophical Doctrine of Religion (ed. by K.G.L. Pölitza)], trans. by L.E. Kryshchop, ed. by A.N. Kruglov. Moscow: Kanon+ Publ., 2016. (In Russian)
- Kant I. *Lekcii po etike* [Lectures on Ethics], ed. by A.A. Gusejnov. Moscow: Respublika Publ., 2000. (In Russian)
- Kant I. *Sochineniya na nemeckom i russkom yazykah* [Works in German and Russian], ed. by N.V. Motroshilova, B. Tuschling. Moscow: Kami Publ., Nauka Publ., Moskovskij knizhnyj fond Publ., Kanon+ Publ., 1994–2019. (In Russian)
- Kant I. *Sochineniya: v 6 t.* [Works: in 6 vols], ed. by V.F. Asmus, A.V. Gulyga, T.I. Ojerman. Moscow: Mysl' Publ., 1963–1966. (In Russian)
- Kant I. *Sochineniya: v 8 t.* [Works: in 8 vols], ed. by A.V. Gulyga. Moscow: ChORO Publ., 1994. (In Russian)
- Kant I. *Traktaty. Recenzii. Pis'ma (vpervye izdannye v "Kantovskom sbornike")* [Treatises. Reviews. Letters (first published in "Kant's Collection")], ed. by L.A. Kalinnikov. Kaliningrad: BFU im. I. Kanta Publ., 2009. (In Russian)
- Kant I. *Venskaya logika* [Vienna Logic], ed. by A.N. Kruglov. Moscow: Kanon+ Publ., 2022. (In Russian)
- "*Kant i ego filosofiya okazalis' zahvacheny nechistoj siloj Gofmana*": *tezisy Alihanova* ["Kant and His Philosophy Were Captured by the Unclean Power of Hoffmann": theses by Alikhanov]. Available at: <https://rugrad.online/interview/1365588/> (accessed 13.01.2025). (In Russian)
- Kruglov A.N. *Der Streit der russischen Marxisten um Kants Ethik*, *Studies in East European Thought*, 2018, vol. 70, pp. 249–261.
- Kruglov A.N. Kant and Orthodox Thought in Russia, *Russian Studies in Philosophy*, 2011, vol. 49, no. 4, pp. 10–33.
- Kruglov A.N. *Filosofiya Kanta v Rossii* [Philosophy of Kant in Russia]. Kaliningrad: BFU im. I. Kanta Publ., 2024. (In Russian)
- Kruglov A.N. *Filosofiya Kanta v Rossii v konce 18 – pervoj polovine 19 vekov* [Kant's Philosophy in Russia at the End of 18th – the First Half of 19th Centuries]. Moscow: Kanon+ Publ., 2009. (In Russian)
- Kruglov A.N. *Kant i kantovskaya filosofiya v russkoj hudozhestvennoj literature* [Kant and Kantian Philosophy in Russian Fiction]. Moscow: Kanon+ Publ., 2012. (In Russian)
- Kruglov A.N. Kant kak nemeckij teoretik francuzskoj revolyucii: *vozniknovenie dogmy v marksistko-leninskoj filosofii* [Kant as a German Theorist of the French Revolution: the Emergence of Dogma in Marxist-Leninist Philosophy], *Kantovskij sbornik*, 2021, vol. 40, no. 3, pp. 63–92. (In Russian)
- Kruglov A.N. O nekotoryh istochnikah i problemah perevoda kantovskogo termina "Ding an sich" [About Some Sources and Problems of Translation of the Kantian Term "Ding an sich"], *Istoriko-filosofskij ezhegodnik* 2018, vol. 33. Moscow: Akvilon Publ., 2018, pp. 137–164. (In Russian)
- Kruglov A.N. Tetens, *Kant i diskussiya o metafizike v Germanii vtoroj poloviny 18 veka* [Tetens, Kant and the Discussion of Metaphysics in Germany in the Second Half of the 18 Century]. Moscow: Fenomenologiya – Germenovika Publ., 2008. (In Russian)

- Kryshtop L.E. *Kant i teologicheskaya mysl' nemeckogo Prosveshcheniya* [Kant and the Theological Thought of the German Enlightenment]. Kaliningrad: BFU im. I. Kanta Publ., 2023. (In Russian)
- Kryshtop L.E. *Moral' i religiya v filosofii nemeckogo Prosveshcheniya: ot Chr. Tomaziya do I. Kanta* [Morality and Religion in the Philosophy of German Enlightenment: from Chr. Thomasius to I. Kant]. Moscow: Kanon+ Publ., 2020. (In Russian)
- Kuznecov V.N. *Nemeckaya klassicheskaya filosofiya* [Classical German Philosophy]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1989. (In Russian)
- Lugovoj S.V. Kantovskij sbornik: tridcat' vypuskov za tridcat' pyat' let [Kant's Collection: thirty Issues for thirty-five Years], *Kantovskij sbornik*, 2009, vol. 30, no. 2, pp. 8–16. (In Russian)
- Lugovoj S.V. Ocherk istorii kaliningradskogo kantovedeniya [Sketch of the History of Kaliningrad Kantology], *Kantovskij sbornik*, 2005, vol. 25, pp. 143–173. (In Russian)
- Lugovoj S.V., ed. *Obrazy Kanta v Kaliningradskom universitete* [Images of Kant in Kaliningrad University]. Kaliningrad: BFU im. I. Kanta Publ., 2024. (In Russian)
- Marhevsky O. Kantiana "Voprosov filosofii" [Kantiana of "Voprosy filosofii"], *Voprosy filosofii*, 2021, no. 8, pp. 197–209. (In Russian)
- Melih Yu.B. *Irracional'noe rasshirenie filosofii Kanta v Rossii* [Irrational Expansion of Kant's Philosophy in Russia]. St. Petersburg: Aleteya Publ., 2014. (In Russian)
- Molchanov V.I. Bezotnositel'noe i nezavisimoe. O razlichii terminov i slov v "Kritike chistogo razuma" Kanta [Irrelevance and Independence. On the Difference of Terms and Words in Kant's "Critique of Pure Reason"], *Istoriko-filosofskij ezhegodnik* 2017, vol. 32, Moscow: Akvilon Publ., 2017, pp. 103–133. (In Russian)
- Molchanov V.I. Kant i fenomenologicheskaya filosofiya: konceptual'nye i terminologicheskie razlichiya [Kant and Phenomenological Philosophy: Conceptual and Terminological Differences]. In: Kostikova A.A., ed. *Immanuel Kant i postklassicheskaya filosofiya* [Immanuel Kant and Post-classical Philosophy]. Kaliningrad: BFU im. I. Kanta Publ., 2024, pp. 45–86. (In Russian)
- Motroshilova N.V. Kommentarii k novoj redakcii perevoda "Kritiki chistogo razuma" [Comments on the New Edition of the Translation of "Critique of Pure Reason"]. In: Kant I. *Sochineniya na nemeckom i russkom yazykah* [Works in German and Russian], ed. by N.V. Motroshilova, B. Tuschling, vol. 2, pt. 2. Moscow: Nauka Publ., 2006, pp. 693–777. (In Russian)
- Motroshilova N.V. Predislovie [Preface]. In: Kant I. *Sochineniya na nemeckom i russkom yazykah* [Works in German and Russian], ed. by N.V. Motroshilova, B. Tuschling, vol. 1. Moscow: Kami Publ., 1994, pp. 42–73. (In Russian)
- Motroshilova N.V. Predislovie [Preface]. In: Motroshilova N.V. *Raboty raznykh let. Izbrannye stat'i i esse* [Works of Different Years. Selected Articles and Essays]. Moscow: Fenomenologiya – Germenevtika Publ., 2005, pp. 12–17. (In Russian)
- Motroshilova N.V. *Rozhdenie i razvitie filosofskikh idej. Istoriko-filosofskie ocherki i portrety* [The Birth and Development of Philosophical Ideas. Historico-philosophical Sketches and Portraits]. Moscow: Politizdat Publ., 1991. (In Russian)
- Motroshilova N.V. *Rozhdenie i razvitie filosofskikh idej. Istoriko-filosofskie ocherki i portrety* [Birth and Development of Philosophical Ideas. Historico-philosophical Sketches and Portraits]. Moscow: Kanon+ Publ., 2010. (In Russian)
- Motroshilova N.V. *Social'no-istoricheskie korni nemeckoj klassicheskoy filosofii* [Socio-Historical Roots of Classical German Philosophy]. Moscow: Nauka Publ., 1990. (In Russian)
- Ojzerman T.I. *Filosofiya I. Kanta (k 250-letiyu so dnya rozhdeniya)* [Philosophy of I. Kant (to the 250th Anniversary of his Birth)]. Moscow: Znanie Publ., 1974. (In Russian)
- Ojzerman T.I. Immanuel Kant – rodonachal'nik klassicheskoy nemeckoj filosofii [Immanuel Kant – the Founder of the Classical German Philosophy]. In: Kant I. *Sochineniya: v 6 t.* [Works: in 6 vols], ed. by V.F. Asmus, A.V. Gulyga, T.I. Ojzerman, vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1963, pp. 7–49. (In Russian)
- Ojzerman T.I. *Kant i Hegel (opyt sravnitel'nogo issledovaniya)* [Kant and Hegel (Experience of Comparative Study)]. Moscow: Kanon+ Publ., 2008. (In Russian)
- Ojzerman T.I. *Nemeckaya klassicheskaya filosofiya – odin iz teoreticheskikh istochnikov marksizma* [Classical German Philosophy – One of the Theoretical Sources of Marxism]. Moscow: Znanie Publ., 1955. (In Russian)
- Ojzerman T.I. *Opravdanie revizionizma* [Justification of Revisionism]. Moscow: Kanon+ Publ., 2005. (In Russian)
- Pustarnakov V.F. *Universitetskaya filosofiya v Rossii. Idei. Personalii. Osnovnye centry* [University Philosophy in Russia. Ideas. Personalities. Main centers]. St. Petersburg: RHGI Publ., 2003. (In Russian)

- Razeev D.N. *Teleologiya Immanuila Kanta* [Teleology of Immanuel Kant]. St. Petersburg: Nauka Publ., 2010. (In Russian)
- Razin A.V., ed. *Immanuel Kant i moral'naya filosofiya* [Immanuel Kant and Moral Philosophy]. Kaliningrad: BFU im. I. Kanta Publ., 2024. (In Russian)
- Rezvyh P.V., ed. *Immanuil Kant i filosofskaya teologiya* [Immanuel Kant and philosophical theology]. Kaliningrad: BFU im. I. Kanta Publ., 2024. (In Russian)
- Semenov V.E., ed. *Immanuel Kant i filosofiya soznaniya* [Immanuel Kant and the Philosophy of Consciousness]. Kaliningrad: BFU im. I. Kanta Publ., 2024. (In Russian)
- Solov'ev E.Yu. *Kategoricheskij imperativ npravstvennosti i prava* [Categorical Imperative of Morality and Law]. Moscow: Progress-Tradiciya Publ., 2005. (In Russian)
- Solowjow E.Ju. Die zweite Formel des kategorischen Imperativs in der moralisch-rechtlichen Lehre Wladimir Solowjows. In: *Kant im Spiegel der russischen Kantforschung heute*, hrsg. von N. Hinske, N. Motroschilowa. Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2008, S. 145–152.
- Stepin V.S., Motroschilova N.V., eds. *Immanuel Kant: nasledie i proekt* [Immanuel Kant: Heritage and Project]. Moscow: Kanon+ Publ., 2007. (In Russian)
- Sudakov A.K. *Absolyutnaya npravstvennost': Etika avtonomii i bezuslovnyj zakon* [Absolute Morality: Ethics of Autonomy and Unconditional Law]. Moscow: URSS Publ., 1998. (In Russian)
- Sumin O.YU. *Hegel kak sud'ba Rossii. Istoriya russko-sovetskoj filosofii i filosofiya russko-sovetskoj istorii* [Hegel as the Fate of Russia. History of Russian-Soviet Philosophy and Philosophy of Russian-Soviet History]. Krasnodar: Glagol Publ., 2005. (In Russian)
- Vasil'ev V.V. *Filosofskaya psihologiya v epohu Prosveshcheniya* [Philosophical Psychology in the Age of Enlightenment]. Moscow: Kanon+ Publ., 2010. (In Russian)
- Vasil'ev V.V. *Podvaly kantovskoj metafiziki (dedukciya kategorij)* [The Cellars of Kantian Metaphysics (Deduction of Categories)]. Moscow: Nasledie Publ., 1998. (In Russian)
- Winter A. *Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants*, mit einem Geleitwort von N. Hinske. Hildesheim: Georg Olms, 2000.
- Winter A. Kann man Kants Philosophie "christlich" nennen? In: Fischer N. (Hg.) *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte*. Freiburg: Herder, 2005, S. 33–57.
- Zhuchkov V.A. *Iz istorii nemeckoj filosofii 18 veka: predklassicheskij period (ot Vol'fovskoj shkoly do rannego Kanta)* [From the History of German Philosophy of the 18 Century: the Pre-classical Period (from the Wolf School to Early Kant)]. Moscow: RAS Institute of Philosophy, 1996. (In Russian)

ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ

Р.И. Аюпов

Джон Сёрл о семантике имен собственных*

Аюпов Рамазан Искандарович – студент бакалаврской программы «Философия», стажер-исследователь Международной лаборатории логики, лингвистики и формальной философии. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4, стр. 1; e-mail: raiupov@edu.hse.ru

Цель настоящей статьи – познакомить русскоязычных читателей с одной из значимых работ по аналитической философии языка, посвященной семантике имен собственных, а именно со статьей “Proper Names” американского философа Джона Сёрла, опубликованной в 1958 г. Сёрл защищает так называемый дескриптивный подход, согласно которому имена собственные обладают не только референцией, но и смыслом, выражаемым определенными дескрипциями. Сёрл видит свою задачу в том, чтобы откорректировать этот подход, разработанный Фреге и Расселом, и учесть в нем особенности функционирования имен собственных в контекстах повседневной коммуникации. В центре внимания Сёрла стоит проблема, называемая «загадкой Фреге», которая касается различия в познавательной ценности двух видов утверждений тождества $a=a$ и $a=b$, содержащих имена собственные. Решение Сёрла можно охарактеризовать так. Во-первых, как и Фреге, Сёрл признает наличие смысла у имен собственных, однако отвергает идею о том, что смысл имени собственного эквивалентен определенной дескрипции. Во-вторых, Сёрл утверждает, что референциальное употребление имени собственного предполагает наличие хотя бы одной истинной дескрипции, однозначно идентифицирующей его носителя. В-третьих, Сёрл вводит понятие дескриптивных пресуппозиций, определяя смысл имени собственного как кластер таких пресуппозиций, объединенных в нестрогую дизъюнкцию. Таким образом, Сёрл находит объяснение тому, почему утверждение тождества $a=b$ иногда используется как аналитическое, а иногда как синтетическое. Несмотря на последующую критику этого решения сторонниками теории прямой референции, теория Джона Сёрла остается значимой в контексте дискуссий о семантике имен собственных.

Ключевые слова: Джон Сёрл, Готлоб Фреге, имена собственные, смысл, референция, дескрипции, тождество, пресуппозиции, кластерная теория имен собственных

Отечественный читатель знает американского аналитического философа Джона Сёрла прежде всего как разработчика теории речевых актов и как философа сознания. Однако менее известен тот факт, что еще до работ о речевых актах, идею которых

* Статья подготовлена в результате проведения исследования в рамках проекта «Международное академическое сотрудничество» НИУ ВШЭ.

Сёрл воспринял от Джона Остина во время написания диссертации в Оксфорде под руководством Питера Гича, он получил известность благодаря разработанной им теории именования. К этой теме Сёрл обратился в своей диссертации, в которой, таким образом, не только содержится набросок его варианта теории речевых актов, но и представлены смелые логико-семантические размышления об именах собственных. Результатом этих размышлений стала публикация статьи «Имена собственные» (“Proper Names”) в журнале “Mind” в 1958 г., благодаря которой Сёрл внес свой вклад в дискуссию, начатую Джоном Миллем в его «Системе логики» (1843). Мощный импульс и направление этой дискуссии задал Готлоб Фреге в статье «О смысле и значении» (1892), а в последующем к ней присоединились Бертран Рассел, Людвиг Витгенштейн, Рудольф Карнап и многие другие известные философы. Таким образом, проблема имен собственных, состоящая в определении логической природы, функции и значения этого вида языковых выражений, несмотря на свой, казалось бы, частный характер, приобрела более фундаментальный статус: она не только была отнесена к числу ключевых проблем философии языка, но и оказалась неразрывно связанной с возникновением и развитием аналитической философии.

К середине XX в. в решении этой проблемы аналитическими философами доминировал² подход, который позже назовут «дескриптивной теорией референции». Основоположниками этого подхода принято считать Фреге и Рассела. Фундаментальная идея дескриптивного подхода заключается в том, что имена собственные осуществляют референцию к обозначаемым ими объектам не напрямую, а опосредованно – через смысл, трактуемый как совокупность связываемых с именем дескрипций, фиксирующих характеристики, которые однозначным образом определяют носителя имени, т.е. имена собственные выступают в качестве своего рода сокращения для множества дескрипций, применимых к носителю имени [Ferreira-Costa, 2023, p. 12]. Этот подход противоположен семантической теории имен собственных, предложенной Миллем, с точки зрения которого имена собственные осуществляют референцию к своим носителям не опосредованно, а напрямую: каждое имя непосредственно соотносится с обозначаемым объектом в актах именования и в дальнейшем закрепляется за ним. Таким образом, значение имени собственного исчерпывается его денотатом. В дескриптивной теории референции, напротив, собственные имена, помимо денотативной функции, выполняют также функцию коннотации, т.е. они обладают смыслом, а обладание смыслом состоит в том, что они выступают сокращением для множества наиболее важных для характеристики носителя имени определенных дескрипций.

В своей статье Сёрл принимает и развивает дескриптивный взгляд на природу имен собственных. К этому времени сформировалась потребность в некоторой «перенастройке» или корректировке дескриптивного подхода, вызванная тем, что аналитические философы стали более внимательными к функционированию имен собственных в контекстах повседневной человеческой коммуникации, тогда как до этого интерес к именам собственным в основном диктовался иными логико-философскими целями. Поэтому Сёрл видит свою задачу в том, чтобы адаптировать дескриптивную теорию референции к новым запросам, придав ей более целостный и обоснованный вид и устранив неточности и пробелы в формулировках предшественников. Вопросы, на которые он стремится дать ответ, звучат так: обладают ли имена собственные смыслом? Благодаря чему имена осуществляют референцию к объектам в мире? Как посредством произнесения имен собственных говорящим удается ссылаться на соответствующие объекты?

² На момент написания Сёрлом статьи единственным крупным критиком и противником дескриптивизма был, вероятно, только Уиллард Куайн. См. подробнее: [Куайн, 2003, с. 7–23].

Ни для кого не секрет, что созданная Фреге теория имен собственных была, по сути, «побочным продуктом» его логической семантики, разработанной для формально-логических языков. Свое известное различие смысла и референции (в терминологии немецкого мыслителя – значения) имен собственных он вводит в классической работе «О смысле и значении» [Фреге, 2000] в качестве ответа на вопрос (позже названный «загадкой Фреге») о том, почему утверждения тождества вида $a=a$ отличаются в познавательной ценности от утверждений вида $a=b$, где a и b являются именами собственными. Например, почему утверждение «Утренняя звезда есть Утренняя звезда» является для нас менее информативным, чем утверждение «Утренняя звезда есть Вечерняя звезда»? Как известно, ответ Фреге состоял в том, что первое утверждение является аналитическим и его истинность устанавливается априорно, тогда как второе является синтетическим и для установления его истинности потребовалось астрономическое открытие, но, главное, эпистемологическое различие между этими утверждениями, если учесть, что имена «Вечерняя звезда» и «Утренняя звезда» обозначают одно и то же небесное тело – Венеру, связано с тем, что эти имена обладают разными способами представления (*Arten des Gegebenseins*) обозначаемого объекта. Именно способ представления носителя имени Фреге и называет смыслом (*Sinn*) имени собственного. Таким образом, в семантическом содержании имени собственного Фреге выделяет два компонента – смысл и референцию, или значение (*Bedeutung*). Итак, если « a » и « b » – это имена собственные с одинаковым значением (референцией), то информативное различие между утверждениями тождества $a=b$ и $a=a$ объясняется наличием у них разных смыслов. Из примеров, которыми Фреге поясняет свое понимание смысла имени, можно заключить, что смысл – это совокупность универсально схватываемых сообществом говорящих дескрипций, которые однозначным образом выделяют единственного носителя имени, а это означает, что смысл имени собственного определяет его значение (референцию). В логическом плане эта совокупность представляет собой конъюнкцию такого рода дескрипций.

Нужно сказать, что Сёрл начинает свою статью с рассмотрения этой загадки Фреге. Он согласен с Фреге в том, что решение данной проблемы требует признания наличия у имен собственных смысла, хотя и отмечает, что обычному человеку такой вывод может показаться странным. Более того, опираясь на употребления утверждений тождества в обыденной речи, Сёрл указывает на то, что предложения вида $a=b$ (например, «Туллий = Цицерон») далеко не всегда используются людьми для выражения синтетических утверждений, они вполне могут использоваться и как аналитические утверждения. Как же тогда можно объяснить такое двойное использование? Альтернативное решение загадки Фреге, предлагаемое Сёрлом, основывается на важном для него соображении, а именно: любое использование имени собственного для референции к некоторому объекту O предполагает (*presupposes*), что хотя бы одна из множества связанных с данным именем и идентифицирующих единственным образом объект O дескрипций истинна относительно этого объекта. По сути, Сёрл предлагает рассматривать связываемые с именем дескрипции как своего рода пресуппозиции (он даже называет их «дескриптивными пресуппозициями»)³. В результате его альтернативное решение загадки Фреге состоит в том, что утверждение тождества вида $a=b$ является аналитическим, если и только если использование имен a и b для референции к некоторому объекту имеет одинаковые

³ Можно предположить, что Сёрл воспринял эту идею у Стросона, но у него она выполняет иную функцию. Для Стросона [Стросон, 1982] утверждение p является пресуппозицией утверждения q , если q может быть оценено как истинное или ложное только в том случае, когда истинно p , если же p ложно, то q вообще не обладает истинностным значением.

дескриптивные presupпозиции; ежели они разные, то утверждение тождества вида $a=b$ является синтетическим.

Трактовка Сёрлом связываемых с именем определенных дескрипций как presupпозиций повлекла за собой и другие изменения, которые он считал нужным внести в дескриптивный подход. Это прежде всего коснулось тезиса о том, что смысл имен собственных эквивалентен связываемым с ними определенным дескрипциям. Первым этот тезис высказал Рассел в своей теории дескрипций. Как известно, Рассел разделял позицию Милля в отношении имен собственных, т.е. считал, что имена собственные не имеют смысла, а их значением являются их носители. Чтобы имя имело значение, его носитель должен гарантированно существовать [Рассел, 1999], но это условие, по мнению Рассела, выполняется только в отношении логически правильных имен, тогда как обычные имена собственные (Пегас, Вальтер Скотт, Вулкан) не обеспечивают такой гарантии и поэтому являются скрытыми или сокращенными определенными дескрипциями [Рассел, 2009]. Это означает, что смысл обычных имен эквивалентен смыслу связанных с ним определенных дескрипций. И хотя это отождествление имен собственных с определенными дескрипциями позволило Расселу разрешить ряд философских и логических затруднений, Сёрл считает его ошибочным, поскольку в нем игнорируется важное различие в функционировании имен собственных и определенных дескрипций в языке. Об этом различии, согласно Сёрлу, свидетельствует тот факт, что если определенные дескрипции явным образом указывают характеристики, по которым нужно идентифицировать их референт, то референциальное употребление имен собственных хотя и предполагает «истинность определенных дескриптивных утверждений о некотором единичном объекте», но «не означает принятия этих утверждений или даже указания на то, какие именно из этих утверждений предполагаются». Эта характерная для имен неопределенность в идентификации объекта, о котором идет речь, по мнению Сёрла, предоставляет ряд преимуществ: дескрипции, соотносимые с именем собственным, со временем могут утратить свою актуальность или вовсе могут оказаться ложными, но это необязательно повлечет за собой отказ от употребления данного имени применительно к тому же самому объекту; утрачивает значимость вопрос о том, какие характеристики объекта мы считаем весомыми и определяющими для его идентификации и т.п.

Таким образом, согласно Сёрлу, при референциальном употреблении имени собственного истинность связанного с ним набора идентифицирующих объект дескрипций отнюдь не утверждается, а лишь предполагается, а также вовсе не требуется истинность всего набора такого рода дескрипций: достаточно, чтобы только некоторые из них были истинными в отношении носителя имени. Отсюда следует, что с именем собственным связывается не одна, а целое множество, или кластер, дескрипций-presupпозиций, которые соединяются друг с другом в нестрогую дизъюнкцию. В связи с этим сёрловский вариант дескриптивного подхода стали называть кластерной теорией имен собственных [Abbott, 2010, p. 102].

Нужно отметить, что независимо от Сёрла похожие «кластерные» идеи высказывали Витгенштейн и Стросон. Так, в «Философских исследованиях» [Витгенштейн, 1994, с. 116] Витгенштейн высказывает предположение, что имена собственные соотносятся не с одной, а с множеством дескрипций (например, имя «Моисей» связано с такими дескрипциями, как «человек, прошедший израильтян через пустыню», «человек, который в младенчестве был вытащен из Нила дочерью фараона» и т.п.), но для него это служит иллюстрацией того, что имена приобретают различные значения (задействуя различные связанные с ними дескрипции) в зависимости от контекста, в котором они употребляются. Однако Витгенштейн не стал развивать это предположение дальше, как это сделал Сёрл.

После выхода статьи 1958 г. Сёрл продолжил свою работу над проблемой имен собственных. Более развернутое и обоснованное изложение своей кластерной теории он предложил в статье «Имена собственные и дескрипции», опубликованной в шестом томе «Философской энциклопедии» (под ред. П. Эдвардса) [Searle, 1967] и в седьмой главе монографии «Речевые акты» [Searle, 1969, p. 157–174]. Здесь он внес ряд уточнений, которые в основном касались пресуппозиционального аспекта в трактовке смысла имен собственных. К вопросу о семантике имен собственных Сёрл обращался и в более поздних работах – в статье «Имена собственные и интенциональность» [Searle, 1982] и в книге «Интенциональность: очерк по философии сознания» [Searle, 1983]. Однако к началу 1980-х гг. взгляды Сёрла претерпели значительную трансформацию, в результате которой он пришел к выводу, что значение и референциальные особенности всех языковых выражений проистекают из более глубокой характеристики человеческого сознания – его интенциональности, т.е. интенциональность языка вторична по отношению к интенциональности сознания. Таким образом, в его семантике имен собственных ключевым становится понятие интенционального содержания: «...поскольку лингвистическая референция всегда зависит от ментальной референции или является ее видом и поскольку ментальная референция всегда определяется интенциональным содержанием... имена собственные должны определенным образом зависеть от интенционального содержания» [Ibid., p. 232].

Опубликовав статью «Имена собственные», Сёрл сумел поставить на «паузу» дискуссию вокруг этого вида языковых выражений, причем пауза растянулась более чем на десятилетие. В определенном смысле это свидетельствует о том, что решение, предложенное Сёрлом, в основном было принято философским сообществом. Сёрл достиг поставленной цели и сформулировал вариант дескриптивной теории референции, в котором учитывались особенности функционирования имен собственных в практике повседневной вербальной коммуникации. Однако это не означало, что критической реакции на его статью не было. Ряд авторов [см., скажем, McKinsey, 1971] подвергли критике предложенное Сёрлом решение. Однако ситуация кардинально изменилась в начале 1970-х гг.

В январе 1970 г. в Нью-Джерси математик и философ Сол Крипке прочитал курс из трех лекций под названием «Именование и необходимость», которые легли в основу его одноименной книги [Kripke, 1980]. Крипке поставил своей целью показать несостоятельность дескриптивной теории референции, прежде всего применительно к именам собственным. Крипке сформулировал новый подход к рассмотрению природы референции, ориентируясь во многом на идеи Милля. Созданная им теория получила название «каузальной теории референции» или «теории прямой референции». Согласно этой теории, референция имени собственного устанавливается без посредничества смысла, напрямую в «церемонии» первоначального именования или «крещения», а затем передается по цепочке последующих употреблений имени, сохраняемой лингвистическим сообществом. Опираясь на созданную им семантику возможных миров для модальной логики, Крипке истолковал имена собственные как жесткие десигнаторы, т.е. как такие языковые выражения, которые обозначают один и тот же объект во всех возможных мирах, в которых этот объект существует⁴.

Хотя теория прямой референции довольно быстро завоевала ключевые позиции в аналитической философии языка, положив конец доминированию дескриптивного подхода к семантике имен собственных, это не обесценивает статью Джона Сёрла «Имена собственные». Она остается важной вехой в истории осмысления аналитическими философами природы значения и референции языковых выраже-

⁴ Параллельно с Крипке сходные теории референции были предложены Хилари Патнэмом и Китом Доннелланом.

ний. Решение, предложенное Сёрлом, сохраняет свою актуальность и способно побуждать исследователей к поиску новых идей в изучении такого сложного и интригующего феномена, как человеческий язык⁵.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Джон Р. Сёрл

Имена собственные^{1, 2}

Обладают ли имена собственные смыслом? Фреге [Frege, 1952, p. 56 ff.]³ считает, что они должны обладать смыслом, ибо, спрашивает он, как еще утверждения тождества могут быть иными, нежели тривиально аналитическими? Как утверждение вида $a=b$, если оно истинно, может отличаться в познавательной ценности от утверждения $a=a$? Ответ Фреге состоит в том, что, хотя «a» и «b» имеют один и тот же референт⁴, они обладают или могут обладать разными *смыслами*, и в этом случае утверждение истинно, пусть и не аналитически. Однако такое решение кажется более уместным в случаях, когда «a» и «b» являются несинонимичными определенными дескрипциями или когда одно из них – определенная дескрипция, а другое – имя собственное, нежели в случаях, когда оба являются именами собственными. Рассмотрим, например, утверждения, сделанные с помощью следующих предложений:

(a) «Туллий = Туллий» является аналитическим.

Однако является ли

(b) «Туллий = Цицерон» синтетическим?

Если это так, то каждое имя должно обладать отличающимся смыслом, что на первый взгляд кажется весьма неправдоподобным, ибо мы не привыкли считать,

⁵ В заключение также отметим, что кластерная теория Сёрла нашла прикладное применение в философии искусства. В частности, Берис Гот [Gaut, 2000] предложил рассматривать объект искусства как кластерное понятие, которое, подобно именам собственным, предполагает такую же нестрогую дизъюнкцию признаков.

¹ Перевод выполнен по изданию: [Searle, 1958, p. 166–173]. Все примечания к статье принадлежат переводчику.

² Переведено и воспроизведено с разрешения Oxford University Press от имени Mind Association. OUP и Mind Association не несут ответственности и не могут быть привлечены к ответственности за точность перевода. Лицензиат несет полную ответственность за перевод в настоящей публикации.

³ Имеется русский перевод. См.: [Фреге, 2000].

⁴ Каноничным английским переводом работы Фреге принято считать “On Sense and Reference” (1952, 1960), выполненный Максом Блэком. В настоящей статье Сёрл ссылается именно на этот перевод 1952 г., где “sense” служит английским аналогом немецкого “Sinn” (смысл), а “reference” является аналогом “Bedeutung” (значение или же референция). В некоторых англоязычных работах встречается термин “meaning” (значение), которым также переводили “Bedeutung” Фреге. Поскольку Сёрл в статье использует именно термин “reference”, который к моменту написания статьи уже закрепился в философии языка, мы будем переводить “reference” как «референция», а не как «значение». На русском же языке существуют три перевода работы Фреге: перевод Е.Э. Разлоговой «Смысл и денотат» (1977), перевод В.А. Куренного «Смысл и значение» (1997) и перевод «О смысле и значении» [Фреге, 2000], выполненный Б.В. Бирюковым. Для уточнения некоторых терминов при переводе статьи Сёрла мы ориентировались на перевод Бирюкова, который принято считать наиболее точным.

что имена собственные вообще обладают смыслом таким же образом, как предикаты; например, мы не даем определения именам собственным. Однако, несомненно, (b) предоставляет нам информацию, не передаваемую (a). Касается ли эта информация слов? Это утверждение вовсе не о словах.

Сперва рассмотрим точку зрения, согласно которой (b), как и (a), является аналитическим. Утверждение является аналитическим, если и только если оно истинно в силу одних лишь лингвистических правил, вне всякого обращения к эмпирическому исследованию. Лингвистические правила употребления имени «Цицерон» и лингвистические правила употребления имени «Туллий» таковы, что оба имени обозначают, не описывая, один и тот же объект; таким образом, кажется, что истинность этого тождества может быть установлена исключительно путем обращения к этим правилам, а утверждение является аналитическим. Смысл, в котором это утверждение информативно, – это тот смысл, в котором информативно любое аналитическое утверждение; оно иллюстрирует или служит примером определенных случайных фактов о словах, хотя, разумеется, не описывает эти факты. С такой точки зрения разница между (a) и (b) не так велика, как может показаться на первый взгляд. Оба утверждения аналитически истинны, и оба иллюстрируют случайные факты о нашем употреблении символов. Некоторые философы считают, что (a) фундаментально отлично от (b) тем, что утверждение, имеющее данную форму, будет истинным при любой произвольной подстановке символов вместо «Туллий» [Quine, 1953]⁵. Я хочу показать, что это не так. Тот факт, что один и тот же знак обозначает один и тот же объект в двух разных случаях его использования, является хоть и удобным, но случайным способом употребления. По сути, мы легко можем представить себе ситуации, в которых это было бы не так. Представим, например, что у нас есть язык, в котором правила употребления символов скоррелированы не просто с типом слова, а с порядком его конкретных появлений в речи. Некоторые шифры устроены именно так. Предположим, что при первом обращении к объекту нашей речи его обозначают как «х», во второй раз – как «у», и так далее. Для любого, кто знает этот шифр, «х=у» тривиально аналитично, но «х=х» бессмысленно. Этот пример призван проиллюстрировать сходство между упомянутыми выше (a) и (b); оба являются аналитическими, и оба сообщают нам информацию, хотя каждое из них дает разную информацию о способе употребления слов. Истинность утверждений о том, что Туллий = Туллий и Туллий = Цицерон, следует из лингвистических правил. Но тот факт, что слова «Туллий = Туллий» используются для выражения этого тождества, столь же случаен, хотя и более общепринят в нашем языке, чем тот факт, что слова «Туллий = Цицерон» используются для выражения тождества того же самого объекта.

Проведенный анализ позволяет нам увидеть, как (a) и (b) могут быть использованы для создания аналитических утверждений и как в таких обстоятельствах мы могли бы получать из них различную информацию, вместе с тем не вынуждая нас следовать ни одному из предложенных Фреге решений: ни тому решению, что оба высказывания в некотором смысле говорят о словах (*Begriffsschrift*), ни его обновленному решению, согласно которому выражения обладают одинаковыми референтами, но разными смыслами (*Über Sinn und Bedeutung*). Однако хоть этот анализ и позволяет нам увидеть, как предложение типа (b) может быть использовано для создания аналитического утверждения, из этого не следует, что оно также не может быть использовано для создания синтетического утверждения. По сути, некоторые утверждения тождества, содержащие два имени собственных, явно являются синтетическими; люди, утверждающие, что Шекспир – это Бэкон, не выдвигают суждения о языке. Далее я надеюсь рассмотреть связь между именами собственными и их референтами с тем,

⁵ Особенно гл. 2. (Имеется русский перевод. См.: [Куайн, 2003, с. 24–48].)

чтобы показать, как возможны оба вида утверждения тождества, и тем самым показать, в каком смысле имя собственное обладает смыслом.

До сих пор я рассматривал точку зрения, согласно которой правила, управляющие употреблением имени собственного, таковы, что имя собственное используется для указания на конкретный объект, а не для его описания – то есть оно обладает референцией, но не смыслом. А теперь позвольте спросить: как же так получается, что мы способны указывать на конкретный объект с помощью его имени? Как, например, мы учимся и учим употреблять имена собственные? Это выглядит довольно простым делом – мы идентифицируем объект и, предполагая, что наш ученик понимает общие конвенции, управляющие употреблением имен собственных, мы объясняем, что вот это слово является именем того объекта. Но если наш ученик еще не знает другого имени собственного этого объекта, мы можем *идентифицировать* данный объект (что является необходимым предварительным условием для обучения имени) только через остенсивное указание или описание; и в обоих случаях мы идентифицируем объект благодаря его определенным характеристикам. Итак, теперь кажется, будто правила для имени собственного должны быть каким-то образом логически связаны с конкретными характеристикам объекта для того, чтобы имя обладало и смыслом, и референцией; по сути, оно не могло бы иметь референцию, если бы не обладало смыслом, ибо как иначе имя могло бы быть соотнесено с объектом, если оно не обладает смыслом?

Предположим, кто-то ответит на этот аргумент следующим образом: «Характеристики объекта, используемые при обучении имени, не являются правилами употребления имени собственного: это просто педагогические приемы, призванные научить употреблять имя того, кто не знает, как его употреблять. Как только наш ученик идентифицировал объект, к которому относится имя, он может забыть или проигнорировать эти различные дескрипции, с помощью которых он идентифицировал объект, ибо они не являются частью смысла имени; имя не обладает *смыслом*. Предположим, например, что мы учим употреблять имя “Аристотель”, объясняя ученику, что оно обозначает греческого философа, родившегося в Стагире, и представим, что наш ученик продолжает корректно употреблять это имя, что он собирает больше информации об Аристотеле, и тому подобное. А теперь представим, что впоследствии выяснится, что Аристотель родился вовсе не в Стагире, а в Фивах. Это не будет означать, что изменился референт имени или что Аристотель вообще не существовал. Короче говоря, объяснение употребления имени путем упоминания характеристик объекта не является установлением правил для имени, ибо правила вообще не содержат описательного содержания как такового. Они просто соотносят имя с объектом независимо от каких-либо дескрипций».

Однако убедительны ли эти доводы? Предположим, что большая часть или даже все имеющиеся на данный момент фактические сведения об Аристотеле оказались бы истинными в отношении сразу нескольких людей, живших в разных странах и в разные времена, а может быть, они не были бы истинны в отношении кого-либо. Разве мы не сказали бы по этой причине, что Аристотеля вообще не существовало и что это имя, хотя и имеет общепринятый смысл, вообще никого не обозначает? Из вышесказанного следует, что если бы кто-то сказал, что Аристотеля не существует, то это было бы просто другим способом сказать, что «Аристотель» никого не обозначает, но не более того; но если бы кто-то действительно сказал, что Аристотеля не существует, он мог бы иметь в виду гораздо большее, чем просто то, что это имя никого не обозначает [ср. Wittgenstein, 1953, para. 79]⁶. Если, например, мы оспорим его слова, указав на то, что в 1903 г. в Хобокене жил человек по имени «Аристотель», он не сочтет это уместным контраргументом. Мы говорим о Цербере

⁶ Имеется русский перевод. См.: [Витгенштейн, 1994, с. 116].

и Зевсе, что ни один из них никогда не существовал, имея в виду не то, что никто никогда не носил этих имен, а лишь то, что объекты определенных видов (описаний) никогда не существовали и не носили этих имен. Итак, теперь создается впечатление, что имена собственные с необходимостью обладают смыслом, а референцией обладают лишь случайно. Они все больше начинают походить на сокращения и, возможно, неопределенные описания.

Давайте подытожим две рассматриваемые нами противоборствующие точки зрения: согласно первой, имена собственные по существу обладают референцией, но не смыслом – имена собственные имеют денотацию, но не коннотацию; вторая же утверждает, что они по существу обладают смыслом и только случайно референцией – они указывают на что-либо лишь при условии, что один и только один объект удовлетворяет их смыслу.

Эти две точки зрения – дороги, ведущие к дивергентным и устаревшим метафизическим системам. Первый путь ведет к элементарным объектам референции, субстанциям схоластики и *Gegenstände* из *Трактата*⁷. Второй приводит к тождеству неразличимых и переменным квантификации как единственным референциальным выражениям в языке. Субъектно-предикатная структура языка наводит на мысль, что верным должен быть первый путь, но тот способ, каким мы используем имена собственные и каким обучаем их употреблению, означает, что он не может быть верным. Это философская проблема.

Начнем с рассмотрения второй точки зрения. Если утверждается, что все имена собственные обладают смыслом, то будет правомерным требовать в отношении любого имени ответа на вопрос: «Каков его смысл?» Если же утверждается, что имя собственное – это своего рода сокращенная опись, то мы должны быть способны представлять эту самую опись вместо имени собственного. Так как же нам следует поступить в таком случае? Если мы попытаемся представить несокращенную опись объекта как смысл имени собственного, то это приведет нас к странным последствиям, например к таким, что любое истинное утверждение об объекте, использующее его имя в качестве субъекта, было бы аналитическим, а любое ложное – содержащим противоречие; что референция имени (и, возможно, тождественность объекта) менялась бы каждый раз, когда происходило бы какое-либо изменение в объекте, или что имя имело бы разные значения для разных людей, и тому подобное. Итак, предположим, мы спросим, каковы необходимые и достаточные условия для применения конкретного имени к конкретному объекту. Примем как допущение, что у нас есть независимые средства для локализации объекта; тогда каковы условия для применения к нему имени; каковы условия для того, чтобы сказать, например: «Это Аристотель»? На первый взгляд, эти условия сводятся к тому, что объект должен быть тождественен объекту, первоначально окрещенному этим именем, так что смысл имени будет состоять из утверждения или набора утверждений о характеристиках, которые составляют эту тождественность. Смысл утверждения «Это Аристотель» может быть таким: «Этот объект имеет пространственно-временную непрерывность с объектом, изначально названным “Аристотель”». Но этого будет недостаточно, ибо, как уже было сказано ранее, имя «Аристотель» превосходит по своей силе выражение «тождественен объекту, именуемому “Аристотель”», ибо не любой объект, именуемый «Аристотель», подойдет. «Аристотель» здесь отсылает к одному конкретному объекту, именуемому «Аристотель», а не к любому. «Названный “Аристотель”» – это общий термин, но «Аристотель» – имя собственное; так является ли <утверждение> «Это названо

⁷ *Gegenstände* – «предметы» или «вещи» (нем.). В «Логико-философском трактате» Витгенштейна – атомарные фундаментальные объекты без внутренней структуры, которые, соединяясь в различные конфигурации, образуют факты.

“Аристотель”» в лучшем случае необходимым, но недостаточным условием для истинности <утверждения> «Это Аристотель»? Выражаясь кратко и упрощенно, не тождественность с каким-либо объектом по имени «Аристотель», а, скорее, тождественность с самим Аристотелем составляет необходимые и достаточные условия истинности для утверждения «Это Аристотель».

Возможно, мы сможем разрешить этот конфликт между двумя взглядами на природу имен собственных, задавшись вопросом: какова особая функция имен собственных в нашем языке? Прежде всего, в основном они обозначают или претендуют на то, чтобы обозначать, конкретные объекты; однако, разумеется, другие выражения, такие как определенные дескрипции и указательные местоимения, также выполняют эту функцию. Так в чем же тогда заключается разница между именами собственными и другими сингулярными обозначающими выражениями? В отличие от указательных местоимений, имя собственное обозначает объект без установления каких-либо мизансцен или особых контекстуальных обстоятельств, сопровождающих произнесение этого выражения. В отличие от определенных дескрипций, они, как правило, вовсе не *конкретизируют* никаких характеристик обозначаемых ими объектов. «Скотт» указывает на тот же объект, что и «автор “Уэверли”», но «Скотт» не конкретизирует ни одной из его характеристик, тогда как «автор “Уэверли”» указывает на объект исключительно в силу того, что он сообщает определенную характеристику. Рассмотрим это различие подробнее. Вслед за Стросоном [Strawson, 1950]⁸ мы можем сказать, что референциальное употребление как имен собственных, так и определенных дескрипций предполагает существование одного и только одного объекта, который они обозначают. Однако поскольку имя собственное, как правило, не конкретизирует никаких характеристик объекта, который оно обозначает, как же ему в таком случае удастся иметь референцию? Каким образом устанавливается связь между именем и объектом? На этот, видимо, ключевой вопрос я хочу ответить следующим образом: хотя имена собственные обычно не утверждают и не конкретизируют никаких характеристик, их референциальное употребление все же предполагает, что объект, обозначение которого является их целью, обладает определенными характеристиками. Но какими именно характеристиками? Предположим, мы попросим тех, кто использует имя «Аристотель», указать, что именно они считают существенными и известными фактами в отношении носителя этого имени. Их ответы представляли бы собой множество дескриптивных утверждений, отсылающих к единичному объекту. Итак, я заявляю, что дескриптивная сила <утверждения> «Это Аристотель» состоит в том, что утверждается истинность достаточного, но пока не уточненного числа этих утверждений в отношении данного объекта. Следовательно, референциальное употребление имени «Аристотель» предполагает существование объекта, в отношении которого достаточное, но пока не уточненное количество этих утверждений является истинным. Употреблять имя собственное референциально – значит предполагать истинность определенных дескриптивных утверждений о некотором единичном объекте; но обычно это не означает принятия этих утверждений или даже указания на то, какие именно утверждения предполагаются. И именно в этом заключается вся сложность. Вопрос о том, что составляет критерии для имени «Аристотель», обычно остается открытым; по сути, он редко возникает, а когда возникает, именно мы, использующие это имя, более или менее произвольно решаем, какими будут эти критерии. Если, например, выяснится, что половина характеристик, которые принято считать истинными в отношении Аристотеля, относится к одному человеку, а другая половина – к другому, то кого из них мы сочтем Аристотелем? Ни того, ни другого? Этот вопрос не решается для нас заранее.

⁸ Имеется русский перевод. См.: [Стросон, 1982].

Но является ли эта неопределенность в отношении того, какие именно характеристики составляют необходимые и достаточные условия для употребления имени собственного, простой случайностью, продуктом лингвистической небрежности? Или она проистекает из функций, которые имена собственные для нас выполняют? Спрашивать о критериях для употребления имени «Аристотель» – значит спрашивать в формальном модусе речи⁹ о том, что такое Аристотель; это значит спрашивать о наборе критериев тождественности для объекта Аристотель. «Кто такой Аристотель?» и «Каковы критерии для употребления имени “Аристотель”?» выражают один и тот же вопрос: первый в материальном модусе, а второй – в формальном модусе речи. Таким образом, если бы мы заранее договорились о том, какие именно характеристики составляют тождественность Аристотеля, наши правила употребления этого имени были бы точными. Но эта точность была бы достигнута лишь ценой обязательного выведения определенных предикатов при любом референциальном употреблении имени. По сути, само имя стало бы излишним, так как оно было бы логически эквивалентно этому набору дескрипций. Но если бы это было так, мы оказались бы в положении, когда мы могли бы ссылаться на объект только посредством его описания, в то время как на самом деле именно этого позволяет нам избежать установление имен собственных, и именно этим имена собственные отличаются от дескрипций. Если бы критерии для имен собственных во всех случаях были жесткими и точными, то имя собственное было бы не чем иным, как сокращением для этих критериев; оно функционировало бы точно так же, как развернутая определенная дескрипция. Но особенность и огромное практическое удобство имен собственных в нашем языке заключается именно в том, что они позволяют нам публично ссылаться на объекты без необходимости задаваться вопросами и договариваться о том, какие именно дескриптивные характеристики составляют тождественность объекта. Они функционируют не как дескрипции, а как «вешалки», на которые можно повесить дескрипции. Таким образом, наличие неопределенных критериев для имен собственных является необходимым условием для отделения референциальной функции от описывающей функции языка.

Формулируя это иначе, допустим, мы задаемся вопросом: «Зачем нам вообще нужны имена собственные?» Очевидно, чтобы обозначать индивидов. «Да, но это могли бы делать и дескрипции». Однако только ценой указания условий тождественности каждый раз при осуществлении референции: предположим, мы договорились отказаться от имени «Аристотель» и использовать, скажем, «учитель Александра». Тогда будет необходимой истиной то, что обозначаемый человек – это учитель Александра, но тот факт, что Аристотель когда-либо занимался педагогикой, является случайным (хотя я предполагаю, что необходимым фактом является то, что Аристотель обладает логической суммой, нестрогой дизъюнкцией свойств, которые ему обычно приписывают: любой индивид, не обладающий хотя бы некоторыми из этих свойств, не может быть Аристотелем).

Конечно, не стоит полагать, что единственный вид неопределенности критериев тождественности индивидов – это тот, который я описал как свойственный именам собственным. Референциальное употребление определенных дескрипций может вызывать проблемы, касающиеся тождественности, но совершенно иного рода. Это особенно верно в отношении определенных дескрипций в прошедшем времени. Например, утверждение «Это человек, который учил Александра» предполагает,

⁹ Формальный и материальный (содержательный) модусы речи – термины, введенные Р. Карнапом. Формальный модус речи касается языковой формы и синтаксической структуры высказывания. Материальный (содержательный) модус речи описывает эмпирические свойства внеязыковых объектов и фактов. Согласно Карнапу, одно и то же высказывание может быть рассмотрено как в формальном, так и в материальном модусе речи. См. подробнее: [Carnap, 1934].

что данный объект имеет пространственно-временную непрерывность с человеком, обучавшим Александра в другой точке пространства-времени: однако кто-то может также возразить, что пространственно-временная непрерывность человека является случайной характеристикой, а не критерием тождественности. И логическая природа связи таких характеристик с тождественностью человека может также быть неопределенной и оставаться неразрешенной до обсуждения. Но это совершенно иное измерение неопределенности, чем то, которое я упоминал как неопределенность критериев употребления имен собственных, и оно не затрагивает различия в функциях между определенными дескрипциями и именами собственными. Определенные дескрипции способны обозначать только благодаря тому, что их критерии не являются неопределенными в исходном смысле, ибо они обозначают, сообщая нам, каким является обозначаемый объект. Имена же собственные способны обозначать без привязки к вопросу о том, что это за объект.

Наконец мы способны объяснить, как это так, что имя «Аристотель» имеет референцию, но не описывает, и все же утверждение «Аристотель никогда не существовал» говорит больше, чем просто то, что имя «Аристотель» никогда не употреблялось для обозначения какого-либо объекта. Это утверждение сообщает, что достаточное количество привычных пресуппозиций, дескриптивных утверждений, связанных с референциальным употреблением имени «Аристотель», являются ложными. Какие именно утверждения считаются ложными, пока не ясно, ибо в языке еще не установлены точные условия, которые составляют критерии для употребления имени «Аристотель».

Теперь мы в состоянии разрешить наш парадокс: имеет ли имя собственное смысл? Если вопрос заключается в том, используются ли имена собственные для описания или указания характеристик объектов, то ответ будет «нет». Но если вопрос заключается в том, существует ли логическая связь между именами собственными и характеристиками обозначаемых ими объектов, то ответ – «да, в некотором роде». (Это отчасти демонстрирует бедность жесткого подхода к проблемам теории значения по принципу смысл-референция, денотация-коннотация.)

Мы можем прояснить эти моменты, сравнивая образцовые имена собственные с вырожденными именами собственными, такими как «Банк Англии». Для последних, видимо, смысл задается так же однозначно, как в определенной дескрипции; пресуппозиции, так сказать, выходят на поверхность. И имя собственное может приобрести жесткое дескриптивное употребление, не имея вербальной формы описания: Бог для верующих *по определению* справедлив, всемогущ, всеведущ и т.д. Конечно, форма может вводить нас в заблуждение; Священная Римская империя не была ни священной, ни римской и т.д., но тем не менее это была Священная Римская империя. Опять же, возможно, принято называть именем «Марта» только девочек, но если я назову своего сына «Марта», то я могу ввести в заблуждение, но я не солгу.

Теперь вновь вернемся к нашему исходному тождеству «Туллий = Цицерон». Утверждение, сделанное с помощью этого предложения, для большинства людей будет аналитическим; с каждым именем связаны одни и те же дескриптивные пресуппозиции. Но, конечно, если бы дескриптивные пресуппозиции были разными, его можно было бы использовать для создания синтетического утверждения; более того, оно могло бы стать важным историческим открытием.

Оксфордский университет

*Перевод с английского языка и примечания Р.И. Аюпова*¹⁰

¹⁰ Я выражаю благодарность Лолите Брониславовне Макеевой за ценные советы и помощь на протяжении всей работы над созданием статьи и перевода. Также я благодарю Александра Олеговича Архипова за критические замечания на ранних этапах работы над переводом.

Список литературы

- Витгенштейн, 1994 – *Витгенштейн Л.* Философские исследования // *Витгенштейн Л.* Философские работы / Пер. с нем. М.С. Козловой, Ю.А. Асеева. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994. С. 75–320.
- Куайн, 2003 – *Куайн У.В.О.* С точки зрения логики: 9 логико-философских очерков / Пер. с англ. В.А. Ладова, В.А. Суровцева. Томск: Изд-во Томского ун-та, 2003.
- Рассел, 1999 – *Рассел Б.* Исследование значения и истины / Пер. с англ. Е.Е. Ледникова, А.Л. Никифорова. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999.
- Рассел, 2009 – *Рассел Б.* Об обозначении / Пер. с англ. В.А. Суровцева // *Рассел Б.* Избранные труды. Новосибирск: Сиб. унив. изд-во, 2009. С. 18–32.
- Стросон, 1982 – *Стросон П.Ф.* О референции / Пер. с англ. Л.Б. Лебедевой под ред. Н.Д. Арутюновой // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XIII. М.: Радуга, 1982. С. 55–86.
- Фреге, 2000 – *Фреге Г.* О смысле и значении / Пер. с нем. Б.В. Бирюкова // *Логика и логическая семантика: сборник трудов.* М.: Аспект Пресс, 2000. С. 230–246.
- Abbott, 2010 – *Abbott B.* Reference. N.Y.: Oxford University Press, 2010.
- Carnap, 1934 – *Carnap R.* Logische Syntax der Sprache. Vienna: Springer, 1934.
- Ferreira-Costa, 2023 – *Ferreira-Costa C.* How Do Proper Names Really Work?: A Metadescriptive Version of the Cluster Theory. Boston: De Gruyter, 2023.
- Gaut, 2000 – *Gaut B.* “Art” as a Cluster Concept // *Theories of Art Today* / Ed. by N. Carroll. Madison; London: University of Wisconsin Press, 2000. P. 25–44.
- Kripke, 1980 – *Kripke S.A.* Naming and Necessity: Lectures Given to the Princeton University Philosophy Colloquium / Eds. by D. Byrne, M. Kölbel. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.
- McKinsey, 1971 – *McKinsey M.* Searle on Proper Names // *The Philosophical Review.* 1971. Vol. 80. No. 2. P. 200–229.
- Searle, 1958 – *Searle J.R.* Proper Names // *Mind.* 1958. Vol. 67. No. 266. P. 166–173.
- Searle, 1967 – *Searle J.R.* Proper Names and Descriptions // *The Encyclopedia of Philosophy* / Ed. by P. Edwards. Vol. 6. N.Y.: Macmillan, 1967. P. 487–492.
- Searle, 1969 – *Searle J.R.* Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Searle, 1982 – *Searle J.R.* Proper Names and Intentionality // *Pacific Philosophical Quarterly.* 1982. Vol. 63. No. 3. P. 205–225.
- Searle, 1983 – *Searle J.R.* Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

John Searle on the Semantics of Proper Names*

Ramazan I. Ayupov

Appendix: John R. Searle. Proper Names** Translation and commentaries by Ramazan I. Ayupov

International Laboratory for Logic, Linguistics and Formal Philosophy. HSE University. 21/4, Bld. 1, Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: riayupov@edu.hse.ru

The purpose of this article is to acquaint Russian-speaking readers with one of important works in analytic philosophy of language, dedicated to the semantics of proper names, namely with the article “Proper Names” by the American philosopher John Searle, published in 1958. Searle defends the so-called descriptivism view, according to which proper names possess not only reference but also sense expressed by definite descriptions. Searle sees his task in revising the descrip-

* The article was prepared within the framework of the project “International academic cooperation” HSE University.

** Translated and reproduced by permission of Oxford University Press on behalf of the Mind Association. Translation Disclaimer: OUP and the Mind Association are not responsible or in any way liable for the accuracy of the translation. The Licensee is solely responsible for the translation in this publication.

tivist approach created by Frege and Russell and taking account of the peculiarities of functioning which proper names have in contexts of ordinary communication. The center of Searle's focus is a problem known as "Frege's puzzle" which concerns the difference in cognitive value of two kinds of identity statements $a=a$ and $a=b$, containing proper names. Searle's solution can be presented in the following theses. First, like Frege, Searle acknowledges that proper names have senses. However, he rejects the idea that the sense of a proper name is equivalent to a definite description. Second, Searle argues that the referential use of a proper name presupposes the existence of at least one true description that uniquely identifies its bearer. Third, Searle introduces the concept of "descriptive presuppositions", defining the sense of a proper name as a cluster of such presuppositions, united in an inclusive disjunction. Thus, Searle finds the explanation of why an identity statement of the form $a=b$ sometimes is used as analytic and sometimes it is used as synthetic. It depends on whether descriptive presuppositions of the names a and b are the same. Despite the subsequent criticism of this solution by proponents of the direct reference theory, John Searle's theory remains significant in the context of discussions on the semantics of proper names.

Keywords: John Searle, Gottlob Frege, proper names, sense, reference, descriptions, identity, presuppositions, cluster theory of proper names

References

- Abbott B. *Reference*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Carnap R. *Logische Syntax der Sprache*. Vienna: Springer, 1934.
- Ferreira-Costa C. *How Do Proper Names Really Work? A Metadescriptive Version of the Cluster Theory*. Boston: De Gruyter, 2023.
- Frege G. O smysle i znachenii [On Sense and Reference], trans. by B. Biryukov. In: *Logika i logicheskaya semantika: sbornik trudov* [Logic and Logical Semantics: Selected Works]. Moscow: Aspekt Press Publ., 2000, pp. 230–246. (In Russian)
- Gaut B. "Art" as a Cluster Concept. In: *Theories of Art Today*, ed. by N. Carroll. Madison; London: University of Wisconsin Press, 2000, pp. 25–44.
- Kripke S.A. *Naming and Necessity: Lectures Given to the Princeton University Philosophy Colloquium*, eds. by D. Byrne, M. Kölbel. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.
- McKinsey M. Searle on Proper Names, *The Philosophical Review*, 1971, vol. 80, no. 2, pp. 200–229.
- Quine W.V.O. *S točki zreniya logiki: 9 logiko-filosofskih ocherkov* [From a Logical Point of View: Nine Logico-Philosophical Essays], trans. by V. Ladov, V. Surovcev. Tomsk: Tomsk University Press, 2003. (In Russian)
- Russel B. *Issledovanie znacheniya i istiny* [An Inquiry into Meaning and Truth], trans. by E. Lednikov, A. Nikiforov. Moscow: Ideya-Press Publ., Dom intellektual'noj knigi Publ., 1999. (In Russian)
- Russel B. Ob oboznachenii [On Denoting], trans. by V. Surovcev. In: *Izbrannye trudy* [Selected Works]. Novosibirsk: Siberian University Press, 2009, pp. 18–32. (In Russian)
- Searle J.R. Proper Names, *Mind*, 1958, vol. 67, no. 266, pp. 166–173.
- Searle J.R. Proper Names and Descriptions. In: *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by P. Edwards, vol. 6. New York: Macmillan, 1967, pp. 487–492.
- Searle J.R. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Searle J.R. Proper names and intentionality, *Pacific Philosophical Quarterly*, 1982, vol. 63, no. 3, pp. 205–225.
- Searle J.R. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Strawson P.-F. O referencii [On Referring], trans. by L. Lebedeva. In: *Novoe v zarubezhnoj lingvistike*. Moscow: Raduga Publ., 1982, vol. XIII, pp. 55–86. (In Russian)
- Wittgenstein L. *Filosofskie issledovaniya* [Philosophical Investigations], trans. by M. Kozlova, Yu. Aseev. In: *Filosofskie raboty*. Chast' 1 [Selected Works, Part 1]. Moscow: Gnozis Publ., 1994, pp. 75–320. (In Russian)

И.С. Вдовина

Э. Мунье: «Я среди других»

Вдовина Ирена Сергеевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: isvdovina@mail.ru

Во вступительной статье анализируются идеи основоположника французского персонализма Эмманюэля Мунье (1905–1950) о человеческой общности («жизни среди других»), которую он считал первичным, фундаментальным свойством человека и главным предметом философии. К изучению «жизни среди других» мыслитель приступил в труде «Трактат о характере», который он начал писать в годы немецкой оккупации в тюремной камере, куда был помещен вслед за запрещением созданного и руководимого им журнала “Esprit”. Главное внимание Мунье уделяет вопросам гуманизма как жизненного опыта общения людей, единства человечества, существующего в пространстве и во времени. Свое исследование он начинает с анализа поведения ребенка и продолжает его до поры взросления человека, отводя здесь главнейшую роль воспитанию, призванному готовить человека к совместной жизни с другими людьми. Основные темы в постижении опыта общения людей вынесены в названия глав книги «Трактат о характере»: «Я среди других», «Отказ от другого», «Использование другого», «Присутствие другого», сокращенный перевод которых представлен ниже. Перевод завершается истолкованием Э. Мунье идеи гостеприимства как готовности одного человека открыть свои двери другому, открыться ему, без чего, считает философ, людское сообщество не сможет выжить.

Ключевые слова: личность, другой, воспитание, характер, диалог, взаимопонимание, ответственность, великодушие, обновление, творчество

Эмманюэль Мунье (1905–1950), основоположник французского персонализма, создавая учение о человеке-личности, центральное значение в нем придавал проблеме общения людей. Чувство человеческой общности он относил к фундаментальным характеристикам личности, считая его «первичным опытом»: «Первичный опыт личности – это опыт “другой” личности. Ты, а в нем и Мы предшествуют Я...» [Мунье, 1999а, с. 479]. В программной работе, написанной в 1934 г., которая носит название «Персоналистская и общностная революция», он писал: «...мы оставляем название “сообщество” только для одного имеющего для нас смысл сообщества, которое является *персоналистским* и которое можно было бы определить как *личность личностей*» [Мунье, 1999б, с. 82]. В книге «Что такое персонализм?» (1947) философ утверждает: «...главное в судьбе человека – не господство над природой,

не наслаждение жизнью, а коммуникация сознаний и взаимопонимание людей» [Мунье, 1994, с. 81]. В одном из последних своих трудов «Персонализм» (1949) он еще раз подчеркнет: коммуникация является «фундаментальнейшим свойством» личности [см.: Мунье, 1999а, с. 477].

В 1942 г. Э. Мунье, помещенный немецкими оккупантами в тюремную камеру, а затем выпущенный на свободу и живущий под вымышленным именем, работает над осмыслением ключевых проблем создаваемого им и его единомышленниками философского учения. Итогом этой работы стало написание объемного труда «Трактат о характере», целью которого было формулирование основных проблем становления человека-личности. Преимущественное внимание мыслитель уделяет вопросу о «жизни среди других» – о гуманизме как жизненном опыте общения людей, их взаимном сопереживании, о единстве человечества, существующего в пространстве и во времени.

Свое исследование Мунье начинает с анализа поведения ребенка и продолжает его до поры окончательного взросления человека. Здесь, считает он, главнейшая роль принадлежит воспитанию, призванному готовить человека к совместной жизни с другими людьми, где царил бы дух человечности. «Общество личностей» – так определяет философ грядущую совместную жизнь людей, каковой, по его убеждению, еще не было во всей Вселенной. В основании этого сообщества лежат следующие «оригинальные деяния» человека:

- 1) выход за собственные пределы и открытость «другому»;
- 2) принятие позиции «другого» в обоюдном согласии;
- 3) взятие на себя ответственности за судьбу «другого»;
- 4) бескорыстное великодушие, «щедрая и безвозмездная самоотдача» «другому»;
- 5) личностная верность «другому», имеющая творческий характер [Там же, с. 480].

Чувство человеческой общности Э. Мунье считал одной из фундаментальнейших характеристик личности, ее первичным опытом: «ты», как и «мы», предшествуют личности и сопровождают ее на протяжении всего жизненного пути; личность, пишет он, перемешивается с «другими», которые обуславливают само ее бытие и ее восхождение. «Личность существует только в своей устремленности к “другому”, познаёт себя не иначе, как через “другого”, и обретает себя только в “другом”» [Там же, с. 479].

По мнению Э. Мунье, обращение к проблеме «другого» стало одним из важнейших завоеваний ведущих теоретиков экзистенциальной философии – атеиста Ж.-П. Сартра и христианского мыслителя Г. Марселя.

Что касается атеистического экзистенциалиста Ж.-П. Сартра, он, отмечает философ-персоналист, исходит из человеческого опыта видения: взгляд «другого» превращает «я» в объект – в объект среди других объектов, не просто в объект, а в объект, лишенный чего бы то ни было, объект, которым обладают. Этот объект, предстоящий перед «я», похищает у него мир; в итоге Сартр осмысливает явление «другого» как несчастье, как конфликт и закабаление: «...взгляд другого *крадет* у меня мир <...> Он отчуждает меня и владеет мною» [Мунье, 2023, с. 90]. Сартр отказывается рассматривать сознание человека («для-себя») иначе, нежели как захватчика и поработителя личности «другого». Именно потому, что у Сартра «несчастье» в общении людей становится всемасштабным, его позиция, утверждал Мунье, дает ему и его соратникам повод для рассмотрения данной проблемы в прямо противоположном смысле; Сартр сам призывал к тому, чтобы его главную позицию «перевернули» [Там же, с. 85].

Прежде чем обратиться к рассмотрению точки зрения Г. Марселя на природу общения людей, приведем следующие слова П. Рикёра о сартровском толковании человеческого бытия: «Не вызвана ли эта ярость по отношению к бытию нехваткой

того, что Габриэль Марсель называет брачной связью человека с жизнью?» [Рикёр, 2002, с. 183].

Позиция Г. Марселя в глазах Э. Мунье, как он сам утверждал, – «совсем иное дело»: «я» помещает себя в отношении к себе самому и к «другому» в аспекте открытости: «Я “открыт” миру и другому, я “готов” к их влиянию без расчетливости и без неперменного недоверия» [см.: Мунье, 2023, с. 93]¹.

Г. Марсель предлагает проанализировать некоторые, по его словам, «сильные чувства», обесцененные эгоцентрическим разумом; в частности, он обращается к чувству *восхищения*, которое побуждает человека вырвать себя из себя самого, из мышления о себе самом; в опыте восхищения опыт «другого» предстает как необходимый и благотворный источник обновления и творчества. Эмманюэль Мунье повторяет слова своего единомышленника Мориса Недонселя: «“Ты” есть тот, в ком мы раскрываем себя и благодаря кому мы возвышаем себя <...> Встреча в “мы”... создает вселенную опыта, которая вне этой встречи не обладала бы реальностью» [Там же, с. 96]. Именно такие прямо противоположные позиции Ж.-П. Сартра и Г. Марселя, замечает Э. Мунье, дали мощный толчок к исследованию проблемы «другого».

В «Трактате о характере» Э. Мунье предпринял многоплановое изучение человека-личности, в том числе и присущего ему «чувства общности» с другими людьми. П. Рикёр, продолживший после ухода из жизни основоположника французского персонализма разработку его идей, главную направленность этого произведения видит в синтезирующей исследовательской деятельности: в персоналистском ракурсе в нем обобщены многочисленные данные объективных наук – психофизиологии, психопатологии, психоанализа, характерологии, социальной психологии, «чтобы показать человека укорененным и окруженным со всех сторон» и в то же время, что чрезвычайно важно, «господствующим над средой, которой он принадлежит». Мунье не замыкает характер рамками того, что дано человеку; «он стремится показать, каким образом утверждающее себя “я” овладевает собственным характером... и с помощью ценностей стремится к исполнению собственного смысла». Для него «характер – это другое название личности, когда она стоит лицом к лицу с науками о человеке и заявляет о своей способности одновременно соединять вместе все выводы антропологического познания и преодолевать их» [см.: Рикёр, 2002, с. 175–177].

Глава IX «Трактата о характере», имеющая название «Я среди других», включает в себя краткое введение и следующие разделы: «Отказ от другого», «Использование другого», «Присутствие другого», «От приятия другого к драматичности другого», в которых философ намечает основные темы в постижении опыта человеческого общения. Перевод этих разделов на русский язык (с некоторыми сокращениями) представлен далее.

¹ Анализируя позицию Г. Марселя, Э. Мунье ссылается на его работы: “Être et Avoir”, “Du refus à l’invocation”, “Homo Viator”.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Эмманюэль Мунье

Трактат о характере (фрагменты)

Я среди других¹

Одно из фундаментальных правил поведения, согласно Жане², состоит в том, что мы поступаем по отношению к нам самим так же, как по отношению к другим. Вообще-то, мы ведем себя по отношению к себе так же, как и по отношению к реальности. Во всяком случае, человеческая среда для нас – это привилегированная Вселенная, единственная, где мы не являемся чужаками. Хрупкая как стекло, она в то же время и самая естественная из всех сред и самая опасная для психического равновесия, если иметь в виду ее сложность и ее бесконечные вызовы.

Такая исключительность утверждается с самого начала сознательной жизни человека. Внимание к человеческому присутствию – это первейшая заинтересованность, какую проявляет ребенок по ту сторону своих инстинктов. Он цепляется за него прежде, чем заинтересуется вещами или собственной персоной. Другой мужчина или другая женщина, окруженные теплым чувством доверия, – таков опыт, предшествующий любому иному опыту в пробуждающемся сознании. Это предшествование имеет глубокий смысл: первое движение личностной жизни есть не сосредоточенность на себе, а движение к другому. Оно поддерживается в течение первых лет. Если эгоцентрический кризис и окончательное овладение своим «я» происходят к трем годам, то в следующий период жизни наблюдается максимально частое реагирование на ближнего: движения к другому, как говорит нам статистика (согласимся с ней с некоторой оговоркой), случаются в четыре раза чаще, чем в предшествующий период, и в три раза чаще, чем в следующий за ним. В этом устремлении к «неудержимой социальности» (Валлон³) ребенок бесцеремонно обращается к первому встречному, в то время как при столкновении с новыми вещами он словно цепенеет. Его улыбка рождается от встречи с человеком и только с ним. Но она меркнет перед весьма похожими друг на друга индивидами. Как бы то ни было, другие люди остаются для него только набором образов, слабо связанных друг с другом и в силу этого вызывающих чувство смутной тревоги, которое определится позже и зафиксируется в некоторых ощущениях. Они не обладают еще такой плотностью, которую мы позже припишем характеру, или биографии. Как любые детские «не-я», они плохо различимы в объединенных восприятиях. Ребенок, если надо, обходится без их реального присутствия, чтобы создать ситуацию на двоих: он делает из палки лошадь, а из тряпки – куклу. Его язык выдает такую же неуверенность: он употребляет многозначные слова по отношению к самому себе и к другим, ведет диалог с самим собой и перекладывает свою ответственность на существа более или менее выдуманные, говорит о себе в третьем лице. Тем не менее между ним и другими существует подлинный диалог, который предшествует более

¹ Перевод выполнен по изданию: Mounier E. Traité du caractère. P.: Editions du Seuil, 1947. P. 468–471, 473–483, 483–484, 494–495, 513–521. – *Примеч. пер.*

² Жане Пьер (1859–1947) – французский психиатр и психолог, автор труда «Сложности социальной личности» (1937) и др. – *Примеч. пер.*

³ Валлон Анри (1879–1962) – французский психолог, нейропсихиатр, педагог, общественный и политический деятель, автор работ «Психическое развитие ребенка» (1941), «От действия к мысли» (1942) и др. – *Примеч. пер.*

жестким социальным позициям отпора, противостояния, подражания: представляется, будто человек в своем развитии неизменно обладает привилегией включать в свой репертуар самые богатые ноты уже до того, как начнет играть гаммы. Можно даже сказать, что ребенок прежде всего обнаруживает себя в другом: он опознаёт нос и ухо своей матери или своей куклы до того, как опознает их в собственном теле; он опознаёт себя в собственных позах, которые внушает ему взгляд другого: отпор или препятствие он опознаёт до того, как воспринимает себя в качестве непосредственно наблюдаемого физического объекта. Нельзя сказать, что он узнаёт «общество» до того, как распознает самого себя: ведь все, что он при этом схватывает, не является объективированной целостностью других, выставленной перед ним в качестве вещей. Это – жизненное отношение: я-среди-других, я по отношению к другому и другой по отношению ко мне. Таким образом, как показал Болдуин⁴ (Baldwin), ребенок сначала открывает свою субъективность как живущую коллективно, в отношениях со средой; он постигает собственную проективность до познания собственной субъективности и объективности как таковой. Об этом свидетельствует простой факт: ребенок на этой первой стадии прекрасно понимает, что этот человек – его брат, и тот – тоже; но он не понимает, что второй и третий также являются братьями друг другу. Иначе говоря, ребенок понимает слова «мой брат», но не понимает, кто такой «брат» сам по себе. Психология от первого лица – это естественная психология духа, и такая истина никак не противоречит той истине, что понимание другого есть первичный факт личностного сознания: напротив, обе истины взаимосвязаны.

После такого отважного скачка к границам общества ребенок сосредоточивается на своего рода дополнительной операции. Он должен укрепить свои границы на окраинах этих огромных миров, в которые приходит, чтобы изучать их; впрочем, они угрожают полностью овладеть им. Здесь мы видим зарождение реакций на столкновения с другим: к девяти месяцам – зависть, затем хвастовство, избирательное подражание, стыдливость, а к трем годам – чувство исключительности в обладании. Осознание другого, осознание реальности, осознание тела, осознание «я» будут развиваться неразрывно, поддерживая друг друга и предпринимая одни и те же ложные шаги – настолько верно то, что личность не является отшельником, роющим свою пещеру в обширной вселенной, она – живой вихрь, несущийся по пещере, чтобы, подобно ветру, завладеть ею. Не иначе как с намерением строго следовать указаниям нашего собственного опыта мы, прежде чем рассуждать об утверждении собственного «я», размышляем об обустройстве индивида в реальной среде и в человеческом сообществе.

Однако мы вовсе не уподобляемся тем психологам, которые, подобно Джеймсу⁵, Болдуину, Дж. Ройсу⁶, Ш. Блонделю⁷, либо сводят индивидуальную персональность к социальным персонажам, либо делают ее столь зависимой от социальности,

⁴ Болдуин Джеймс Марк (1861–1962) – американский психолог, философ, социолог, историк, один из основателей психологии личности и социальной психологии в США; автор труда «Духовное развитие с социологической и этической точки зрения. Исследование по социальной психологии». Т. 1, 2 (1897) и др. – *Примеч. пер.*

⁵ Джеймс Уильям (1842–1910) – философ и психолог, один из основателей и ведущих представителей прагматизма и функционализма в США; автор трудов «Психология» (1892), «Прагматизм» (1907) и др. – *Примеч. пер.*

⁶ Ройс Джосайя (1855–1916) – американский философ; в центре его внимания понятие «лояльность», которую он понимает как личную приверженность определенной цели: быть лояльным означает свободное избрание человеком общественно значимой цели и практическое осуществление ее собственными действиями; автор труда «Философия лояльности» (1914) и др. – *Примеч. пер.*

⁷ Блондель Шарль (1876–1939) – французский психолог, последователь Э. Дюркгейма и А. Бергсона, специалист по социальной психологии. Главный труд ученого – «Введение в коллективную психологию» (1929). – *Примеч. пер.*

что формы личностной жизни приобретают вид болезненного вырождения. Заслуга этих авторов состоит в выявлении, вопреки солипсистским психологиям, сущностного аспекта жизненного опыта. Однако, преобразуя этот опыт, по-прежнему остающийся личностным, в опыт объективный, они искажают его значение. Действительно, я схватываю реальность и другого прежде, чем схватываю себя самого; я сохраняю свою психическую монолитность, если остаюсь тесно связанным и с реальностью, и с другим. Но именно я участвую в двух этих опытах, благодаря чему подтверждаю себя самого. Без этого «я» другой был бы не близким присутствующим, он распадался бы на части, обособленные от социального устройства. Сами вещи были бы уже не предметами, чудесами, брошенными нам вызовами, а индифферентной материей и стремились бы превратить Вселенную в нечто абсолютно безразличное. Когда человек возвышает свой опыт до отношения личности к личности, ему на деле не до отношений с вещами, которые не получают от него новой формы.

Сознание о другом, как и сознание о реальном, есть сознание интенциональное – не точечное и сосредоточенное, как жизнь паука в нитях его паутины, а выходящее за пределы, прогностическое, проницательное, всегда погруженное в живую Вселенную и вместе с тем наступательное. Оно то раскрывается навстречу своего рода социальному анаболизму и питается той средой, сквозь которую проходит, так или иначе заражаясь истомой такого рода пищеварения; то впадает в состояние катаболической активности и предупреждает, атакует, утверждает себя. Сознание, направленное на самоё себя (introjective), и сознание, устремленное вовне (ejective), сотрудничают в опыте общительности. Первое – единственное, что желают познать психологии, сводящие личностную жизнь к пассивному усвоению социальных отношений. Второе же непременно противостоит ему. В общем, можно сказать, что ребенок нуждается в том, чтобы его любили и понимали, а взрослый человек – в том, чтобы самому любить и понимать. И вот что еще следует уточнить: речь идет о взрослом, который действительно является таковым, – ведь инфантильность свойственна многим, она одновременно означает и эгоцентрическую устремленность, и зависимость от другого. Пассивное социальное поведение является более ребяческим; активное же поведение указывает на более продвинутое развитие. До пяти лет ребенок усваивает все исключительно из семейной среды, постоянно ограничиваясь в своем кругу непосредственными реакциями. Но вот наступает школьный кризис: круг знаний и авторитетов в глазах ребенка значительно расширяется, и его новые впечатления вступают в конфликт с семейными авторитетами, не считая тех случаев, когда семейная жизнь уже не является всецело нормальной; школа помечает период первых социальных затруднений, если социальные контакты устанавливаются с трудом. Затем все улаживается. В большинстве случаев период от семи до одиннадцати-двенадцати лет – это время прекрасной социальной гармонии. Ребенок мало занимается самоанализом и, напротив, очень интересуется тем, что происходит вовне; все чаще он предпочитает окружение более широкое, чем прежде, сравнительно узкое, а потому его привлекают не только юношеские инициативы и школьные начинания, но порой и более неопределенные сообщества, возникающие вокруг детских журналов. К девяти-десяти годам высвечивается понятие другого как автономного индивида. Вместе с половой зрелостью – между тринадцатью и пятнадцатью годами – наступает новый период в сосредоточенности на себе самом: наблюдается быстрое снижение вовлеченности в коллективные игры, возрастает нерегулярность участия в молодежных движениях; это – критический момент в семейных конфликтах и в антисоциальных реакциях: пик преступности у молодежи – тринадцать лет у девиц и пятнадцать лет у юнцов. С половой зрелостью все еще более усложняется. Персональность, которая будет отстаивать свои сущностные позиции вовне, намечает попятные движения, сопровождающиеся проявлениями

застенчивости, вопреки всем традициям и условностям. Между тем подросток в своем всестороннем развитии поддерживает вместе с тем и противоположный регистр: он живо реагирует на судьбы всего того, что его окружает, когда окружение не притесняет его чувствительность; семейные чувства в этот момент достигают максимума своей теплоты. Это возраст, когда зависть минимальна, а благородные чувства особенно оживлены. Как и раннее детство, половая зрелость предстает в своих колебаниях, когда личность в существовании «я-среди-других» лихорадочно мечется от одного полюса к другому, пока наконец не утвердится между ними <...>

Переход от отрочества ко взрослому состоянию должен фиксировать окончательное возобладание многообразной и активной катаболической социальности по отношению к социальности анаболической – ограниченной и пассивной. Эта последняя отнюдь не исключается: взрослый, как и ребенок, должен вначале пропитаться новой средой, в которую он проникнет благодаря собственной предваряющей инициативе. При этом его нормальная реакция должна быть такой: одновременно и вовлечение, и выход из вовлеченности.

Отказ от другого

То, что мы сказали выше о сопротивлениях, которые нужно преодолевать, помещает движение к другому на одной из линий подъема психической жизни. Эти сопротивления определяют также самые элементарные его условия. Такое движение требует отклика на присутствие другого, которое, при прочих равных условиях, связано с эмоциональностью, и активности, достаточной для того, чтобы отвечать на многочисленные вызовы, которые содержат в себе социальные отношения. Асоциальные люди, как правило, ничем не мотивированы, не активны <...>

Следует ли говорить о слепоте по отношению к другому, как говорят о «слепоте к личности»? Да, если устойчивы соответствующие психические образования. Однако в них нет ничего изначального, и хотя таких слепцов можно пожалеть, бывает и так, что они попросту сами не хотят видеть. Представляется даже, что сугубо личностная жизнь требует одновременно и больших способностей, и больше социальных шансов, чем этого требует открытость другому. Последняя присуща самым неотесанным натурам, она живет среди наиболее обездоленных. Проблема невежества была поставлена не относительно другого, а в связи с отношением к истине и добродетели. И если уместно говорить о непреодолимом незнании истинного и, может быть, о непреодолимом незнании благого в некоторых неблагоприятных ситуациях, то такое изначальное невозможно по отношению к другому, за исключением разве что редких случаев. Всякая негативная социальная позиция содержит в себе некую форму ответственного отказа⁸. Часто потрясение, перенесенное в детстве, создавало подходящие условия: исключительная привязанность к матери приводит к женственной пассивности или к сосредоточенности на семейном окружении, к неприязни по отношению к отцу, с которым связывают любое социальное давление <...>

Первый уровень отказа от другого находит выражение в недоверии. Случается, что его принимают за полудобродетель. Оно еще не является враждой, однако отвергает естественное движение внимания и симпатии. Для того, кто ему не доверяет, другой *изначально* является синонимом не обещания, а угрозы. Непосредственно он даже еще не персонализирован: он затерялся в вызывающей беспокойство массовности иного, смутно осознаваемого как идущая извне опасность.

⁸ М. Пруст в романе «Под сенью девушек в цвету» (1919) упоминает, например, о светском отказе в контакте с другим, о защите от тайнства окружающей жизни.

Схватывание другого как опасности, направленной на «я» (кульминационный момент у параноика), повсеместно и весьма примитивно. Оно выражает реакцию инстинктивной защиты «я» перед лицом опасности, или просто-напросто приспособляемость, какую вызывает присутствие другого, а также чувство виновности при отказе от агрессивности или внутренне ощущимой ответственности. Повседневная болтовня находит в этом смысл. Она является самым мощным препятствием, с каким встречается становление другого, а также эмоциональной блокировкой общения людей и колоссальным упрощением богатого разнообразия их намерений.

Сердце отвечает недоверием так же, как тело – отвращением. Уже отмечалось⁹, что одни и те же предметы и запахи, идущие от другого и вызывающие отвращение, воздействуют иначе, если исходят от нас, и даже вызывают у нас интерес, как если бы наше тело органически любило себя и отвергало тело другого, так как страшится его. Рана не вызывает отвращения у хирурга, поскольку она является для него не раной *конкретного человека*, а абстрактным объектом телесного разрыва и привычных движений. Отвращение направлялось бы на то, что угрожает не опасности, а неприкосновенности: животные, которые вызывают отвращение, не являются самыми опасными; они более всех способны устанавливать без нашего ведома самый тесный контакт с нашим телом. Отвращение исчезает лишь вместе с примитивным сознанием и усиливается у больных, подверженных чувству превосходства.

Между тем привычное недоверие более значимо, чем элементарная защитная реакция. Это не столько инстинктивный спазм, сколько человеческая скупость. Оно отказывает другому в том человеческом доверии, которое является своего рода почитанием, предвосхищающим великодушные <...>

Отказывать в доверии – значит отказывать не только в чувствах, но и в эффективной помощи. Недоверие не есть пронизательность, какой оно только притворяется; недоверие – это скупость, адресованная другому. Часто наблюдаемое у психастеников, оно раскрывает скорее их психическую опустошенность, нежели их злую волю.

Использование другого

Я могу создать видимость того, что согласен на существование другого, и вместе с тем буду сводить его либо к услужению моему существованию, либо к такому способу бытия, которое практически является отрицанием преимуществ личностного существования.

По меньшей мере, столь же распространенной, как надобность в бегстве от мира, является потребность бежать в мир: «мир» в библейском понимании данного слова – это другой, лишенный его реальности ближнего и превращенный в объект развлечения. Для молодой матери-кокетки ее дитя есть одна из безделушек; для самонадеянного мужа его жена представляет собой приятное украшение, элемент его социального престижа: красавица, она наполняет его дни редким чудесным очарованием, которое привносит в повседневную жизнь частицу роскоши. Сколько человек несется вперед, чтобы оказаться среди людей, удерживая их, даже самых близких, в промежуточной зоне между неведением и безразличием, где они распыляются как автономные личности! Шумная и пестрая толпа людей – это

⁹ Wallon H. Stades et troubles du développement psychomoteur. P. 271. У Сартра липкость (le visqueux), этот объект физического и онтологического отвращения у героя «Тошноты», является вместе с тем притягательной возможностью для свободы. Другой в таком случае предстает сильнейшим влиятелем. (См. также о смысле липкости в: Сартр Ж.П. Бытие и ничто. М.: Республика, 2000. С. 606. – Примеч. пер.)

огромная ярмарка, где легче всего затеряться. Отношения между людьми предоставляют кому-то обширное поле алиби, где будут искать чего-то неожиданного для себя: удивлений, сочувствия собственным слабостям, тем для сплетен, возбуждающих интриг, легковесных скандалов, едва уловимого бесстыдства, зарождающейся злобы, волнений, дающих неблагодарному сердцу иллюзию чувства, а пустой голове – иллюзию разумности. Пруст отмечает, что большинство наших любовей чаще всего бывают любовью к паническому бегству; родившиеся от тоски, вызванной одиночеством, наши любви живут не столь уж сильной тоской по очаровательному объекту, который скрывается и которого преследуют. Политик чаще всего ищет у людей коллективного развлечения такого же порядка; он требует от своей публики откликов и эмоций, которые сам по себе, пребывая в одиночестве, не смог бы себе предоставить; он опьяняется громогласием толпы, ее своенравным беспокойством и не всегда уверен в том, что внушает обязательства живой веры и общности тем, кто марширует плечом к плечу с ним.

Так рождаются возбуждение и волнение, которые вызывает вокруг нас движение людей. Изучал ли кто-нибудь, какое место занимают пересуды в жизни обычного индивида? Они создают псевдосообщество повседневного пустословия, описанное Хайдеггером, где существование партнеров является всего-навсего болтовней. Мы утрачиваем в таком существовании само желание и способность понимать других, а вместе с этим и глубинное отношение к самим себе...

Присутствие другого

Формы поведения при бегстве от другого, как и те, что явно отказывают ему в его привилегии быть автономным, раскрываются перед нами в самых простых формах. Присутствие другого, прежде чем обзавестись всяческими суперструктурами социальности, схватывает нас простейшими способами.

Одной из наиболее интересных и, может быть, самой привычной в интерпсихологии является чувствительность по отношению ко взгляду другого. Она хорошо заметна уже у новорожденного, который под ее воздействием испытывает радость от движения¹⁰. Но довольно часто бывает так, что едва брошенный взгляд затормаживает и запугивает¹¹: у слабоумного он вызывает судорожный гнев; застенчивый под его воздействием напрочь утрачивает психическую и двигательную способности <...>

Мы удивляемся простейшему замешательству перед первыми вызовами социального факта. Тот, кто вступает в поле моей деятельности, является для меня одновременно и угрозой, и обещанием: инстинкт прежде всего реагирует на угрозу. Его спонтанные реакции незначительны и быстро устраняются <...>

От приятия другого к драматичности другого

Властность индивида такова, что труднее всего заставить его признать за человеком как таковым разностороннее и целостное существование, признать другого человека наделенным такими же привилегиями, что и он сам. Фрейд напрасно полагает, что «я» предстает перед любым объектом с единственным изначальным требованием – нарциссическим и эгоистическим. Хотя такая точка зрения является

¹⁰ Wallon H. Les origines du caractère chez l'enfant. 1934.

¹¹ Появление другого часто провоцирует беспокойство у душевнобольного. Тот вступает в контакт, лишь немного успокоившись.

односторонней, нельзя игнорировать лежащее в истоке личности существование исходной нетерпимости к другому. Будучи пассивной, она выдает себя возбуждением, которое вызывают в нас отличия характеров у людей, с которыми мы соприкасаемся; когда два человека ненавидят друг друга, под стечением обстоятельств почти всегда обнаруживается противостояние их темпераментов. Активная агрессивность поддерживается нескончаемой критикой, завистью, ревностью <...>

Смысл другого обусловлен общей приспособляемостью к реальности. Другой – это всегда иной: реакция на притеснение является прекрасным испытанием приспособляемости; всякая коллективность более или менее спонтанно воссоздает ее. Чувство другого, собственно говоря, начинается лишь с уважения другого, но разве то, что уважают в другом, не есть то же самое, что уважают в себе? Таким образом, это чувство пропорционально той ценности, какую приписывают таинству человека. В другом нам нечего открывать, он не является тем всякий раз чудесным открытием, каким живут святые, поэты и простые сердца, если я свожу самого себя к механизму, у которого нет тайны, если я сам никому не обещаю чего-то непредвидимого. Так что пристрастие к психологическому анализу ни в каком случае не является надежным критерием чувства другого. Оно может быть лишь стремлением расчлнять и соединять. Оно может соединяться с самой что ни на есть беспощадной деперсонализацией предмета изучения. Но чувство таинства, которое мы этому противопоставляем, означает не обманное затушевывание проблем, а прямое признание существующего под этими проблемами их неисчерпаемого центра. Смысл другого неотделим от смысла интериорности. Другой – это *равный мне*, это «другой я-сам» <...>

Открытость сознания благоприятствует открыванию «я» перед другим, децентрализации «я» (встать на место другого). Узость взглядов (например, у легковозбудимых, у астеников), напротив, ограничивает ее. Эгоцентризм является здесь одновременно причиной и следствием. Именно для того, чтобы заблаговременно заполучить приспособляемость к другому, личность зачастую замыкается в себе либо чрезмерно изворачивается. Экстраверсия, как представляется на первый взгляд, ведет к полной свободе. Она является мощным двигателем в жизни общества. Однако, побуждая нас отступать к самым нашим окраинам, она ставит между нами и другими экран, состоящий из детерминаций, отношений, иллюзий и болтовни, что замораживает собственную зону контактов и блокирует интерсубъективные обмены с помощью общественных развлекательных мероприятий.

Адлер¹² справедливо подчеркнул первостепенное значение семьи и – особенно – материнского влияния в эмоциональном зарождении чувства общности. Мать для ребенка является первым *alter ego*, моделью, с которой сопоставляются и к которой прививаются все иные человеческие отношения. Ее весомость грандиозна: она почти полностью распоряжается аффективным будущим своего ребенка, является зеркалом, у которого он научается всевозможным формам любви. Хорошо известно, что большинство мужчин являются таковыми благодаря своей матери. При всей своей скромности, мать – это бесценный исток культуры.

Семья, семейная обстановка оказывают сильное воздействие на зарождение чувства другого. Впоследствии в общих радостях либо тяготах эгоцентризм, по-видимому, ослабевает. Долговременное переживание сообщая надежд или несчастий может вести к такому же результату. Напротив, люди, чье существование опирается на скромные радости или незначительные невзгоды, замыкаются в себе <...>

Если теперь мы возьмемся выявлять внутренние структуры чувства другого, нам следует избегать поспешных решений. Простое эмоциональное проникновение

¹² Адлер Альфред (1870–1937) – австрийский врач и психолог, автор работ «Теория и практика индивидуальной психологии» (1920), «Человековедение» (1927), «Смысл жизни» (1933). – *Примеч. пер.*

(Einführung) будет здесь весьма неустойчивым и ненадежным в создании межличностного отношения. Глупцы думают, что глупы все остальные, и большинство разумных людей сходны с ними. Здесь следует говорить об интроекции и ее особом случае – идентификации, когда субъект считает, что он является душой той или иной группы или, напротив, чужд ей («У меня болит ваша грудь»¹³).

Персональность гораздо полнее участвует в наших отношениях с другим...

Поверх всех сил, идущих от инстинкта, среды, эмоциональности, активности, побуждающих к объединению с другим, первейшее место должно быть отведено ни к чему не сводимому чувству доверия человека человеку. Оно рождается весьма рано из ничем не обусловленного доверия ребенка ко взрослому, которое предшествует даже примитивному чувству зависти. Но в пору детства, весьма уязвимого для аффективных травм, оно оказывается обманутым <...>

Мы подошли к той точке, где завершается интерпсихология, эта наука о межличностных отношениях, и начинается психология коллективная.

Первичные факты коллективной психологии таковы: согласованность или эмоциональная заразительность, сознательное копирование, симпатия, сотрудничество. Два первых мы уже исследовали. Симпатия, которую мы назвали открытостью другому, есть нечто иное, нежели бессознательное аффективное слияние (*Einführung*) или внешнее подражание: симпатия состоит в воссоздании в нас состояния другого как другого без того, чтобы мы стали точно таким же, как он¹⁴.

Дух сотрудничества был исследован, в частности, с помощью тестов Хеннига¹⁵. Можно выделить три соответствующие установки.

Одни не умеют работать с другим. Порой это является второстепенным для их отличительных свойств, таким, что о них говорят, будто они принимают за недостатки качества, которых у них и нет, и за ошибки в убеждениях, которых они и не разделяют. Такого рода особенности, согласно Джине Ломброзо¹⁶, могут быть у женщины, которая охотно пренебрегает всеми теми, кто отличен от нее: это делает весьма трудным сотрудничество между женщинами. Порой такая неспособность проистекает из напряженно-ожесточенного отношения трудящегося к своему делу; он относится к нему так, как если бы это была добыча, и даже в мельчайших деталях отказывается быть здесь помощником, убежденный в своей старательности, которой никто, кроме него, не может обладать. Наконец, следует собрать вместе такие анархические умы, в которых тенденция систематического противостояния приходит в действие без каких бы то ни было мотивов. Их разногласие может приобрести активный оборот, как это бывает у задира, которым нравится мешать работе другого.

Иные, напротив, обладают позитивной потребностью в помощи другого, и коллективная работа идет много лучше, чем работа в одиночестве. Они могут включаться в нее двумя способами. Одни главенствуют над своими партнерами; сотрудничая, они удовлетворяют очевидную потребность вмешиваться и управлять. В простом вмешательстве они играют роль суесящихся, барахтающихся в шумегаме, договариваясь при этом оставить самую трудную задачу своим партнерам и удовлетворяясь тем, что, не затратив усилий, разделят с ними радость победителей. Будучи более активными, они присваивают себе инициативу: в общей работе они

¹³ Это цитата из письма госпожи де Севинье ее больной дочери. Приводится Бергсоном в работе «Смех». – *Примеч. пер.*

¹⁴ Max Scheler. Nature et forms de la sympathie.

¹⁵ Ханс Хенниг (1885–1946) – немецкий физиолог и психолог. В начале «Трактата о характере» Э. Мунье ссылается на французский перевод его работы: “Tests de caractère. Nouveaux appareils et méthodes à deux personnes” (1929). – *Примеч. пер.*

¹⁶ Ломброзо Джина (1872–1944) – итальянский врач, психиатр и криминолог, писательница. – *Примеч. пер.*

сводят на нет инициативу соучастников; они вовлекают их в общую работу исключительно для того, чтобы поупражняться в мастерстве, покорить их волю. Но на деле они способны получить помощь не более тех, кто от нее отказывается <...>

Вся социальная психология может быть обновлена и соединена с психологией личности через бергсоновское разделение обществ на закрытые и открытые¹⁷. Обычный человек считает закрытые общества своей гармоничной средой. Все те, кто психологически тяготеет к объективации другого, отдают им предпочтение. Рутинеры, консерваторы или сторонники революций в соответствии со средой и принципами, которые их сформировали, опасаются спонтанности человека как силы, которая от них ускользает, поскольку они знают ее по личному опыту; их интересуют лишь механизмы, которые могут либо ею управлять, либо ей противостоять. Обескураженный или дезориентированный человек, переживший долгую вереницу неудавшихся опытов, без сопротивления поддается коллективным гипнозам, которые шаг за шагом сближают социальную группу с толпой или шайкой; вызывая у него желание подчиняться, она понуждает участника, его сознание и волю к капитуляции¹⁸. Человек ресентимента, как назвал его Шелер, напротив, настроен на отрицание всякой социальной нормы, поскольку какая-то из них травмировала его еще в детстве. Его страдание часто вызывает к мести, но в силу своей избыточности оно навсегда запрещает ему представлять себе общество разумное, наилучшее. Анархистские темпераменты формируются у невротиков, переживших трудное детство; по отношению к социальным явлениям они всю жизнь остаются неприспособленными подростками, которые могут думать об автономности индивида лишь в постоянно тревожном противостоянии любому сложившемуся обществу <...>

Элементарной и вместе с тем характерной для открытого общества чертой, несомненно, является гостеприимство. Эта готовность открыть свою дверь как другу, так и иностранцу, не думая о приличиях, возмещении убытков или осмотрительности, была столь успешно подавлена, начиная с создания наших «цивилизованных» обществ, что, вероятно, является самым ярким признаком полицейского варварства, в плену которого мы оказались. Гостеприимство является гораздо более избирательным критерием открытости другому, чем критерии, предложенные Хеймансом¹⁹. Оно характеризует не только индивидуальные позиции; любое общество, озабоченное тем, чтобы не замыкаться в себе самом, внимательное к своим устремлениям, к своей самобытности и непостижимости, считая их условием соответствия своему времени и своему месту, будь то семья, спонтанно возникшая группа людей или нация, наделяет своих членов свободой духа, которая не только не препятствует общественной солидарности, а посылает обществу приток воздуха, без чего оно задохнулось бы.

Список литературы

Мунье, 1999а – Мунье Э. Персонализм / Пер. с фр. И.С. Вдовиной // Мунье Э. Манифест персонализма. М.: Республика, 1999. С. 458–538.

Мунье, 1999б – Мунье Э. Персоналистская и общностная революция / Пер. с фр. В.М. Володина // Мунье Э. Манифест персонализма. М.: Республика, 1999. С. 13–264.

¹⁷ Две модели социальности – закрытое общество и открытое общество – Анри Бергсон (1859–1941) рассматривает в труде «Два источника морали и религии» (1932). – *Примеч. пер.*

¹⁸ Этот процесс прекрасно описан, в частности, Фрейдом, рассуждающим о Добре в работе «Психология масс и анализ человеческого Я» (1921).

¹⁹ Герардус Хеймас (1857–1930) – голландский психолог, создавший одну из первых типологий темпераментов. – *Примеч. пер.*

Мунье, 1994 – Мунье Э. Что такое персонализм? / Пер. с фр. И.С. Вдовиной. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1994.

Мунье Э. Введение в экзистенциализмы / Пер. с фр. И.С. Вдовиной. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2023.

Рикёр, 2002 – Рикёр П. История и истина / Пер. с фр. И.С. Вдовиной, О.И. Мачульской. СПб.: Алетея, 2002.

E. Mounier: “Me Among Others”

Irena S. Vdovina

Appendix: Emmanuel Mounier.

Treatise on Character (fragments)

Translation and commentaries by Irena S. Vdovina

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

The introductory article analyzes the ideas of the founder of French personalism, Emmanuel Mounier (1905–1950), about human community (“life among others”), which he considered to be the primary, fundamental property of man and the main subject of philosophy. The thinker began to study “life among others” in the work “A Treatise on Character”, which he began to write during the years of the German occupation in a prison cell, where he was placed following the prohibition of the *Esprit* magazine he created and directed. Mounier pays special attention to the issues of humanism as a life experience of human communication, the unity of humanity existing in space and time. He begins his research by analyzing the behavior of a child and continues it until a person grows up, assigning the main role here to education, designed to prepare a person for living together with other people. The main topics in understanding the experience of human communication are included in the titles of the chapters of the book “A Treatise on Character”: “I am among others”, “Renunciation of the other”, “Use of the other”, “Presence of the other”, the abbreviated translation of which is presented below. The translation ends with E. Mounier’s interpretation of the idea of hospitality as the willingness of one person to open their doors to another, to open up to him, without which, the philosopher believes, human society cannot survive.

Keywords: personality, other, upbringing, character, dialogue, mutual understanding, responsibility, generosity, renewal, creativity

References

Mounier E. Personalizm [Personalism], trans. by I.S. Vdovina. In: Mounier E. *Manifest personalizma* [The Manifesto of Personalism]. Moscow: Respublica Publ., 1999, pp. 458–538.

Mounier E. Personalistskaya i obshchnostnaya revolyutsiya [The Personalist and Communitarian Revolution], trans. by V.M. Volodin. In: Mounier E. *Manifest personalizma* [The Manifesto of Personalism]. Moscow: Respublica Publ., 1999, pp. 13–264.

Mounier E. *Chto takoe personalizm?* [What is Personalism?], trans. by I.S. Vdovina. Moscow: Izdatel'stvo gumanitarnoy literatury Publ., 1994.

Mounier E. *Vvedenie v ekzistentsializmy* [An Introduction to Existentialisms], trans. by I.S. Vdovina. Moscow: Centr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2023.

Ricoeur P. *Istoriya i istina* [History and Truth], trans. by I.S. Vdovina, O.I. Machul'skaya. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2002.

РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ

В.Г. Лысенко

Индийская родина философии: размышления о книге В. Эльтшингера и И. Ратье «Что такое индийская философия?»

Лысенко Виктория Георгиевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail:vglyssenko@yandex.ru

Публикация научного труда французских индологов Венсана Эльтшингера и Изабель Ратье ставит важные проблемы методологии современных историко-философских исследований. Используя индийские философские традиции в качестве контраргумента против доминирующей на Западе теории «моногонеза», приписывающей происхождение философии исключительно Древней Греции («греческое чудо»), они убедительно защищают идею «полигенеза» философии. В индийских диалектических практиках и диспутальных традициях авторы прослеживают возникновение рациональных систем аргументации вне религиозных догм, тем самым предоставляя существенные доказательства независимого развития философии вне эллинистического контекста. В статье отмечается важность предпочтения авторами экспозиции дискуссионных топиков индийской философии чисто доксографическому подходу многих западных и индийских историографий индийской философии. Особо значимым представляется внимание авторов к социально-историческому контексту развития индийской философской полемики, акцент на эмпирической ориентации индийской эпистемологии и специфике индийской модели научного стиля мышления, основанной на лингвистическом анализе, разработанном в грамматической традиции Панини (V–IV вв. до н.э.). Вместе с тем некоторые тезисы книги вызывают вопросы. Во-первых, противоречивое исключение из поля «индийской философии» догматического и апологетического дискурса, хотя сами авторы подчеркивают, что присутствие апологетики в средневековой западной мысли не мешает считать ее философией. Во-вторых, в статье отмечено, что гипотеза И. Бронкхорста об эллинистическом влиянии (через Гандхару) на формирование дискурсивных аналитических буддийских практик в школах сарвастивады, с которой авторы солидаризируются, требует более убедительного согласования с идеей «полигенеза». В целом же книга рассматривается как значительный и оригинальный вклад в осмысление индийской философской традиции, способствующий преодолению европоцентризма в философии.

Ключевые слова: индийская философия, полигенез, дебаты, диспутология, Г.В.Ф. Гегель, европоцентризм, школы индийской философии, доксографический подход, проблемный подход

«На каких языках мира говорит философия?» Задавая этот вопрос, казалось бы, чисто риторически, Венсан Эльтшингер и Изабель Ратье¹, авторы книги «Что такое индийская философия?» [Eltshinger, Ratié, 2023], на самом деле формулируют важную проблему: «Философия, как мы знаем или думаем, что знаем, говорит на греческом. На немецком тоже и, несомненно, на латыни, арабском или французском, но уж точно не на египетском, вавилонском или санскрите. Подобно этим и другим варварским народам, у которых греки и римляне часто искали истоки своих знаний, Индия была исключена из области философии “в собственном смысле слова” между концом восемнадцатого – серединой девятнадцатого веков. С тех пор поколения поколений индологов тщетно требовали пересмотра этого некачественно проведенного судебного процесса» [Ibid., p. 1317].

Авторы этой книги, как и многие другие индологи, глубоко погруженные в индийские философские тексты и осознающие их подлинную ценность, считают пагубно ошибочным до сих пор бытующее среди западных философов отрицание философского статуса индийской мысли². Особенно несправедливо то, что это предубеждение основывается на суждении одного лишь мыслителя – пусть и столь выдающегося, как Гегель. При этом известно, что Гегель дал свою оценку в то время, когда еще не имел возможности ознакомиться с санскритскими философскими текстами, переводы которых появились позднее и заставили его пересмотреть свою позицию.

«Некачественно проведенный судебный процесс» – это и есть гегелевская картина истории философии, прочно укоренившаяся не только в умах, но и в самой системе философского образования и исследовательских институций западной (добавлю от себя: и российской) философии. Пересмотр этой картины, с моей точки зрения, труден именно потому, что она составляет фундамент «я-образа» западной цивилизации как родины философии и науки (концепция «греческого чуда») [см. Лысенко, 2009].

Вместе с тем авторы книги полагают, что в отсутствии интереса западных философов к индийской мысли виноват не только Гегель, но отчасти и сами западные индологи, создающие труды по индийской философии в доксографической форме экспозиции учений философских школ (даршан), не учитывая различий в оптиках восприятия историко-философского процесса в Индии с индийской и с западной сторон. Западным читателям таких доксографий преподносится, так сказать, уравнение со многими неизвестными. Доктрины школ излагаются как бы «с точки зрения вечности», при этом культурный, социальный и интеллектуальный контекст породившей их индийской цивилизации выносятся за скобки.

Авторы рецензируемой книги пошли другим путем, что отразилось на архитектонике их исследования, «несущую конструкцию» которого составляют философские проблемы. Книга состоит из предисловия, введения и двух основных частей. Часть первая «Философские проблемы» включает 10 глав по числу топиков, наиболее дискутируемых, по мнению авторов, индийскими философами, – самость (проблема «я»), идеализм, проблема «другого», знание, авторитет, язык, семантика, Бог, пространство и время. Обратим внимание на то, что хотя все

¹ Венсан Эльтшингер является профессором Высшей школы практических исследований (Париж), Изабель Ратье – профессором Новой Сорбонны (Университет Париж-3). Он преимущественно буддолог, она – индолог, начинала как специалист по Кашмирскому шиваизму. Оба являются самыми блестящими представителями современной французской философской индологии.

² Авторы ссылаются на работы Роже-Поля Друа и Гийя Бюго, которые начали обсуждать этот феномен в 1980–1990-е гг. Книга Роже-Поля Друа носит выразительное название «Забвение Индии: философская амнезия» [Droit, 1989], название книги Бюго тоже провокативно: «Думает ли Индия» [Bugault, 1994].

формулировки топиков – западные, поскольку в конечном итоге речь идет о привлечении внимания и просвещении именно западной аудитории, эти топики отражают узловые проблемные точки историко-философского процесса в самой индийской цивилизации.

Доксографический характер имеет лишь вторая часть книги – «Обзор истории и доктрин», включающая: буддизм; санкхью; вайшешику, диспуты, традиции диалектики и ньяю; буддизм йогачары; древнюю веданту; мимансу; материализм; буддизм логико-эпистемологической традиции; джайнизм; классическую веданту; шиваитские философские течения: шайвасиддханту и пратьябхиджню; навья-ньяю. Последовательность и разнородность перечисленных пунктов (тут и школы, и направления, и отдельные практики) мотивированы авторской концепцией историко-философского процесса как возникшего из философских диспутов, организованного и управляемого ими. Фактически речь идет о последовательности появления в поле дискуссий той или иной школы, направления или темы.

Заключение («С другого берега») сопровождается библиографией, примечаниями и списком цитируемых индийских авторов.

Актуальные вопросы современной индологии

Предисловие и введение формируют методологическую канву книги, в которую вплетается обсуждение актуальных вопросов современной индологии. Авторы не считают нужным предварять свой труд какими-то специальными доказательствами существования феномена индийской философии, а сразу «берут быка за рога», «показывая философов за работой», а именно в полемике, поскольку, по их мнению, именно дебаты, полемика определяют идентичность индийской философии в качестве философии³. Однако европоцентристские установки не так-то легко поддаются ревизии. Причина их непроницаемости для рациональной аргументации уходит корнями в глубинные культурные паттерны и неосознаваемые предпочтения. В результате даже самые убедительные контраргументы и фактические опровержения часто разбиваются о незримую стену культурной предзаданности мышления, которая воспринимается как нечто само собой разумеющееся и потому не подлежащее критическому осмыслению.

Разговор о природе индийской философии авторы начинают с обращения к базовым понятиям философии и религии в западной традиции, подчеркивая, что индийская философия имела иное происхождение и развивалась в другой социально-религиозной и политической среде, оперируя иными представлениями и верованиями [Eltschinger, Ratié, 2023, p. 16]: «Под “философией” мы понимаем не способ видения или действия, не концепцию мира и даже не рассуждение, и не “образ жизни” (как Пьер Адо). Этим объясняется исключение из сферы обсуждения текстов вед, упанишад, “Бхагавадгиты”, буддизма как догматической системы, а также йоги» [Ibid., p. 17]. И хотя, с точки зрения авторов, указанные памятники, разумеется, имеют и некое философское содержание, оно, будучи, по их мнению, выведенным за пределы дебатов, носит скорее экзегетический, а не философский характер. Философское делание *per se* для наших авторов – это диспутальная практика, основанная на следующем парадоксе: «...родившись из соперничества между конкурирующими претендентами на истину, ее различные участники не смогли, в силу

³ Справедливости ради надо отметить, что и российские индологи признают кардинальную важность дискуссий для развития индийской философии, о чем свидетельствуют труды В.К. Шохина (он говорит о «дискуссионном клубе»), Н.А. Канаевой [Канаева, 2025] и В.Г. Лысенко [Лысенко, 2014].

этого самого плюрализма, включить в свои доказательства каноны, за которыми их противники не признавали никакого авторитета. В Индии философская рациональность проистекает не столько из неспособности мифа дать голос новым проблемам, сколько из необходимости создать более или менее ортонормальное пространство для противостояния» [Eltschinger, Ratié, 2023, p. 17–18].

Действительно, невозможность для спорящих сторон ссылаться на догматы и авторитеты, не признаваемые их оппонентами, выводит сами диспутальные практики за пределы апологетического догматического дискурса (мы не ссылаемся на свои авторитеты, вы – на свои). Это действительно мощный антипрозелитический и рационалистический инструмент, аналога которому история европейской мысли просто не знает (и сегодня странно наблюдать, когда православные священники в споре с атеистами или представителями других конфессий на каждом шагу ссылаются на Библию, Евангелия и другие исключительно свои религиозные авторитеты).

Вместе с тем представляется, что апологетика как интеллектуальная практика возникает именно в условиях критики и определяется дискурсивными формами самой этой критики, поэтому ее нельзя исключать из сферы философии, что фактически признают и сами авторы, когда говорят о средневековой европейской философии. В Индии же ставки были особенно высоки: в публичных дебатах, организованных при дворах влиятельных князей (раджей) и представлявших собой нечто подобное современным батлам за «гранты» и за влияние на царя-батюшку, проигравший не только теряет авторитет и поддержку патрона, но и становится последователем победителя. Кроме того, критерий только «критического мышления» неоправданно суживает философское поле, оставляя за его пределами дискурс разных школ «для внутреннего пользования», который имеет свою «позитивную» апологетическую программу доказательств.

Книга охватывает в основном первое тысячелетие нашей эры, до которого, как считают авторы, в Индии практически не было философии, о чем тоже можно поспорить⁴. По их мнению, после 1000 г. традиционная философская практика в почти неизменном сохраняется до XVII в., а затем вплоть до нашего времени ее продолжают воспроизводить в определенных традиционных кругах. При этом расстановка сил кардинально меняется: веданта, которая почти не участвовала в дискуссиях в первом тысячелетии, постепенно становится одним из главных диспутантов на индийской философско-религиозной сцене. В XIX в. она уже конструируется как синоним «индийской философии», представляя себя в оппозиции к Западу, который, в свою очередь, конструируется в Индии как носитель узкорационалистического и материалистического взгляда на мир.

Соединение западной философии как отправной точки философского интереса авторов этой книги с их тридцатилетним опытом текстологической и филологической работы над памятниками индийской философской мысли на санскрите, привело их к выводу, что философия *рождалась не единожды в Греции, а многократно, в том числе и в Индии*. «Этот полигенез, – пишут они, – ...свидетельствует о том, что при возникновении экономических, социальных и, возможно, политических условий для профессионализации и даже автономизации мысли, интеллектуалы этих двух культурных групп быстро определили схематически похожие проблемы и решения. Будь то в Аттике, как и в Кашмире или Магадхе, невозможно было жить своим умом, не задаваясь вопросами о нормах и границах знания, о взаимосвязи между языком, мыслью и реальностью, а также о лич-

⁴ Это исключает из сферы индийской философии так называемый шраманский период (V в. до н.э.), с которым связывает начало индийской философии В.К. Шохин, а также выделенный им период «ранних школ» (V в. до н.э. – II в. н.э.) [Шохин, 2009, с. 15].

ной идентичности, связанной с телом, памятью и ответственностью» [Eltschinger, Ratié, 2023, p. 21].

Концепция индийской философии, разработанная авторами этой книги, охватывает наряду с интеллектуальными (практики диспута, предполагающие исключение из своей сферы догматических постулатов разных систем), и важные социально-политические факторы, способствующие становлению института философских диспутов в качестве профессиональной и автономной мыслительной практики.

Содержание книги

«Введение» посвящено анализу истории западного конструирования Индии и ее философии, начиная с эпохи эллинизма и заканчивая современностью (модерном). Совершенно закономерно, с точки зрения моих постулатов ксенологии, – что конструирование «чужого» опирается на конструирование «я-образа» [Лысенко, 2009, с. 62]. Поворотным моментом этой истории авторы справедливо считают «рождение Запада» в немецкой историографии середины и конца XVIII в., которое обозначило критический водораздел между философией греческого происхождения и донаучным, мифологическим, мистико-религиозным знанием, «великодушно предоставленным внеэллиническим народам. Эта сконструированная... общность судьбы между Грецией и Германией, ознаменовавшая рождение Запада, почти окончательно низвела Индию до царства практической мудрости, лишенной какого-либо дискурсивного или аргументативного измерения <...> судьба Индии была предreshена еще до того, как первые санскритские тексты попали в Европу из Азиатского общества в Калькутте, в последние годы восемнадцатого века» [Eltschinger, Ratié, 2023, p. 24].

Тема роли Гегеля в судьбе Индии на Западе болезненна для всех индологов, кто задумывался о печальной участи индийского философского наследия в Европе. Авторы констатируют: «Гегель был как первым, так и последним европейским философом, который озаботился проблемой Индии во всеобщей истории философии. Со смертью этого гиганта энтузиазм угас, Индия была отдана на откуп филологам и ни единый санскритский текст не стал питать европейскую философскую мысль. Шопенгауэр и Ницше едва ли составляли исключения из этого правила, ибо никогда не искали в Индии что-либо иное, кроме подтверждения и одобрения своих собственных взглядов» [Ibid., p. 25].

На примере Гегеля мы видим, что случайности могут иметь серьезные последствия. По мнению авторов, если бы знакомство немецкого мыслителя с трудом Кольбрука об индийской философии состоялось до публикации его собственных лекций, в которых он исключил Индию из истории философии, это могло бы серьезно повлиять на восприятие индийской мысли в Европе: «Гегель, единственный среди философов, серьезно отнесся к исследованиям Кольбрука, о чем свидетельствует его постоянно возобновляющаяся работа над лекциями по истории философии. Вынужденный очевидностью прочитанных им материалов, берлинский учитель в конце концов признал существование в Индии полноправной философии, пусть даже рудиментарной и абстрактной; но курсы, на которых он утверждал это, самое позднее с 1827 года, не были теми, которых придерживались его первые издатели» [Ibid.].

Судьбу индийской философии и культуры в Европе, по мнению авторов, могла бы также изменить публикация «Отчета о некоторых обычаях индийской нации» (*Informatio de quibusdam moribus nationis indicae*) иезуита Роберто де Нобили, составленного в 1613 г., благодаря чему европейские ученые были бы проинфор-

мированы задолго до Кольбрука «о науках, коими занимаются брамины» (*scientiis quas Brahmanes*, название третьей главы). В «Отчете» сообщается, что помимо грамматики, поэтики, астрономии, теологии, медицины и права брахманы культивировали «науку диспутов» и «естественную философию», которую де Нобили подробно описал с упоминанием соответствующих сект и представителей [Eltschinger, Ratié, 2023, p. 24]. Однако католическая церковь не была заинтересована в информации о просвещенности варваров, поэтому тексту де Нобили не дали никакого ходу.

Важность для Индии мистико-аскетических и сотериологических исканий нисколько не препятствовала становлению в ней «позитивных наук» (алгебры, лингвистики, медицины), а также склонности к анализу процессов познания, аргументированным спорам и теоретизированию. Авторы подчеркивают: «...эти дискурсивные практики породили тысячи санскритских текстов – часто длинных и заумных, на техническом языке и со сложными аргументами, – посвященных человеческому знанию, его природе и назначению, логике, языку, семантике, онтологии, теологии или даже метафизике» [Ibid., p. 27]. Именно такие тексты и составляют то, что они вслед за многими другими индологами называют «индийской философией»: «...однородное интеллектуальное, литературное и социальное явление, сохранявшееся в течение длительного времени, но при этом не лишенное разрывов, мобилизующее интеллектуальные элиты брахманизма, буддизма и джайнизма, а иногда и вне них, для защиты истин, выдвигаемых школами» [Ibid.]. И что самое главное – «это явление не может... обосновать свой философский характер никаким средиземноморским происхождением» [Ibid., p. 28].

В обзоре разных концепций «индийской философии» авторы упоминают ссылку на особый «образ жизни» (идея Пьера Адо), чтобы подчеркнуть, что для них философия – это прежде всего дискурс, причем недогматический и неапологетический, тогда как «образ жизни, обычаи и идеалы спасения почти полностью регулируются религиозными нормами и дискурсами, ориентированными на тотализацию или даже тоталитарность, на священные каноны, претендующие на монополию в отношении рассуждений о средствах спасения и лишь случайно включающие дискурсы, которые мы были бы готовы принять и интерпретировать как философские» [Ibid., с. 33].

Западные философы часто упрекают индийскую мысль за отсутствие в ней отличия философии от религии и теологии. Авторы книги в ответ отмечают, что нераздельность философии и религии можно с равным правом отнести и к средневековой европейской мысли, что не влечет за собой отказа считать ее философией. Тем более, что философия в то время не представляла собой дисциплинарную категорию, позволяющую проводить четкое различие между тем, что относится или не относится к ней [Ibid., p. 35].

Свою исследовательскую стратегию авторы книги формулируют следующим образом: «...выделить ядро “чисто” философских дискурсов с помощью *интуитивной концепции философии* (курсив мой. – В.Л.), поскольку эти дискурсы ни по форме, ни по содержанию не отличаются от тех, которые мы без колебаний сочли бы философскими; затем, исходя из них, как бы следуя вдоль разных нитей и разделяя наследие и интертексты, мы рассмотрим общую ситуацию в индийской философии с двух точек зрения – исторической и антропологической» [Ibid., p. 36].

Я бы назвала это аргументом *ad hominem* (мне тоже приходилось прибегать ему в европоцентричной аудитории), со всеми вытекающими последствиями в виде нестыковок разных «ситуативных» идей и даже противоречий, которые будут отмечены далее.

В центре картины индийской философии наших авторов, как уже отмечалось, находятся дискуссии VI–VII вв., когда представители различных школ формировали меняющиеся альянсы и линии противостояния практически по всем ключевым вопросам. «В фокусе их внимания находились проблемы общей эпистемологии, особенно определение и границы различных инструментов познания (восприятие, логическое суждение, авторитет, аналогия). Активно обсуждались природа логического мышления, каноническая форма “силлогизма” и характер доказательств. Особо острые дебаты велись между сторонниками универсалий и приверженцами номинализма или концептуализма, а также между различными версиями реализма. Дискуссии охватывали широкий спектр вопросов семантики и онтологии, включая природу языковых единиц и отношения между звуком и значением. Важное место занимали метафизические проблемы: реальность или идеальность объектов и воспринимаемого мира, солипсизм, существование Бога-Творца и посмертное бытие» [Eltschinger, Ratié, 2023, p. 37].

Полемические тексты авторы рассматривают в свете теорий интертекстуальности (текст с точки зрения присутствия в нем других текстов в виде цитат, аллюзий и т.д. – Кристева, Барт, Бахтин). Они пишут: «Благодаря игре множественных интертекстуальностей это полемическое ядро подвержено как диахроническим – восходящим и нисходящим, так и синхронным расширениям – на уровне социальных, политических и экономических параметров, которые его определяют. Если двигаться вверх по течению к основополагающим авторитетным инстанциям, то это будут, во-первых, афористические тексты (сутры) мимансы, вайшешики, ньяи, грамматиков, материализма и веданты. Затем в меньшей степени придерживающаяся брахманистской ортодоксии литература санкхьи, отраженная в эпосе Махабхарата, с которой связана полулегендарная фигура Варшаганы. С буддийской стороны – это трактаты диалектической и идеалистической традиций, в которых ярко проявляется фигура Васубандху (350–430 гг.), и, несколько в стороне, работы, относящиеся к мадхьямаке, следующие Нагарджуне (III в.)» [Ibid., p. 38].

Согласно авторам, прецеденты дискуссии философского характера прослеживаются к 150 г. до н.э. – к грамматисту Патанджали, комментатору сутр Панини (ок. 400 г. до н.э.), и к буддистам ордена сарвастивадинов (особенно активных на северо-западе Индии, преимущественно в Кашмире). Сутры мимансы помещаются ими между I и III вв., не ранее сутр вайшешики и ньяи, а также первых свидетельств о буддийской мадхьямаке, буддийской диалектике и, чуть позже, буддийского идеализма. Период, охватывающий I–V вв., который историки индийской философии часто называют «систематическим», соответствует фазе разработки, кристаллизации и закрепления доктринальных идентичностей; полемика встречается здесь реже, и она предназначена для внутреннего пользования каждой традиции, помогая сформулировать определенную интерпретацию основополагающих текстов.

Это ядро задает общие направления и фигуры главных участников дебатов на последующие столетия, по крайней мере, до тех пор, пока в них будут участвовать буддисты (примерно до XII–XIII вв., когда их интеллектуальное творчество окончательно переместилось в Китай и Тибет). Авторы также отмечают появление новых действующих лиц в философских дебатах либо в результате внутреннего раскола существующей группы между, например, группами брахманов линии бхаттов и прабхакар мимансы, либо путем постепенного утверждения доктринальных идентичностей, которые до сих пор оставались незаметными, как это произошло примерно в VII–VIII вв. с ведантой Манданамишры и Шанкары, либо в случае различных шиваитских течений, таких как шайва сиддханта и, начиная с X в., школы пратьябхиджня. Обращают они внимание и на обратные процессы: утраты влияния санкхьей вплоть до ее возрождения в XVI в., хотя она

и оставила свой след в метафизике и космологии некоторых шиваитских и вишнуитских течений.

Западные учебники, начиная с Кольбрука, почти всегда представляли индийскую философию как совокупность шести пар «ортодоксальных» систем – санкхья и йога, ньяя и вайшешика, миманса и веданта, – к которым добавляются три «неортодоксальные» системы: буддизм, джайнизм и материализм. Эта классификация, которая, по мнению авторов, восходит к XVI–XVII вв., не является самой ранней, каковой они считают доксографию джайна Харибхадры (жил в VIII в.).

В книге разбираются разные основания для классификации даршан у разных доксографов (приверженность Ведам, признание существования после смерти, иерархия систем по их приближенности к высшей истине, выраженной ведантой). Однако подчеркивается, что в индийских доксографиях напрочь отсутствует идея равенства разных точек зрения, и даже приверженность перспективизму рассматривается джайнами как причина их превосходства в сравнении с «односторонностью» других подходов: «Таким образом, доктрина равного авторитета философско-религиозных традиций не может считаться характерной для индийской философии или индийского понимания даршаны» [Eltschinger, Ratié, 2023, p. 46].

Обращает на себя внимание, что авторы оспаривают частые попытки проследить возникновение самой практики дебатов к ведийскому ритуалу брахмодьи (обмена ритуальными загадками): «...эта игра загадками мобилизует знания по существу ритуального или даже эзотерического порядка, в ней побеждает не тот, кто больше понимает, а тот, кто больше знает (скорее, *кто так знает*. – В.Л.)». Это относится и к ранним буддийским и джайнским текстам: «...хотя и не лишенные конфронтационности, они часто ближе к катехетическим диалогам, чем к логическим и доктринальным спорам, характерным для более поздних философских текстов» [Ibid., p. 53].

Согласно гипотезе Йоханнеса Бронкхорста, авторитетнейшего индолога и учителя авторов книги, индийская философия зародилась в буддийской школе сарвастивадинов в Гандхаре – регионе, отмеченном эллинским влиянием, и именно там, по его мнению, стала развиваться практика философских дебатов, которую привнесли эллинские правители. Сарвастивадины, по Бронкхорсту, «учились у греков, не собственно философии – *поскольку ни одна специфически греческая идея никогда не была обнаружена в индийском тексте* (курсив мой. – В.Л.), – но практике публичных дебатов, которая вынуждала их рационализировать и согласовывать свои позиции, делала их менее проницаемыми для возражений» [Ibid.].

В гипотезе Бронкхорста авторы видят прежде всего подтверждение своего тезиса о происхождении индийской философии из практики дебатов: «*Что бы ни следовало из гипотезы Бронкхорста о гандхарском импульсе* (курсив мой. – В.Л.), кажется само собой разумеющимся, что культура дебатов сыграла первостепенную роль в появлении философии в Индии» [Ibid., p. 55]. Однако мне представляется, что из тезиса о гандхарском импульсе могут следовать и «нежелательные логические последствия» для идеи авторов о рождении философии в Индии как доказательстве «полигенеза философии», поэтому было бы правильнее, на мой взгляд, обсудить их.

Вполне справедливо замечание авторов, что для Индии, в отличие от Европы, характерна конкуренция вероисповеданий и «религиозный плюрализм, с которым Европа познакомилась лишь на своих окраинах, в Испании и Южной Италии в XII в., когда крайне короткое время взаимодействовали еврейская, мусульманская и христианская интеллигенция. Этот плюрализм сближает ее с эллинистической и римской античностью, в которой феномен школ структурирует философское

поле аналогичным образом. Там, где христианский Запад счел разумным выдвинуть свои требования против монополии одной-единственной, разросшейся религии, Индия столкнулась с ситуацией, когда для того, чтобы защитить себя от возражений, конкурирующие традиции должны были открыть пространство аргументированной полемики, в которой только разум мог отстаивать свои притязания» [см. Eltschinger, Ratié, 2023, p. 56].

В межконфессиональных дебатах легитимными считались лишь два инструмента познания: доводы, опирающиеся на чувственное восприятие (пратьякша) и на логический вывод (анумана), а не ссылка на догмы или авторитеты – «писания» (агама), которая могла работать во внутриконфессиональной полемике. Авторы показывают это на примере истории развития полемического дискурса в буддизме, эволюционировавшего от ранней «внутренней» стадии до «внешней», когда буддизм включился в полемику с брахманистскими школами, примерно в VI в. н.э.

Это касается и брахманистских систем. Как отмечается в книге, «в шестом веке буддийские и ведантийские элиты, а вместе с ними и их коллеги из ньяи и санкхьи, разделили реальность на две области: с одной стороны, видимое, область обычной практики, доступной обычному рациональному сознанию, оперирующему инструментами восприятия и логического вывода; с другой стороны, невидимое, область религиозной практики, писания и веры (шраддха), и спорадический вклад разума в экзегетическую работу» [Ibid., p. 58]. При этом границы между «разумом» и «верой» для разных систем были разные. Например, существование Бога, отрицаемое мимансаками и буддистами с помощью логических доводов, было предметом веры или сверхчувственного опыта для теистических направлений веданты.

Резюмируя специфику индийской философии на фоне западной, авторы выделяют три основных пункта.

Первое. Если для «греческого чуда» полисная демократия является чуть ли не главным условием (Ж.П. Вернан), в Индии философия не связывалась с политическими трансформациями, поскольку эта сфера относилась к другой области знания – артахаштре (науке о политике и управлении) и дхармашаштре (науке об обычном праве). При этом, хотя обсуждение практических вопросов поведения чаще сводилось к религиозной казуистике, в индийской философии существовали мыслители, радикально критиковавшие «естественность» социально-религиозного порядка (варна-ашрама-дхармы). И несмотря на то, что моральная философия в Индии была менее развита, чем на Западе, она включала важные этические проблемы – от теодицеи до обоснования моральных качеств и альтруизма.

Второе. Преимущественно эмпирическая ориентация индийской эпистемологии, которая выражается, в частности, в том, что «в индийской философии не было концепции чисто интеллигибельных объектов в отличие от чувственных» (Джон Тэйбер). В индийском реализме даже универсалии (саманья), в отличие от платоновских форм (эйдосов) или средневековых универсалий, не являются интеллигибельными и независимыми от эмпирического опыта, а выступают объектами чувственного восприятия. «Органы чувств почти безраздельно господствуют над миром природы, а умозаключения касаются почти исключительно эмпирических обобщений» [Ibid., p. 86].

Имеется в виду, что логический вывод как инструмент познания (прамана) основан исключительно на выводе из показаний органов чувств. Область же сверхчувственного подразумевает не какое-то «априорное» знание, а, скорее, чувственное познание более высокого уровня, или то, что мы называем чувственным познанием в измененных состояниях сознания, доступным только риши, или «провидцам», йогинам, богам и некоторым обычным людям, наделенным способностью предвидения будущих событий, или, что эквивалентно, откровениям «священных текстов» разных

традиций, тоже основанных на таком сверхчувственном, но при этом непосредственно ощущаемом опыте. «За некоторыми исключениями со стороны определенных течений мадхьямаки и веданты... ничто из реального не ускользает от чувственного знания, которое выступает в качестве критерия и истинного измерения бытия» [Eltschinger, Ratié, 2023, p. 64].

Строго говоря, эти факторы означают отсутствие в Индии рационализма западного типа, т.е. опоры знания и познания на разум, равно как и самого понятия разума как высшей познавательной способности в сравнении с чувственным опытом. В индийской теории инструментов достоверного познания логический вывод (анумана) всегда опирается на опыт – чувственный или сверхчувственный (пратьякша).

Третье. Индийская модель научности. Авторы присоединяются к выдающимся санскритологам Луи Рену, Дэниелю Инголсу и Фрицу Сталю, которые утверждали, например, что принадлежность к индийской мысли выражается прежде всего в грамматическом (лингвистическом) мышлении и что грамматика и лингвистика занимают в индийской философии такое же место, как математика в западной философии.

Заключение

В целом книга подытоживает многолетнюю рефлексию специфичности индийского философского знания со стороны западных (и отчасти российских индологов), отражая все ее достоинства и недостатки, обусловленные ситуацией европоцентризма. Европоцентризм подталкивает индологов выдвигать на первый план защиту индийской мысли как полноценно философской, апеллируя к западным образцам. Это неизбежно, учитывая, что в наших странах гегелевская концепция истории философии сих пор господствует и в образовании, и в философии. Западная философская традиция воспринимается как единственная легитимная система философского мышления, своего рода универсальный эталон. Это создает своеобразную «монополию на истину», когда все остальные традиции мысли рассматриваются лишь как объекты изучения, но не как равноправные партнеры в философском диалоге.

Индийская философская традиция, обладающая собственной многотысячелетней историей развития, сложной методологией и богатым концептуальным аппаратом, способна выступить как полноценный философский собеседник. Она предлагает альтернативные способы постановки и решения фундаментальных философских вопросов, демонстрируя, что западный путь философствования – это лишь один из возможных подходов к познанию реальности.

Сам факт существования развитой иной философской традиции заставляет западную философию осознать границы собственной универсальности и открыться для диалога. Возникает возможность кросс-культурного философского синтеза, где различные традиции мысли не просто сосуществуют, а вступают в продуктивное взаимодействие. Метафора «пейзажа мысли» здесь особенно уместна. Вместо одной доминирующей вершины западной философии появляется сложный интеллектуальный ландшафт со множеством перспектив и точек обзора. Это создает более богатую и нюансированную картину философского познания, где разные традиции мысли могут дополнять друг друга, открывая новые горизонты понимания.

Список литературы

Канаева, 2025 – Канаева Н.А. Становление традиционной эпистемической культуры Индии. М.: Издательский Дом НИУ ВШЭ, 2025 (в печати).

Лысенко, 2009 – Лысенко В.Г. Познание чужого как способ самопознания: Запад, Индия, Россия (попытка ксенологии) // Вопросы философии. 2009. № 11. С. 61–77.

Лысенко, 2014 – Лысенко В.Г. Европоцентризм как тормоз современных историко-философских исследований // История философии: вызовы XXI века. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2014. С. 237–245.

Шохин, 2009 – Шохин В.К. Индийская философия в исторической перспективе // Индийская философия. Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2009. С. 15.

Bugault, 1994 – Bugault G. L'Inde pense-t-elle? P.: PUF, 1994.

Eltschinger, Ratié, 2023 – Eltschinger V., Ratié I. Qu'est-ce que la philosophie indienne? P.: Gallimard, 2023. 546 p.

Droit, 2004 – Droit R.-P. L'Oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique. P.: PUF, 2004.

Indian Birthplace of Philosophy: Reflections on V. Eltschinger and I. Ratié's Book "What is Indian Philosophy?"

Victoria G. Lysenko

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

The publication of a scholarly work by French Indologists Vincent Eltschinger and Isabelle Ratié raises significant methodological questions in contemporary historical-philosophical research. Using Indian philosophical traditions as a counterargument to the dominant Western theory of “monogenesis”, which attributes the origin of philosophy exclusively to Ancient Greece (the “Greek miracle”), they convincingly defend the idea of philosophical “polygenesis”. Through Indian dialectical practices and disputational traditions, the authors trace the emergence of rational systems of argumentation beyond religious dogmas, thereby providing substantial evidence for the independent development of philosophy outside the Hellenistic context. The article notes the importance of the authors' preference for the presentation of the topics of debate in Indian philosophy over the purely doxographic approach of many Western and Indian historiographies. The authors' attention to the socio-historical context of the development of Indian philosophical polemics, the emphasis on the empirical orientation of Indian epistemology, and the specificity of the Indian model of scientific thinking based on linguistic analysis developed in the Panini grammatical tradition (5th–4th centuries B.C.) seem particularly significant. However, some of the book's theses raise questions. First, the exclusion of dogmatic and apologetic discourse from the field of “Indian philosophy”, although the presence of apologetic discourse in medieval Western thought does not prevent the authors from considering it philosophical. Second, I. Bronkhors's hypothesis about Hellenistic influence (through Gandhara) on the formation of discursive analytical Buddhist practices in the schools of Sarvastivada, with which the authors agree, requires better reconciliation with the idea of “polygenesis”. Overall, the book is viewed as a significant and original contribution to understanding the Indian philosophical tradition, helping to overcome Eurocentrism in philosophy.

Keywords: Indian philosophy, polygenesis, debates, disputology, G.W.F. Hegel, Eurocentrism, schools of Indian philosophy, doxographical approach, problem-based approach

References

Kanaeva N.A. *Stanovlenie tradicionnoj epistemicheskoy kul'tury Indii* [Genesis of Traditional Epistemic Culture in India]. Moscow: Izdatel'skij Dom NIU VShE Publ., 2025 (v pečati). (In Russian)

Lysenko V.G. Poznanie chuzhogo kak sposob samopoznaniya: Zapad, Indiya, Rossiya (popytka ksenologii) [Cognition of the Alien as a Way of Self-Knowledge: West, India, Russia (an Attempt at Xenology)], *Voprosy filosofii*, 2009, no. 11, pp. 61–77. (In Russian)

Lysenko V.G. Europocentrizm kak tormoz sovremennyh istoriko-filosofskih issledovanij [Eurocentrism as a Constraint on Modern Historical and Philosophical Research]. In: *Istoriya filosofii: vyzovy XXI veka* [History of Philosophy: Challenges of the 21st Century]. Moscow: Canon+, ROOI "Reabilitaciya" Publ., 2014, pp. 237–245. (In Russian)

Shokhin V.K. Indijskaya filosofiya v istoricheskoy perspektive [Indian Philosophy in Historical Perspective]. In: *Indijskaya filosofiya. Enciklopediya* [Indian Philosophy. Encyclopedia], ed. by M.T. Stepanyanc. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2009, pp. 15–23. (In Russian)

Bugault G. *L'Inde pense-t-elle?* Paris: PUF, 1994.

Eltschinger V., Ratié I. *Qu'est-ce que la philosophie indienne?* Paris: Gallimard, 2023. 546 p.

Droit R.-P. *L'Oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique.* Paris: PUF, 2004.

Информация для авторов

Журнал «История философии» – специализированное издание Института философии РАН, публикующее статьи историко-философского характера, переводы философской классики, рецензии на книги историко-философской значимости, недавно вышедшие из печати.

К публикации **не принимаются** разделы диссертаций, тексты учебно-образовательного и научно-популярного характера, а также тезисы различного рода докладов.

Передавая в редакцию рукопись своей работы, автор принимает на себя обязательство не публиковать ее ни полностью, ни частично в каком бы то ни было ином издании без согласования с редакцией журнала. Ссылка на «Историю философии» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.

Объем статьи – от 0,7 до 1 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 0,5 а.л. Для рецензии также требуется аннотация. Превышение объема может служить основанием для отказа в публикации.

Шрифт: “Liberation Serif”; 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 ширине, поля: 2,5 см со всех сторон.

Абзацные отступы, нумерованные и маркированные списки и сноски делаются только автоматически. Переносы не ставятся (ни вручную, ни автоматически).

Примечания оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией. Библиографические сведения, отсылающие к списку литературы, даются в основном тексте и в примечаниях в квадратных скобках, например: [Иванов, 2000, с. 10]. В список литературы включаются только те источники, которые упомянуты или процитированы в тексте статьи и снабжены ссылками.

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 (полностью);
- ученая степень, ученое звание;
- место работы;
- полный адрес места работы (включая страну, индекс, город);
- адрес электронной почты;

2) название статьи;

3) аннотация (от 200 до 400 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 ГОСТа и помещается сразу после основного текста рукописи.

Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, имя и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, «References»).

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.

Подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списков литературы и пр. содержатся в «Требованиях к рукописям статей» на сайте журнала по адресу: <https://hp.iphras.ru/information/authors>

Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с рекомендациями редколлегии, главного редактора и с оценкой экспертов. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи.

Редколлегия оставляет за собой право на редактирование материалов, согласовывая окончательный вариант с автором.

Журнал не имеет возможности выплачивать гонорары авторам. Плата за публикацию рукописей не взимается.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 412. Тел.: +7 (495) 697-73-26; e-mail: hist_phil@iphras.ru; сайт: <https://hp.iphras.ru>

Научно-теоретический журнал

История философии / History of Philosophy **2025. Том 30. Номер 1**

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

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61225 от 3 апреля 2015 г.

Главный редактор: *И.И. Блауберг*

Зам. главного редактора: *П.А. Гаджикурбанова*

Научный редактор: *А.М. Гагинский*

Зав. редакцией: *М.В. Локосова*

Художник: *С.Ю. Растегина*

Корректор: *И.А. Мальцева*

Технический редактор: *Е.А. Морозова*

Подписано в печать с оригинал-макета 10.04.25.

Формат 70×108 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif.

Усл. печ. л. 11,61. Уч.-изд. л. 12,35. Тираж 1000 экз. Заказ № 4.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о журнале «История философии» см. на сайте: <https://hp.iphras.ru>